

TRAIAN HERSENI  
În amintirea părinților mei, MĂRIA și TRAIAN HERSENI  
FORME STRĂVECHI  
DE CULTURĂ POPORANĂ  
ROMÂNEASCĂ  
STUDIU DE PALEOETNOGRAFIE A CETELOR DE FECIORI DIN ȚARA OLTULUI  
Editura Dacia Cluj-Napoca, 1977

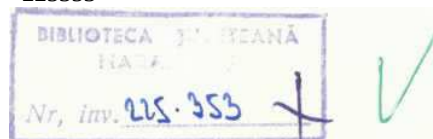
f

v\

Coperta de TIOTIU EPAMINONDA



\*225353\*



## CAPITOLUL I

### BAZA DOCUMENTARĂ

Cartea aceasta se întemeiază, în afară de izvoarele bibliografice existente, pe o seamă de cercetări personale de teren, încă nepublicate, privind cetele de feciori (asociații juvenile masculine) din diferite părți ale țării. Pe cele mai importante dintre ele le-am efectuat în anii 1928—1938, în cele 68 de sate «ale uneia dintre regiunile etnografice de la noi, cunoscută sub numele de Țara OUului situată în sudul Transilvaniei, între munții Persani, râul Olt și Carpații Meridionali, avînd oa centru urban Făgărașul.1 Asociațiile juvenile pe care le analizăm și interpretăm aici constau în mici organizații de feciori (4—7 pînă la 18—20 persoane), deci bărbați necăsătoriți, dar în vîrstă de căsătorie (17—26 ani). Ele aveau în frunte un șef numit vătav sau jude, precum și alte „grade” (conducători), erau însoțite frecvent de o mască, numită boriță sau turcă, și aveau ca sarcini principale să organizeze dansurile și petrecerile tineretului sătesc în sărbătorile de iarnă, să colinde la Crăciun și să îndeplinească diferite rituri și ceremonii, majoritatea cu un caracter vădit arhaic.

Cetele își desfășurau activitatea principală de obicei între Crăciun și Bobotează sau Sf. Ioan (6—7 ianuarie), dar unele se prelungeau, cu atribuții mai restrînse (organizarea dansurilor și asigurarea disciplinei în rîndurile tineretului masculin) întreg anul. În cazul acesta din urmă, oare era o excepție, cetele mai îndeplineau și alte obiceiuri pqpbrane de peste an, care, altfel, deci în alte sate, lipsite de acest sistem, se desfășurau independent de ele.

TRAIAN HERSENI

### BAZA DOCUMENTARĂ

Majoritatea cetelor se constituiau de Sf. Neculae (la 6 decembrie), Atunci se fixau persoanele care intrau în ceată (după cum voiau, după cum se înțelegeau feciorii între ei), iar cei intrați își alegeau conducătorii: un vătav mare și un vătav mic, un stegar (oare purta steagul), un colcer (care avea în grijă alimentele), un crîșmar sau cîrciumar (care avea în grijă băutura), un casier (care mînuia banii) etc. Conducătorii se alegeau prin vot (care avea partizani mai mulți), iar vătavul mare, uneori și prin licitație (care dădea mai mult; în schimb banii strînși de ceată, ca daruri din sat, îi rămîneau lui). Între Sf. Neculae și Crăciun (6—24 decembrie) activitatea cetelor se reducea, în genere, la pregătiri, dar acestea erau destul de multe și de intense. În acest interval, cetele își căutau o gazdă (sediul), învățau colindele, angajau lăutari, făceau masca boriței, făceau steagul, cumpărau băutură, procurau lemne pentru foc, își puneau la punct îmbrăcăminte și mai ales podoabele etc. Cetele frecventau în acest timp și șezătorile de fete (casele în care se strîngeau fetele seara pentru tors), nu numai pentru a dansa și petrece (cu glume, povestiri, cîntece, jocuri), ci și pentru a obține concursul fetelor, care de obicei le împrumutau basmale și panglici necesare boriței și confecționau steagul.

Ceata își căuta din vreme o gazdă, care era sediul ei în tot timpul cît funcționa. Se prefera o caisă mai încăpătoare, fără copii sau cel puțin fără copii mici, în care feciorii intrau ca într-o familie: gospodarul care îi găzduia se chema uneori și tată de feciori, iar gospodina, mamă de feciori, ei înșiși socotindu-se între ei frați sau fîrtați. (Feciorii se legau uneori fîrtați, iar fetele surate și în alt înțeles, cu un anumit ritual, independent de cete, în care caz legătura dura toată viața și era considerată ca fiind mai puternică decît cea dintre frații de sînge).

Pînă la Crăciun ceata se strîngea la gazdă numai atît cît era de lipsă pentru pregătiri. Din ajun de Crăciun pînă la Sf. Ion feciorii din ceată se mutau complet la gazdă și făceau gospodărie în comun: acolo dormeau, mînceau și petreceau, în regim absolut comunitar. Cheltuielile le suporta ceata; gazda

punea la dispoziție numai casa (camera cea mai încăpătoare, pentru locuit, pivnița pentru băutură, o cămară pentru păstrarea alimentelor și bucătăria pentru gătit); în plus bărbatul supraveghea disciplina, iar femeia gazdă îi ajuta la gătit și la întreținerea curățeniei. În schimbul serviciilor aduse, gazdele mâncau și beau împreună cu ceata, din ceea ce se strîngea din sat.

Viața cetei era reglementată prin obiceiuri sau prin „contracte” scrise (regulamente) în care se prevedeau tot felul de obligații și interdicții: cît timp stăteau la gazdă, feciorii nu puteau părăsi ceata fără aprobarea vătavului, iar acesta, fără știrea cetei; ei n-aveau voie să imtre în cameră cu pălăria pe cap, nici să pună coatele pe masă în timpul cît mâncau; n^aveau voie să se îmbete, să provoace scandaluri, să lase fetele nejuocate etc. Pentru cei care călcau aceste „porunci” existau tot soiul de pedepsie, de la amendă în natură (băutură) pînă la eliminarea din asociație. Cei care plecau acasă la părinți sau se duceau pe la „mîndruțele” lor fără învoirea vătavului, dacă erau prinși asupra faptului (înainte de ia se fi întors), erau legați, așezați pe o sanie mică (din cele care se trag cu mîna) și purtați în hazul lumii pe străzile satului, fiind obligați în același timp să strige: „Cine face ca mine, ca mine să pățească”. În unele părți, cei vinovați erau ridicați pe stîlpul porții și siliți să-și strige de acolo vina, ca să-i audă și să-i vadă întreg satul.

În timpul nopții, feciorii își făceau fel de fel de farse, între care cea mai apreciată pare a fi fost „furtul” încălțămintei (cisme sau bocanci), care era dusă pe furiș la casa iubitei celui păgubit, iar a doua zi se ducea ceata întreagă sau numai lăutarii, cîntînd, după ea. Dimineața feciorii se spălau în grup, afară, la rîu, dezbrăcați pînă la brîu, în timp ce lăutarii cîntau. După aceasta se îmbrăcau și făceau 2—3 jocuri scurte acolo, la rîu, dansînd de regulă singuri (existau dansuri numai pentru bărbați, cu sărituri, chiuituri și cu strigături satirice, care se aud departe).

În unele sate cetele aveau steag; acesta era făcut de obicei din două cîrpe de cap (basmale) colorate, din cele care se purtau numai în sărbători, prinse de un băț lung de 1—2 m, înfășurat cu bete, care avea la vîrf o cruce (uneori un glob), precum și alte multe podoabe: panglici, flori artificiale, verdeată (în special iederă și brad), precum și clopoței. Era același steag care se folosea în regiune și la nunți. El avea un mare rol ceremonial: ceata mergea pretutindeni cu steagul și tot cu steagul dansa (îl jucau feciorii pe rînd, începînd cu vătavul). Cînd ceata era la gazdă, steagul se arbora fie la podul dasei, fie la poartă, înălțat pe o prăjină foarte înaltă. Cei care nu făceau parte din ceată aveau dreptul, dacă puteau, să „fure” steagul (îl puteau smulge și din mîna stegarului sau a celui care îl purta ocazional sau îl juca). Dacă reușea să fugă cu el fără a fi prins pînă la circiuma satului, se chema că a cîștigat, și în acest caz ceata trebuia să răscumpeire steagul, plătind atîta băutură xîtă cerea învingătorul (de obicei 10—20 kg de vin sau 5—10 kg rachiu). Era o

TRAIAN HERSENI

mare rușine pentru ceată dacă i se fura steagul, incit acesta era păzit cu cea mai mare strășnicie.

În afară de steag, feciorii din ceată aveau ca semn distinctiv și unele podoabe specifice: ei se îmbrăoau numai în pieptare (fără „recăle”, adică haine de pănură), purtau toți căciuli sau pălării la fel, își puneau pe piept brîie colorate sau tricolor (culorile naționale) în diagonală (vătavul două, cruciș), iar în pălărie sau căciulă podoabe mari, tot uniforme (făcute din fire roșii și aurii, pene, ciucuri, șnururi, iederă etc.), numite vîstre. În unele părți, conducătorii purtau bastonașe sau chiar bîte mari, ciobănești. Mijloacele difereau, dar scopul era același: feciorii din ceată căutau să se înfățișeze astfel (prin diferite semne distinctiv) încît să poată fi deosebiți de ceilalți.

În cadrul pregătirilor, în afară de învățatul colindelor (1—2 ore de repetiție în fiecare seară), feciorii din ceată aduceau lemne din pădure sau strîngeau lemne tăiate gata de pe la oamenii din sat. Cînd mergeau la pădure, ei se adunau la gazdă de cu noapte și porneau cu canele. Se întorceau seara strigînd și chiuind de joc, cuarele și caii împodobiți cu brad, panglici, clopoței, batiste etc. Din sat, lemnele se strîngeau la lumina zilei, tot cu vehicule împodobite (cărute sau sănii), în timp ce se strigau strigături de joc. Prirheau de la fiecare casă cîte o bucată, două de lemn de foc. Din lemnele strînse, o parte erau folosite pentru nevoile cetei, o parte se dădea gazdei, iar partea cea mai mare se vindea la licitație în sat, iar pe bani se cumpăra băutură.

Lăutarii se tocmeau din vreme, dar dacă nu existau lăutari în sat și erau aduși din alte sate, ei nu veneau decît în ajun de Crăciun. De obicei se angajau unul sau doi muzicanți (unul neapărat cu clarinetul). Mai de ourînd se angaja și o „bandă” de lăutari, compusă din 3—5 persoane (clarinet, vioară, trîmbiță, tobă etc), după cum se găsea și după cît voiau feciorii să cheltuiască. Lăutarii stăteau la gazdă, mâncau și beau împreună cu ceata, primind în plus și sume destul de mari de bani; în schimb, în sărbători cîntau 10—12 ore pe zi.

După ce feciorii își procurau lemnele de care aveau nevoie, se strîngeau din nou la gazdă ca să le taie mărunt, potrivit sobelor și cuptoarelor locale. Munca aceasta se făcea de regulă aproape de Crăciun, cînd erau de față și lăutarii. Un obicei străvechi, care se mai păstra în unele părți și la data cercetării, era de a urca în acea zi lăutarii (mai ales cînd era unul singur) pe acoperișul grajdului, pe împrejmuirea curții sau pe altă înălțime, și a-i face să cînte de

## BAZA DOCUMENTARĂ

acolo, în timp ce feciorii tăiau lemnele în curte, mai exact: unii tăiau, alții dansau și cântau. cu rîndul. y^ O importanță deosebită se dădea băuturii, care se consuma în cantități destul de mari. Băutura obișnuită era vinul și rachiul, care se cumpărau cu butoaiile fie de la oraș, fie din zonele viticole din apropiere. Rachiul se făcea și direct din spirt (alcool pur), adăii-gîndu-i-se apă, după cît îl voiau de tare. Ceata se ducea după vin mai- totdeauna cu efectivul întreg, ba chiar cu lăutari cu tot, deci cîteva căruțe. Cu acest prilej feciorii se îmbrăcau frumos, împodobeau căruțele și caii (coamele, cozile, hamurile, căpățelele) și, le puneau clopoței mulți. Cetele se duceau și se întorceau cîntînd, strigînd și chiuind de joc. În orașul Făgăraș, tîrgul săptămînal era vinerea, încît cumpărăturile cetei (parte din băutură, unele alimente' podoabe etc.) se făceau vinerea înainte de Crăciun, cînd orașul era străbătut de zeci de căruțe pline de feciori veniți din toate satele din jur, cu steagurile, clopotele, butoaiile, cîntecele și strigăturile lor.

Odată procurată, băutura se punea în pivniță sau în cămară și era dată în grija „cîrciumarului” (numele dialectal este crîșmar), care păstra cheia, grad socotit de obicei ca cel mai mare (în orice caz cel mai rîvnit) după vîtav, — urmînd să fie consumată după anumite reguli, în așa fel încît să ajungă pînă la sfîrșit. Cînd ceata scotea bani mulți din sat, cumpăra băutură și mai tîrziu, pentru toți banii, iar alteori dădeau feciorii din ceată bani, ca să-și completeze băutura.

' :

în afară de cetași, din băutura aceasta mai beau și alte persoane, mai ales fetele chemate la gazdă pentru joc și numeroșii musafiri ai cetei (autoritățile comunale, părinții cetașilor, feciorii oare nu făceau parte din ceată, alte cete care veneau în vizită etc). În unele sate feciorii organizau adevărate „crîșme” de sărbători: vindeau din băutura lor, cu un cîștig oarecare, oricui voia să cumpere, dar mai ales celor oare veneau să petreacă la ceată (de regulă perechi căsătorite de curînd, care veneau nu numai să bea, dar și să danseze), în multe sate ceata ceda gratuit o seară sediul ei și lăutarii pentru cei căsătoriți (numiți în unele sate, indiferent de vîrstă, băbări), care veneau să petreacă acolo, dîndu-le și băutură (aceasta contra cost).

Tot la ceată și de obicei din băutura cetei, erau sărbătoriți cei ale' căror zile onomastice cădeau în perioada aceasta, mai ales cei pe care îi chema Neculae (6 decembrie), Ștefan (27 decembrie), Va-sile (1 ianuarie), Ion (7 ianuarie). Oamenii pe care îi chemau Neculae și Ion erau foarte mulți în această regiune, numai numele de

10

TRAIAN HERSENI

,

Gheorghe mai prezenta o frecvență similară. Ceata de feciori mergea în noaptea de ajun a sărbătorii respective cu lăutarii pe la toți „sfinții<sup>44</sup> (cum li se spunea) și le cîntau la fereastră, trăgeau cu revolverele sau puștile de vînătoare cîte o salvă în aer (în lipsa acestora pocneau cu o bîtă în una din porți), le urau de ziua lor cele dorite etc. Cei sărbătoriți în chipul acesta veneau a doua zi la ceată și făceau „cînte<sup>44</sup>: dădeau o sumă oarecare de bani, în schimbul căreia ceata le dădea băutură, care se bea de către toți cei de față. Cei sărbătoriți puteau da cîntea și la ei acasă sau puteau invita ceata a doua zi dimineața la cîrciuma comunală. Oamenii bătrîni sau bolnavi erau scutiți de aceste ceremonii, dar de obicei — în această, perioadă — toți doreau să-și petreacă ziua onomastică împreună cu ceata.

Se păstrau urme precise despre o veche băutură, făcută chiar de săteni din orz fermentat, numită bere sau ologhină, înlocuită cu vinul abia spre vremurile noastre.

Personajul cel mai interesant al cetei — acolo unde se mai păstra — era borița sau turca. Unde exista, ceata însăși purta numele de turcă. Numele acesta se dădea unei măști care avea o înfățișare compozită: „barză cu coarne de cerb” sau „cerb cu cioc de barză<sup>44</sup>, cum se spunea de obicei, dar care se putea asemăna tot așa de bine cu alte păsări sau cornute. Masca se trăgea pe cap, încît omul oare o purta dispărea complet sub ea, afară de picioare, de la glezne în jos. Cum masca era construită și ea pe un „picior<sup>44</sup>, care cădea în fața celui care o purta, borița avea trei picioare (dînd, firește, impresia unui patruped, mai ales din pricina poziției aplecate a celui din ea).

Turca. în afară de piciorul ei. un simplu băț de susținere, avea două părți mai importante, capul și trupul (haina). Capul era format din două coarne mari, construite în semicerc (deci mai aproape de coarnele unor taurine decît ale unui cerb), înfășurate cu bete și extrem de împodobite cu basmale și panglici colorate, cu bete așezate cruciș, cu iederă și alte plante verzi, cu flori artificiale făcute din fire colorate de lînă și beteală aurie, precum și cu o mulțime de clopoței. În loc de bot, capul acesta încornorat avea om fel de cioc, numit așa nu din pricina formei, fiind relativ scurt și gros, cît din cauza că falca inferioară era mobilă și se mînuia dinăuntru măștii, cu o sfoară ascunsă, încît borița „clămpănea<sup>44</sup> cu gura cum clămpănea barza cu ciocul. Altfel „ciocul<sup>44</sup> putea fi asemănat tot așa de bine cu o gură de lup, de iepure, de taur etc. El avea într-adevăr deasupra uneori un cap de iepure cu urechi cu tot, iar sub falca de jos o

## BAZA DOCUMENTARĂ

11

mică bărbuță, tot din blană de iepure; masca avea și o coadă de iepure, așezată la spate, ca o codiță a boriței (asemănătoare și cu a oefrvideelor). În unele părți se puneau „fulgi” de iepure (smocuri de blană) și pe haina turcei, pe spate; în alte părți, fulgi de pasăre, așezați tot în smocuri.

Capul avea sub cioc o mică deschizătură care servea ca „ferestruică” pentru cel care o purta, prin care privea fără să fie văzut.

Haina turcei era formată dintr-o față de masă cusută ca un sac larg, împodobită la rîndul ei în așa chip, încît nu se mai vedea nimic din ea. Ca podoabe se foloseau basmale colorate și panglici colorate, împrumutate de la fetele de joc (cîte 20—30—40 de basmale „așezate ca solzii”, pe mai multe rînduri, în cascade, ou părțile de jos libere, fluturînde, și cîte 30—40 de panglici, tot slobode, încît puteau filfii). În plus, cîteva rînduri de curele cu ținte de aramă, în lungime și în diagonală (care țineau haina mai strînsă de trup) și tot felul de alte podoabe.

După nume, atît borița cît și turca par a însemna același lucru: diminutivul feminin de la bour sau tur (taur). În alte părți ale țării măști asemănătoare purtau și numele de cerb, capră, turcă, brezaie etc, fără a se fi stabilit încă dacă e vorba de măști deosebite sau de aceeași mască numită diferit, după impresia pe care o făcea asupra spectatorilor, în ipoteza că sensul primitiv s-a pierdut de-a lungul vremurilor.

Rolul boriței era foarte mare. Masca aceasta singulară (nu am găsit nicăieri, în satele studiate, mai multe borițe la o ceată sau alte măști însoțitoare), cu înfățișare zoomorfă, care nu scotea nici un sunet (era complet mută, o necuvîntătoare), însoțea ceata în toate împrejurările mai de seamă, fiind liberă să facă tot ce-i dădea prin cap. Ea avea două sarcini precise: să joace (să danseze) și să sperie femeile, fetele și mai ales copiii. Sperietura se obținea ușor, pentru că, fiind o mască misterioasă, cu o înfățișare neobișnuită, cu mișcări incalculabile și cu un cioc redutabil (avea obiceiul să muște), nimeni nu-i stătea în cale, încît oricine fugea din drumul ei îndată ce manifesta vreo intenție agresivă. Jocul boriței era în schimb extrem de dificil, nu numai din pricina măștii (greă, înfundată, neaerisită suficient, călduroasă, sufocantă), ci și a dansului însuși: un dans special, cu mișcări scurte, sacadate, bătute pe loc, la care era folosit și piciorul de lemn, precum și din pricina poziției încovoiate, a numeroase salturi, aplecări, învîrtituri și a clămpănitului ritmic din ciocul de lemn, dans unic, pur ritual, neobișnuit cu alte prilejuri.

12

## TRAIAN HEFTSENI

Borița juca în noaptea de Crăciun în toate casele din sat -eîte un joc scurt, singură sau în același timp cu colindătorii, iar a1 doua zi de Crăciun juca singură, în mijlocul satului, în fața mulțimii «du-4^>ate, un joc lung și spectaculos, folosind spațiul liber pentru, a-și mitura larg toate basmalele și toate panglicile, pentru a bate bățul și picioarele de pămînt într-un tropot puternic, pentru a suna ■'din toți clopoțeii, în ritmul impetuos al muzicii, pentru a clămpăni- în același timp din fâlci (din ciocul de lemn) și a face salturi imprevizibile, schimbîndu-și brusc locul, pentru ia continua jocul într-o .parte sau alta a cercului viu format din spectatori.

Bineînțeles, borița avea răsplata ei: după joc ea pretindea bani și nu se lăsa pînă nu era cinstită după cuviință. Ceata se mulțumea totdeauna cu cit i se dădea, chiar dacă-și manifesta într-ascuns ne-mulțumirea, pe cînd borița pretindea să i se dea și nu înceta stăruințele, fugăritul și mușcatul, decît cînd era satisfăcută. Dupta aceasta între borița și spectatori stîrnea întotdeauna mult haz.

În afară de situația ceremonială cu totul excepțională, borița mai prezenta un aspect-particular și prin faptul că a fost totdeauna combătută (bineînțeles fără succes) de către biserică. Ea era socotită chiar și de săteni, în urma propagandei bisericești, ca „chipul diavolului” și preoții refuzau să spovedească și să împărtășească un timp oarecare pe cei care o purtau, socotind fapta acestora ca un păcat oare îi excludea din rîndurile credincioșilor creștini. Din pricina aceasta, masca nu mergea la preot (în timpul colindatului) și nu intra în biserică — singurele locuri unde nu însoțea ceata, ca o făptură „necreștină” ce era.

Cînd se termina ceata și se desfăcea masca, expresia locală era că „se belește turca” (siau borița), ceea ce se folosea numai pentru tăiatul vitelor căroră li se jupuia pielea (se beleau oile, caprele, bovinele, cerbii, iepurii etc, dar nu porcii, păsările etc.). E greu de stabilit dacă expresia este primitivă sau a luat naștere după nume: masca fiind considerată ca o boriță sau turcă (adică o junincă), înseamnă că atunci cînd sfîrșea, ea era „belită”.

În ceată se strîngeau de regulă feciorii cei mai frumoși, mai chipeși, mai jucători și mai cîntăreți din sat, cei care reprezentau treapta maximă a vitalității satești. Vătavul era ales și el după aceleași criterii (cu excepția liciției, dar în aceste cazuri de obicei conducerea efectivă o avea altul), pentru că altfel șansele de reușită ale cetei scădeau foarte mult. Satul ținea seama de „calitatea” celor din ceată și dăruia mai bine pe cei pe care îi aprecia pentru cîntecele, dansurile și înfățișarea lor, decît pe cei

nesatisfăcători. În desfășura-

BAZA DOCUMENTARĂ

rea acestor datini cvasiteatrale, „rolul actorilor\*\*” era foarte important, încît selecția se făcea după criterii sigure și greu de eludat.

osturile cetelor erau foarte complexe. În aparență, o ceată nu era decît o grupă de colindători. Într-adevăr, ea își inaugura activitatea „publică” (ca să zicem așa) în noaptea de Crăciun, colindînd dinoasă în casă. Doi dintre feciori mergeau înainte și întrebau gazdele dacă îi primesc. Satul de obicei îi aștepta, mai ales casele cu tineret, toată noaptea, cu porțile deschise, cu cîinii legați, cu lămpile aprinse. Dacă îi primea, cei doi făceau un semn cetei, care intra în curte și cînta fie la fereastră, fie în casă, sau și la fereastră și în casă (după sat), iar uneori după cum dorea gazda. Ceremonialul de la fereastră, ținînd seama de nopțile friguroase de iarnă, era în general mai simplu. La 'acesta, în cele mai multe sate, nici nu se mai întreba gazda, dacă era poarta deschisă și dienele legat, ceata intra și cînta o colindă sau două, rostea o urare, gazda ieșea cu darurile, ceata mulțumea și pleca la altă casă. În unele sate, în loc de colinde se strigau strigături de joc, cînta muzica și se dansa sub fereastră. Ceremonialul din oasă era mult mai bogat și foarte variat de la sat la sat, încît nu poate fi prezentat rezumativ decît în linii cu totul mari. Se intra în casă cîntînd sau spunînd bună seara și dînd mîna cu ai casei. Feciorii se așezau în fața mesei (situată de obicei spre fundul camerei) sau în jurul ei, pe două grupe, dintre care una, în frunte cu vîtavul, cînta o strofă; cealaltă, în frunte cu crîșmarul sau alt „grad”, cînta cealaltă strofă, alternativ. În unele sate cînta numiai o parte din ceată (colindătorii propriu-zii); în alte sate ceata era întărită cu colindători mai vechi și mai experimentați, chiar dacă erau căsătoriți (băbări), un fel de „profesioniști” ai colindatului. Darurile erau pe masă, iar aceasta era împodobită cu o față de masă sărbătorească; ai casei stăteau după masă sau spre fundul camerei. Se cînta una sau mai multe colinde. Gazda putea să ceară o colindă anume, fie pentru că îi plăcea, fie pentru că voia să încerce ceata dacă o mai știa (de obicei colinde mai vechi, de pe vremea cînd gospodarul însuși fusese june și făcuse parte din ceată). După aceea se făceau 2—3 jocuri scurte (mai ales dacă erau fete sau femei tinere în casă), iar borița juca jocul ei. Se luau apoi darurile de pe masă și vîtavul mulțumea (mulțumiri lungi, ceremoniale, gata făcute) și ura gazdei și casei lui, cu vorbe tradiționale, tot felul de lucruri dorite: sănătate, prosperitate, belșug etc. Gazda dădea mîna cu feciorii și mulțumea la rîndul lui. În tot acest răstimp „se închina” (feciorii cu ploștile de lemn, care nu se mai foloseau decît cu prilejuri ceremoniale, gazdele cu băutura din ulcioare sau din sticlele

14

TRAIAN HERSENI

de pe masă), încît se bea mereu, dîndu-se pe rînd la toți cei de față. La joc erau invitate și fetele sau femeile tinere din casă (mai ve-neau și din vecini), iar la băutură participau mei lales bărbații mai vîrstnici, în timp ce copiii intrau pe sub paturi, de frica boriței, spre hazul celor mari.

În unele sate se eînta o singură colindă pentru toți, în altele exista un repertoriu foarte bogat: colindă pentru preot, pentru jude (primar), pentru vînători, pentru ciobani, pentru cei fără copii, pentru case cu copii, pentru fete de măritat, pentru feciori de însurat, pentru doi frați, pentru frate și soră, pentru copilul cel mai mic (băiat sau fată) etc. În colindele pentru cei tineri (fete, feciori, copii) se trecea numele celui colindat în colindă (Măria, Ana, Ion, Gheorghe etc), încît ai casei le ascultau cu un respect aproape religios (în orice caz, superstițios).

V Darurile tradiționale erau colacii de grîu, carnea de porc, la care se adăugau mai totdeauna bani și, la cei mai înstăriți, și băutură (aceasta se bea de cele mai multe ori pe loc, rar se strîngea și se ducea la gazdă). Banii îi lua vîtavul sau casierul și constituiau fondul de cheltuieli al cetei. Colacii și carnea se ridicau de colcer și se puneau în desagi sau saci, pe care îi purta un om mai sărac din sat, de obicei însurat, angajat în acest scop (era plătit cu carne și colaci și băutură „cîtă poate bea”). Din pricina poavelor pe care le purta, i se zicea cal, dar mai ales iapă.

Noaptea de Crăciun era ocupată în întregime cu colindatul, uneori pînă se făcea ziuă, încît ceata nu mai ajungea decît cu greu la biserică. Spre dimineață erau atît de obosiți (de atîta umblat, cîn-tat, chiuuit și jucat), erau atît de băuți (de atîta băutură cîtă au fost nevoiți să înghită) și atît de murdari (mai ales în iernile ușoare, cînd ena zloată și noroi pe drum), încît feciorii nu mai aveau nimic altceva de făcut, decît să se ducă la gazdă și să se culce. Din cauza aceasta, în ziua înfîia de Crăciun nu se mai petrecea nimic important în viața cetei.

; După colindat, a doua mare manifestare publică se desfășura în iua a doua de Crăciun. Atunci se făcea jocul cel mare al cetei, în mijlocul satului, în aer liber, într-un spațiu larg, la care participa literalmente întreg satul. Dimineața ceata se ducea la biserică, apoi pe la orele două după masă „scotea jocul”. La acest joc se juca steagul, se jucau fetele (nici una nu trebuia să rămînă pe de lături); dansau fără taxă și ceilalți feciori și perechi căsătorite, adică oricine voia (făceau un joc al lor și bătrînii). Ceata cîntea pe cei de față cu băutură, dîndu-le să bea din ploști de lemn. În aceeași zi era și

BAZA DOCUMENTARĂ

jocul cel mare al boriței; se oprea jocul celălalt, iar borița își juca dansul ei ritual pe o melodie specifică, în tăcerea cvasireligioasă a asistenței, după oare se apuca de tot felul de nebunii, ca să strîngă

bani.

În unele sate, a doua zi de Crăciun „se băgau fetele tinere în joc”. Între fetele de joc (ceea ce însemna fete de măritat) și fetele mai mici (de școală sau abia scăpate de școală) era o diferență nădărmă numai de vîrstă, ci și de port (îmbrăcăminte, pieptănătură, podoabă), i Trecerea de ia o vîrstă la cealaltă se făcea în văzul satului, prin cere- \ monialul la care ne referim. La joc fetele stăteau pe de lături și erau \* chemate la joc de feciori, care la început dansau singuri la mijloc, printr-un semn discret, făcut cu ochiul sau ou nuna. Fetele mai mici stăteau și ele de lături, în alt grup, singure sau cu mamele lor. Cînd vreuna din ele împlinea vîrstă de joc, feciorii din ceată o luau cu sila, printr-o luptă simulată, și o băgau în joc. Fata, deși era de acord și abia aștepta, trebuia să manifeste contrarul, de ochii lumii, să se opună și, în sfîrșit, să se lase, cu aerul că n-are încotro. De atunci încolo se chema că e fată de joc și deci fată de măritat: se înveșmînta ca „fetele mari” și se așeza în grupul lor, asumîndu-și toate obligațiile acestora (plătea taxele pentru lăutari, se ducea la dans la orice fecior o chema, altfel plătea amendă etc). În unele sate „se băgau în joc” și feciorii cei mici, cu un ceremonial mai redus (un fecior îl lua alături de el în joc și-i dădea o fată care știa bine jocul, în schimb cel băgat în joc făcea o cinste celor mari, o anumită cantitate de vin sau rachiu).

A doua zi de Crăciun, ceata dădea o masă, un adevărat banchet, la gazda ei, la care erau invitați mai marii comunei din acea vreme (preot, notar, primar, învățător, șef de post etc). Se mîncă, se bea, se discuta, se rosteau cuvîntări. În perioada aceasta cetele aveau mereu invitați: chemau într-o seară părinții, în altă seară fetele de joc, în alta feciorii oare n-au intrat în ceată, în alta părinții fetelor etc. — încît mesele și petrecerile se țineau lanț, cu grija ca toată lumea să fie mulțumită.

În zilele de lucru dintre sărbători, ceata lucra la gazdă (tăia lemne, curăța zăpada, curăța grajdurile, curăța fîntîna etc), făcea cîte o zi de clacă la preot, la notar, la primar, pe ceva mîncare și pe multă băutură, iar seara se ducea la „șezătoarea de fete” (la casele unde se strîngeau fetele pentru tors), șezători „fără furcă”, pentru că de astă dată fetele veneau numai ca să danseze.

În regiune exista credința că în perioada aceasta (în noaptea de Crăciun sau de Anul nou) se „deschidea cerul” și „vorbeau animalele

16

TRAIAN HERSENI

din grajd”. Cele 12 zile de la Crăciun încolo reprezentau anul și se credea că așa cum vor fi acele zile vor fi lunile de peste an. Ziua întîi de Crăciun reprezenta nu numai luna ianuarie, ci anul întreg, încît era considerată ca o zi cu dublă valoare prezicătoare. Probabil că din pricina aceasta în regiunea la care ne referim ziua de „Anul nou” (1 ianuarie) avea pentru ceată un rol destul de șters, adevăratul „an nou” fiind Crăciunul. În unele sate, de revelion (1 ianuarie) se trăgeau totuși clopotele pentru „îngroparea anului vechi” și se colinda din nou, spre zori, casă de casă, cu cîntece speciale și urări de bine pentru anul care vine. Seara se strîngeau fete și feciori și executau tot felul de practici pentru a afla viitorul (dacă se căsătoresc și cum le vor fi soții: urîți, săraci, bogați, frumoși, sănătoși, bolnavi, bă-trîni, tineri etc). Obiceiurile acestea se desfășurau și independent de cete. 7

Cetele durau de obicei pînă la Sf. Ioan (7 ianuarie). Înainte de a se desface și cu prilejul desfacerii îndeplineau foarte multe ceremonii, variate uneori de la sat la sat, afară de ultima masă, care se ținea peste tot și la care se mîncă și se bea tot ce le mai rămăsese. -^ În unele sate, spre sfîrșit, feciorii din ceată se travesteau în tot felul de „măști” (numite budihăli, burduhoase etc), de astă dată „măști umane” (antropomorfe, nu zoomorfe), se îmbrăcau urît, își dădeau cu funingine sau cu făină pe obraz, se deghizau în femei, în tîrgoveți, ursari, căldăraci etc, și se năpusteau, făcînd gălăgie mare, pe ulițele satului, bătînd din fiare (coase, căldări, tinichele), cu copii după ei, spunîndu-și reciproc tot felul de cuvinte de ocară, uneori chiar obscenități. Măștile acestea, care în majoritatea satelor apăreau de „carnaval” (lăsatul postului de Paști), intrau și prin case, se luau după fete și femei, făceau peste tot dezordine și mici stricăciuni (luau obiecte de prin curți, alimente de prin bucătării) și, în același timp, făceau dansuri pe la toate răscrucele. Obiceiul purta și numele semnificativ de „a bate tufa” (probabil pentru a alunga sufletele celor morți, după împlinirea celor 12 zile, cît a fost deschis cerul și au putut veni pe pămînt, participanții deghizîndu-se pentru a nu fi recunoscuți).

În alte sate, la sfîrșit, cetele, de astă dată nemâscate, făceau cîte uși joc la fiecare capăt de sat și la mijlocul satului; în altele, își „ardeau sălașul”: scoteau în curte sau pe stradă paietele pe care dor-miseră cele două săptămîni, le dădeau foc și săreau peste ele (probabil rituri de purificare) etc în unele sate se mai păstrau obiceiuri care par a fi foarte vechi, ca cel de a „îneca vîtavul”. Acesta era luat pe sus și dus la fîntînă

BAZA DOCUMENTARĂ

17

sau la rîu, pentru a fi „înecat”. Scăpa de la „moarte” prin răscumpărare: bani dați de o fată, de obicei mîndra lui, pentru el.

Am cules — împreună cu soția mea (Paula Herseni) — în cadrul cetelor de feciori, 400 de colinde

(toate cîte se foloseau), dintre care unele se găseau, în diferite variante, în mai multe sate din Țara Olului. Fiecare ceată avea un anumit număr de colinde, folosite strict ceremonial, din care cauză se înlocuiau foarte greu cu altele. Din pricina vechimii unora, dar mai ales pentru că se cântau repede, pe două partide (din care a doua începea înainte de a fi sfîrșit prima) și uneori prescurtate în chip simțitor (numai primele strofe), multe colinde prezentau un caracter fragmentar, și numeroase cuvinte erau stîlcite sau lipsite de înțeles.

Conținutul colindelor era foarte variat, și numai unele din ele se refereau la nașterea lui Isus, sărbătorită de Crăciun. Multe dintre ele (pentru etnografie și folcloristică desigur cele mai interesante) nu aveau nici o legătură cu creștinismul. Un rezumat al lor este imposibil de făcut, totuși unele merită să fie semnalate în chip deosebit.

În cîteva din colindele cu vădit caracter arhaic — o arată cuvintele vechi, care nu mai erau uzitate în limba vie, unele rotacizante — apare un prunc părăsit de mamă, cu leagănul agățat de un brad, sus la munte, pe care-1 crește natura: îl leagănă vîntul, îl spală ploaia, îl hrănește pămîntul etc.

În altă colindă apare un bour (bohor) purtînd în coarne un leagăn de mătase în care e așezată o femeie tînără, probabil mireasă, care coase și cîntă „de dorul părinților și al fraților”.

Apar vînători călări, care au prins, undeva departe, ca în basme, leul viu și-1 iaduc legat, ca pe un cîine, alături de cal, spre fala părinților și admirația satului. Alțiiucid cerbul cel mîndru, cerbul „minunat” din pădure, pentru a-și acoperi casele cu pielea, pentru a face din carne ospățul de nuntă, pentru a face din oase undrele etc. Alți vînători urmăresc o ciută sau căprioară; aceștia, pînă la urmă, se dovedesc a fi peșitori care vin să peștească fata gazdei.

În multe colinde e vorba de fete de măritat, de petit, de nuntă etc. În regiune, cele mai multe nunți se făceau în „dulcele Crăciunului”, deci între Crăciun și postul Paștelui, încît colindele acestea apăreau ca urări de căsătorie pentru cei care se găseau în vîrsta aceea (mai ales că li se amintea direct numele). În unele colinde se bat doi vulturi suri pentru un fulg de aur sau doi bouri pentru o cunună; doi voinici cu cai negri și „surlile de lemn de brad”, care se dovedesc pînă la urmă a fi „frați buni”.

2 — Forme străvechi de cultură poporană românească

x18

TRAIAN HERSENT

În colindele cu caracter religios se deschide cerul și Dumnezeu coboară pe scară de mătase între oameni, ca să binecuvînteze câmpurile și turmele; în altele Dumnezeu apare ca un om tînăr, frumos împodobit, care face parte din ceată sau e mai mare peste ea, iar colindătorii apar ca o suită a acestui Dumnezeu tînăr, ca „junii lui Crăciun”, ca „sfinții lui Crăciun”.

Cetele de feciori, așa cum le-am prezentat, începuseră, chiar la data aceea, să fie mai mult de domeniul trecutului. Ele prezentau numeroase aspecte noi, transformări fundamentale, și în multe sate erau pe punctul de dispariție. Pretutindeni ele își pierduseră înțelesul arhaic, care nu mai putea fi decît presupus, reconstituit cu aproximație, în schimb aveau numeroase înțelesuri vii, de actualitate, care merită o egală atenție din partea cercetătorului interesat de cultura noastră sătască.

Cetele desfășurau, între cele două războaie mondiale, mai mult un ceremonial cu caracter social: urări de sărbători, cîntece, dansuri, petreceri, mese. Colindele și cîntecele ceremoniale începuseră să fie înlocuite cu „romanțe” și „serenade”. Borița se făcea tot mai rar, pentru că își pierduse înțelesul.

Darurile se reduceau din ce în ce mai mult la bani, iar locul gazdei îl luase căminul cultural.

Încă din veacul al XIX-lea — cum vom vedea pe larg — s-au ivit unele schimbări importante în viața cetelor. Autoritățile administrative au căutat să le reglementeze, să le transforme în societăți permanente ale tineretului postșcolar, cu statute, comitete, supravegherea și îndrumarea din partea conducerii comunale. După primul război mondial acțiunea bisericii împotriva cetelor a fost intensificată, încît multe s-au transformat, sub influența ei, în „societăți de tineret”, pe principii organizatorice și culturale mai înaintate. Căminele și casele culturale au acționat în aceeași direcție, preluînd opera bisericii și ducînd-o mai departe, încît după primul război mondial cetele de feciori au intrat în disoluție, cu tendința de a fi înlocuite, mai mult sau mai puțin complet, prin societăți culturale de un tip nou.

j Dacă cetele s-au mai păstrat încă multă vreme, peste vechile cre-di&fee care le-au generat, dar care, în cea mai mare parte a lor, au dispărut demult, este din pricina necesității satului de a întrebuița într-un fel mulțumitor timpul liber oferit de sărbătorile de iarnă, mai ales pentru tineretul de vîrstă maritală, pe punctul de a trece în rîndul celor căsătoriți și deci de a-și lua rămas bun de la petrecerile acestei vîrste. Cu prilejul Crăciunului, fetele de măritat își expuneau ca într-o vitrină, în camerele în care erau primiți feciorii,

BAZA DOCUMENTARĂ

19

întreaga „zestre” confecționată de mîna lor, iar în zilele următoare, la joc și la petreceri, tineretul pune la cale, cu concursul discret al părinților și al rudelor, căsătoriile pentru sezonul care se deschidea.

Indiferent însă de aceste aranjamente matrimoniale, tineretul și toți cei care erau legați de el sprijineau obiceiurile oare asigurau petrecerile specifice acestei perioade a vieții: întrunirile, dansul, cântecul, veselie. De aceea, nu e de mirare că vechile obiceiuri dispăreau unul după altul, pe măsură ce apăreau în sat alte instituții, de tip modern, care îndeplinesc în alt chip aceleași funcțiuni (căminul cultural, sala de dans, teatrul, corul etc.). Viața satelor se „moderniza” de pe atunci, spre folosul incontestabil al ei. În afară de activitatea desfășurată zi de zi de către cele 68 de cete de feciori din Țara Oltului în intervalul de la 6 decembrie până la 7 ianuarie, s-a înregistrat și activitatea cetelor peste an acolo unde ele se păstrau și după sărbătorile de iarnă. În acest caz rămâneau în funcțiune numai cei doi vata vi, vătavul mare și vătavul mic, oare aveau în grija lor dansurile tineretului în duminici și sărbători (ei angajau lăutarii și încasau taxele de la jucători), în unele sate vătavul răspundea față de autorități de disciplina în rândul feciorilor. Aceștia se mai îmbătau, se mai băteau, mai făceau scandaluri: vătavul avea datoria să intervină și să restabilească ordinea. Tot vătavul asigura rânduiala în șezătorile de fete. Unde se strîngeau fetele pentru tors veneau de regulă și feciori, de aici nevoia de a supraveghea manifestările lor, ca să nu degenereze în necuviințe sau scandaluri. Mai veneau prin șezători și feciori din alte sate, care stîrneau gelozia celor localnici: ei nu scăpau de efectul acestora decât dacă se puneau sub ocrotirea vătavului sau, în lipsa acestuia, a unui fecior mai răsărit din sat.

În partea de est a Țării Oltului exista obiceiul numit „plugarul”, înregistrat și în alte părți: bărbatul care a ieșit cel dinții în primăvară la arat era dus pe grapă, cu mare alai, în ziua a doua de Paști, la rîu, împodobit cu holdă verde, și aruncat în apă etc. În unele sate acestui plugar efectiv, la diata cercetărilor noastre, i se substituise vătavul, ca un simplu personaj ceremonial, chiar dacă n-a ieșit el primul cu plugul la cîmp.

În alte sate, vătavul preluase asupra lui, împreună cu alți feciori, obiceiul „baba roata”, practicat la lăsatul postului de Paști. Se dădea drumul la o roată de car înfășurată cu paie, de pe un deal, după ce i se da foc, seara tîrziu, pe întuneric, și se strigau tot felul de batjocuri la adresa fetelor care nu s-au măritat și a femeilor cu

20

TRAIAN HERSENI

moravuri îndoielnice. Din pricina aceasta obiceiul se chema și „strigare peste sat”<sup>6</sup>.

Cetele preluaseră și alte obiceiuri, care au fost înregistrate și de noi, după caz. Acestea reprezintă variante locale de interes secundar pentru problema propriu-zisă a cetelor de feciori. Sînt interesante în această privință unele rămășițe și informații care lasă să se bănuiască vechi legături între cetele de feciori și cetele de călușari, problemă asupra căreia vom reveni pe larg.

În afară de materialul propriu, care se ridică la 800 pagini dactilografiate, de unde greutatea de a-1 publica integral, am avut în vedere și materialul altor cercetători, în măsura în care ne-a fost accesibil. Îl vom trece și pe acesta în revistă.

Vechii noștri etnografi și folcloriști — în frunte cu S. FI. Marian, — își luaseră obiceiul de a cuprinde în lucrările lor, pe lângă materialul propriu, numeroase date culese și publicate de alții, împrăștiate în reviste și ziare (sau în cărți vechi și rare), mai puțin accesibile cititorilor și chiar cercetătorilor de specialitate<sup>2</sup>. Procedeu era util. Cu vremea însă, el a devenit impracticabil, pentru că, sporind culegerile și comentariile, ar fi însemnat să se facă din fiecare lucrare etnografică sau folcloristică, uriașe colecții de fapte (cor-pus-uri) absolut necesare ca atare, dar fără rost în lucrările cu alt profil. A rămas bineînțeles, obligația unor prezentări bibliografice (cel puțin a celei efectiv folosite) și istoriografice (pentru îndadrarea în istoria problemei). Există totuși situații în care nu ne putem mîrgini la atît, de exemplu atunci cînd materialul propriu este fragmentar (nu numai zonal, ci și istoric), încît cere, prin însăși natura lui, o completare cu cercetările altora.

Cetele de feciori, cu întreg complexul arheologic, antropologic, sociologic, psihologic, etnografic și folcloristic legat de ele, desfășu-rîndu-se — după cum am văzut — între Crăciun și Bobotează, se încadrează științific, ca un capitol special în literatura mare a sărbătorilor de iarnă, eventual a sărbătorilor de peste an, a calendarului popular festiv. În acest cadru, literatura problemei este foarte întinsă, în așa măsură încît se poate afirma că un singur om — presupunînd că ar dori să o citească toată, neselectiv — ar trebui să-i dedice partea cea mai mare a vieții și poate nici atunci n-ar izbuti (ne referim la literatura mondială, nu numai la cea românească). Din fericire, există în știință numeroase mijloace (ghiduri, antologii, dicționare, bibliografii, enciclopedii, istoriografii etc.) care indică în chip autorizat lucrările fundamentale care trebuie neapărat consultate pentru tratarea unei teme<sup>3</sup>. La noi însă, pînă de curînd, ase-

BAZĂ DOCUMENTARĂ

21

menea mijloace n-au existat decît pentru perioada de la 1930 încoace, — cuprinsă în lucrările bibliografice, sistematic și temeinic întreprinse, ale lui Ion Mușlea<sup>4</sup> — cu un caracter pur descriptiv. Pentru perioadele mai vechi există cîteva lucrări parțiale (pe teme, perioade, autori, publicații), utile,



dar oare — fiind incomplete ■ — nu pot rezolva problema. Publicațiile bibliografice recente ale lui A. Fochi și colaboratorii, excelente, nu apăruseră încă în perioada cercetării noastre. Dealtfel, nici ele nu cuprind, deocamdată, întreaga perioadă care ne interesează.<sup>5</sup> Singura încercare de a cuprinde istoriografie și bibliografie întreaga desfășurare a etnografiei și folcloristicii românești — datorată lui Romul Vuia și unui grup de colaboratori — este și ea, prin unele indicații bibliografice greșite, dar mai ales prin numeroase lipsuri, nu numai de lucrări, ci și de autori, nesatisfăcătoare.<sup>6</sup> Celelalte încercări de ansamblu nici nu merită să fie amintite.<sup>7</sup> Deci nu ne-a rămas decât să ne facem singuri bibliografia și singuri să decidem ce este de folos din cuprinsul ei pentru lămurirea problemei noastre. Operația aceasta — dorind să fie cât mai utilă cu puțină — ne-a luat mult timp. Despre sărbătorile de iarnă la români — care ne interesează în primul rând — dar mai ales despre elemente izolate care țin de acestea (colinde, practici, credințe, superstiții, legende, măști etc.) s-a scris foarte mult: de la nenumăratele culegeri (uneori câte o singură colindă sau câteva credințe și practici prin tot felul de gazete și calendare), pînă la cele câteva lucrări de sinteză — unele valoroase —, asupra cărora ne vom opri mai pe larg în capitolul următor (II). Dacă am lua în considerare toate materialele (majoritatea lipsite de valoare științifică) am risca să transformăm comentariul nostru într-o lucrare de bibliografie. De aceea nu vom aminti aceste lucrări decât în măsura folosirii lor efective în interpretarea materialului propriu, pentru comparații, întregiri, lămuriri de detaliu. Aici ne oprim numai asupra scrierilor privitoare la cetele de feciori (indiferent de numirile locale), dar și asupra acestora numai în măsura în care completează într-un chip sau altul culegerea noastră și deci ajută la o interpretare mai justă a ei. Cel mai de seamă bibliograf al folclorului românesc, Ion Mușlea, se credea îndreptățit să scrie, în 1930: „Literatura asupra întovăririi feciorilor români e foarte săracă”.<sup>8</sup> De atunci situația s-a mai schimbat, dar nu într-un atît încît să se poată spune că a devenit „foarte bogată”.

. Pentru materialele aflate în circulație înainte de primul război mondial există indicații și chiar reproduceri de texte în lucrările

22

#### TRAI AN HERSENI

lui S. FI. Marian (în general foarte bune) și ale lui Tudor Pamfile (mai puțin bune) despre Sărbătorile la români, în care se găsesc și unele documente de interes pentru problema cetele de feciori.<sup>9</sup> De amintit mai ales volumul despre Crăciun, întocmit de Tudor Pamfile (1914). În cap. XII, intitulat, „Capra, turca, brezaia”, se găsesc texte reproduse din culegeri anterioare, despre cete de feciori, unele chiar din Țam Oltului, dar, din păcate, cu indicații bibliografice incomplete, uneori chiar greșite.<sup>10</sup> Incit nu dispensează — cu tot caracterul documentar (crestomație) al lucrării — de obligația de a recurge din nou la izvoare, lia textele originale, ceea ce, în fond, înseamnă a face muncă dublă. Dacă acest gen de lucrări nu ar publica și materiale proprii sau comunicări primite direct, care nu se găsesc în altă parte, ar fi fost mai simplu să ne lipsim de ele.

În colecția amintită, Sărbătorile la români, se găsesc în ceea ce privește problema noastră și alte nepotriviri, două din ele trebuie neapărat amintite.

Colecția aceasta, inițiată de S. FI. Marian, ia ca punct de plecare ziua de 1 ianuarie, deci începutul anului oficial care, după cum se știe, nu coincide cu cel popular.<sup>11</sup> Încît se taie în două, cu totul arbitrar, sărbătorile de iarnă, care se desfășoară pe întreg cuprinsul țării de la 24 decembrie (ajunul Crăciunului) pînă la 7 ianuarie, sf. Ion. Așa se face că o parte din aceste sărbători (sfîrșitul lor) se găsește în primul volum al colecției, întocmit de Marian, iar cealaltă parte (adică începutul lor) se găsește în ultimul volum, întocmit, după moartea inițiatorului, de Tudor Pamfile, ceea ce nicidecum n-a fost în avantajul lucrării. Surprinzător este faptul că nepotrivirea aceasta se datorește tocmai lui Marian, care este unul din cei mai buni cunoscători ai calendarului poporan românesc.<sup>12</sup>

Revenindu-i lui Tudor Pamfile volumul despre Crăciun, acesta săvîrșește o nouă inadvertență (probabil sub influența lui T. Bu-rada)<sup>13</sup>, înoadrînd arbitrar, din punct de vedere strict factologic, cetele de feciori în capitolul intitulat „Capra, turca, brezaia”, pe baza unor intuiții care, chiar dacă sînt juste, depășesc faptele propriu-zise. Există cete de feciori fără nici una din aceste măști, precum și măști fără cete organizate, desprinse pînă și de sărbătorile de iarnă (legate de șezătorile de fete, de lăsatul secului, de diferite prilejuri de boală, priveghiuri etc). Indiferent cum se va rezolva problema legăturilor dintre cetele de feciori și măști, ea pretinde o cercetare specială și foarte nuanțată. În nici un caz soluția nu este de ordin factologic, ci de ordin interpretativ, pentru că faptele, cel puțin așa cum s-au

#### BAZA DOCUMENTARĂ

23

păstrat la noi, arată o mare varietate funcțională a măștilor. E destul să amintim că un cercetător atît de bine informat ca Ion Mușlea a putut afirma, cu mult după apariția colecției despre care tratăm, că „cete organizate de feciori”, după cît are cunoștință, „nu există decît la românii din Ardeal”<sup>14</sup>, deci exclude Muntenia și Moldova. Dacă brezaia, turca și capra, atestate aproape peste tot în vechea țară, s-ar fi legat de cetele de feciori, cu frecvența turcei transilvănene, problema aceasta nu s-ar mai fi ivit. Cetele de

feciori ar fi fost considerate de toți cercetătorii ca un fapt universal românesc incontestabil. Relevăm aceste nepotriviri fără nici un gând de a deprecia munca înaintașilor noștri, care rămîne cu toate acesteia foarte valoroasă<sup>15</sup>, ci pentru că ne dă prilejul să punem în lumină un adevăr metodologic de cea mai mare însemnătate. O culegere de teren greșită sau incompletă, ca și colecțiile ulterioare de texte arbitrar alcătuite, sînt surse de eroare pentru întreaga știință, nevoită, din această cauză, să pună sau să rezolve în chip fals probleme care, altfel, nu s-ar fi pus sau și-ar fi aflat cu totul alte dezlegări. Prin urmare, dacă ținem seama exclusiv de datele terenului, literatura privitoare la brezaie, capră, turcă și celelalte măști de la noi nu este identică cu literatura cetelor de feciori. Măștile aparțies independent de cete, după cum acestea nu sînt însușite", nici chiar pe un teritoriu mic ca Țara Oltului, totdeauna de vreo mască. -^

Urmînd linia faptelor, singura care ne interesează în capitolul de față, același lucru este valabil și pentru raportul dintre colinde și cete. Există cete care nu colindă (în înțelesul că nu cîntă colinde), după cum există colinde (partea cea mai mare a lor din cîte sînt cunoscute), care sînt cîntate exclusiv sau în egală măsură de alte cete, cum sînt (mai ales) cetele de copii, dar și cetele de bărbați însurați (ca „băbarii” din Țara Oltului), cete feminine (mai rar) sau (tot atît de des) de colindători singuratici.

Amintim și faptul, indiferent de valoarea lui pentru interpretare, că nici cetele de feciori, nici colindele — la fel cu măștile — nu se leagă neapărat de sărbătorile Crăciunului. Există colinde de Anul nou (sf. Vasile), de Bobotează și chiar de Paști<sup>16</sup>, după cum există cete organizate de feciori cu prilejul altor sărbători sau obiceiuri, ca junii din Brașov (la Paști), cucii (la lăsatul de sec), plugarul (tot la Paști) și fără îndoială călușarii (mai ales la Rusalii) etc. — înrudite sau neînrudite între ele.

Analiza noastră bibliografică urmărește în primul rînd problema cetelor de feciori de tipul celor din Țara; Oltului, care constituie baza

24

#### TRAI AN HEKSENI

documentară principală a acestei cărți, urmînd să stabilim în decursul interpretării materialului dacă este sau nu cazul de a extinde cercetările și asupra celorlalte fenomene amintite (colinde, măști, junii, călușarii etc), cu toate că deseori factologic ele depășesc înregistrările noastre, făcute, din considerații metodologice, într-un teren și o problemă precis delimitate.

Începem, cum e firesc, chiar cu scrierile care se referă la cete de feciori din Țara Oltului. Există, dintr-o perioadă mult mai veche decît cercetarea noastră de teren, trei relatări mai importante, toate de la sfîrșitul sec. XIX sau începutul sec. XX — care ne permit să comparăm datele noastre cu ce a fost atunci și deci să stabilim ce s-a petrecut cu ele în decurs de aproximativ o jumătate de veac.

Aceste scrieri privesc cetele din satele Porcești, Cîrța și Persani, adică din trei puncte diferite, toate trei de margine ale Țării Oltului, un sat de la intrarea Oltului în Carpați (chiar lîngă Turnu-Roșu) spre vest, unul dintre satele nordice, de pe Olt, și un sat tocmai din partea estică, spre Munții Persani, care despart Țara Oltului de Țara Bîrsei. Ne lipsesc date bibliografice (din cele cunoscute de noi) despre satele centrale, dinspre munte (sud), dar am putut împlini această lipsă prin unele amintiri personale, din anii copilăriei (satul natal Iași și satele vecine Săvăstreni și Netot). Deci vom putea trece de la simpla analiză bibliografică la analiza istorică a materialului (aproximativ 50 de ani de evoluție a fenomenului).

Cea mai veche dintre informații privește ceata de feciori din Persani și datează din 1894 (dăm data publicării, nu a cercetării): G. I. Pitiș, Turca din Persani (în „Revista nouă”, București, an. VI, nr. 8—9, p. 344—346). A doua, în ordine cronologică, se referă la ceata din Cîrța: Crăciunul și Bobotează la sate, semnată cu pseudonimul Amadeus (în „Familia”, an. XXXIX, Oradea Miare, 1903, p. 580—583). Ultima, despre ceata din Porcești și împrejurimi, a apărut în 1909 și se datorește lui Teodor Burada: Priveliști și datini strămoșești. VIII. Capra sau Turca (în „Arhiva”, an. XX, nr. 7—8, Iași, 1909), republicată de același în Istoria teatrului în Moldova, voi. I, Iași, 1915 (Partea I, Priveliști, datini, jocuri și petreceri populare, la p. 59—61). (Folosim acest ultim text).

Ar trebui, pentru a respecta regulile unei comparații absolut obiective, să republicăm aceste texte, împreună cu ale noastre, pe două coloane, temă de temă, motiv de motiv, în paralel; dar deosebirile sînt de cele mai multe ori prea mici, ca să merite această cheltuială de spațiu tipografic. Nu recurgem deci la această tehnică

---

#### BAZA DOCUMENTARĂ

25

decît în mod cu totul excepțional. Obişnuit ne mărginim la simpla semnalare a deosebirilor mai importante.

G. I. Pitiș a înregistrat aproape cuvînt de cuvînt spusele informatorului (sau informatorilor), cum am procedat și noi, în urmă, intervenind doar la nevoie și numai pentru a le face mai clare.<sup>17</sup> Deosebirile sînt cu atît mai ușor de sesizat. Acestea sînt de două categorii: unele care privesc întreaga înregistrare

făcută de noi, altele numai situația în anii 1930—1938. La Persani, la data cercetării noastre, ceata de feciori (cu numele ei local: turca) era în plină disoluție sau cel puțin în criza unei restructurări, în sens de „urbanizare” sau „modernizare”, proces asupra căruia vom reveni pe larg. Informatorii erau perfect conștienți de aceste schimbări, petrecute nu numai sub ochii lor, dar în mare paonte și cu contribuția lor (voită sau nevoită), încât ne-au dat informații duble: despre ceea ce a fost până de curând și despre ceea ce s-a petrecut pe urmă sau este în curs de a se întâmpla. Față de primele informații, cele culese de Pitiș prezintă diferențe mai mici; față de ultimele, foarte mari. Mai precis: cercetarea noastră s-a desfășurat într-un moment de rupere a tradiției, încât deosebirile între ce a fost cu 2—3 ani înainte și ce a devenit turca în acest scurt răstimp, amîndouă situațiile înregistrate fidel de noi, sînt mai mari decît deosebirile dintre primele forme înfățișate de noi și cele aflate și comunicate cu ani înainte de G. I. Pitiș. Constatarea este semnificativă: avem de-a face cu o transformare bruscă, de tip calitativ, nu cu o transformare lentă, de tip acumulativ.

Nu insistăm asupra deosebirilor dintre formele noi ale turcei și cele înregistrate de Pitiș, pentru că ne-ar duce la o problemă mai vastă, pe care va trebui să o dezbatem oricum, chiar și numai pe baza materialului propriu, dar trebuie să ne oprim puțin asupra deosebirilor apărute în cadrul transformărilor lente, între formele considerate, atît de informatorii săi, cit și de ai noștri, ca vechi, bătrînești (adică tradiționale).

Termenul de turcă nu numai pentru mască, dar și pentru ceată și obiceiurile legate de ea, s-a păstrat, dar alături de el a apărut unul nou, cel de societate, menit să-1 înlocuiască (mai curînd sau mai tîrziu). Pe la sfîrșitul veacului trecut se spunea, pare-se curent: a se ridica vătav (expresie materială a ierarhiei), pe lingă a se pune (amîndouă expresiile fiind înregistrate de Pitiș). De atunci s-a răspîndit

TRAIAN HERSENI

termenul de a alege vătav, care nu este o schimbare pur verbală, ci una procedurală. La Persani, în 1894, vătavul nu se alegea prin voturi, ca în 1938, ci era desemnat prin licitație: „care va da mai mult”. Informatorul lui Pitiș folosește și termenul alegere chiar pentru vătav, în subsidiar, dar și pentru celelalte funcții și chiar pentru gazdă; deci nu e vorba de alegere pe bază de vot, cel puțin ca procedură normală, ci de termenul țărănesc obișnuit de a alege pe cineva sau ceva dintr-o mulțime (a alege grîul, oile, lemnele etc), adică a-1 scoate dintre ceilalți, a-1 selecta, fără a indica procedeul. Oricum ajungea însă cineva vătav, cîntea acestora îl costa: „cinci litri de rachiu” atunci, 10 litri de vin spre zilele noastre.

Pe lingă vătav, găsim și la Pitiș un căpitan și un colcer; de atunci s-a adăugat însă un secretar „care ține seama banilor”. Gazda era și ea, căci fără ea nu se putea face gospodăria comună, de tip tradițional. Se pare că șezătoarea de fete (această ceată de muncă și distracție a tineretului de sex feminin) juca un rol mai important atunci: acolo se strîngeau podoabele (cîrpe și bete) necesare pentru turcă (mască), după ce feciorii mergeau cu lăutarul și făceau joc. (Dar pentru dar, ca să nu spunem: do ut des).

De asemenea, autoritățile comunale, „popa”, „ghirăul” și „nota-reșul”, aveau ceva mai mult de spus în treburile ceteei: ele dădeau „slobozenia”, preluată mai tîrziu de pretură și chiar de prefectură (județeană). Probabil că opoziție mai mare găseau la autoritățile administrative (pentru motive de ordine), dar informatorul lui Pitiș accentua ca ceva „nou” faptul că: „acuma au început să nu prea lase cu turca nici popa, că zice că-i chipul dracului și cîte unii pe turcaș nici nu vrea să-1 cuminice cîtăva vreme” (p. 344). Informatorul nu avea de unde să știe că lupta bisericii împotriva acestui „chip de drac”, care este biata turcă, este tot atît de veche ca și creștinismul, dar e posibil ca la Persani, pentru generațiile de atunci, să fi fost ceva neobișnuit (chestiune de preot, de dispoziții ierarhice, de curente culturale și teologice etc). Un lucru este sigur: în 1938 turca (în sens de obicei) nu mai avea împotriva ei biserica, ceea ce a putut înfrunta cîteva veacuri, mereu biruitoare, ci o realitate pe acest plan mult mai puternică, satul însuși, copt pentru alte forme de viață, în care turca își pierdea semnificația ei bătrînă și devenea un lucru de lepădat. A început „să se lase moda jos”.

Turca propriu-zisă (masca) era neschimbată (deosebirile din texte sînt pur verbale, înfloriturile descrierilor făcute de informatori).

BAZA DOCUMENTARĂ

Faptul merită să fie subliniat: prin însăși natura ei, masca, odată fixată, ori se menține așa cum e, ori se părăsește de tot; o schimbare nu este exclusă, dar ține de factori care acționează într-un mod deosebit și care nu duc la acest rezultat decît cu totul excepțional.

Ceremonialul colindatului în mare era și el neschimbat, dar în amănunte nu mai era același. Colindele au avut aceeași soartă.

La intrarea feciorilor în casă, după ce au colindat ia fereastră, înainte se purta acest dialog: „Bună sară de Crăciun, bună sară de Crăciun, gazdelor, în ce voie vă aflați? — „In voia cea bună, cu dumneavoastră dimpreună” (p. 345). Acest obicei s-a pierdut.

Pentru băieți erau două colinde: una mică: „Ionică ochiși negri / Ciobănel la oi s-a dus / Și brînză ne-oa tot adus” — care s-a părăsit deodată cu preponderența tot mai evidentă a agriculturii față de păstorit, —

și una care s-a păstrat, dar cu unele deosebiri, care nu sînt lipsite de semnificație pentru înțelegerea vieții reale a colindelor cît și a fidelității culegerilor, încît merită să fie reproduse paralel:

Textul din 1894

„Ale Gheorghe slugă bună  
Slugă la crai s-o băgat  
Și la vînat 1-oa mînatu  
Cu ogarii amîndoi  
Și cu șoimii cu tos-trei  
Să vîneze-o căprioară  
Și-o vînat o ciutulină.”

(p.345)

Textul din 1938

A lui Gheorghe (X) sluga bună  
Hoi da lelo Domn din cer

(refren după fiecare vers) Slugă la crai s-o băgat  
Și la vînat l-o mînat  
Să-i vîneze o ciutulină  
Ciutulină-mpărătească  
De la Dumnezeu trimeasă. Să trăiască!

„Gheorghe”, ca prenume-tip pentru băieți, a rămas neschimbat. Colinda nouă față de cea veche are versuri în minus, altele în plus, fie pentru că unele s-au pierdut, iar altele s-au adăugat, fie pentru că există mai multe variante sau frînturi de variante, înregistrarea cărora este în funcție de informatori (ce anume știu aceștia); alți informatori ar putea înmulți deosebirile de amănunt. Ideea de bază a rămas însă aceeași: important e ca băiatul mic încă și nesigur de viață, în condițiile grele de altădată, să crească mare, cum se spune în colindă, să ajungă în stare să-și cîștige existența (să vîneze) și deci să se căsătorească. („Ciutulină” și aici, ca și în orațiile de nunită și în alte colinde, simbolizează mireasa).

28

TRAI AN HERSENI

Să punem în paralelă și colinda fetei (cele mai mici), care prezintă același fenomen:

1938

Mărioara (X) oichii negri

Hoi da lelo Domn din cer (refren)

Șade-n leagăn de mătase

Și sade și chindisește

Gulerel frățînă-său

Mai frumos drăguțu-so

Să trăiască!

1894

Bucurița ochi-și negri

Hoi d'aler lui Domn din cer (refr.)

Șade'n leagăn de mătase

Și coase și chindisește

Cu hir galbin împletește

Cămașe tătiniui-său

Și guler frățini-său

(ori)

Gulerel frățini-său

Prăporel tătini-său (p. 345).

Prenumele de Bucurița, frecvent odinioară, a devenit rar în Țara Oltului (ca și Bucur). Graiul a suferit și el modificări evidente prin școală, cultură de masă, armată, administrație românească, intensificarea legăturilor de tot felul cu orașul, orientarea economico-politică și culturală generală spre București (în loc de Budapesta) etc, cu o putere de influențare acceptată și deci mult mai eficientă. Refrenul, deși lipsit de sens actual („așa se zice”, „așa am apucat44), după ce a devenit din „Halleluia Domine”, cum a arătat D. Dan,19 „Alerui Doamne”, are tendința de a deveni „hoi44, „lei”, „lelo”, „lelui”, în loc de „Ier”, „lerui” etc, ca și „corinda”, devenită colindă, deci fenomen de derotacizare. Lăsăm aceasta în seama lingviștilor. Textul mai nou al colindei este mai sărac cu un vers decît cel vechi, iar unul este profund modificat: în loc de „tătîne44 este amintit „dră-guțu44, ceea ce contrazice moriavurile bătrînești pe care le-am apucat și noi. Aceasta înseamnă că tineretul din 1938 era mult mai liber încadrat în viața satului și față de generațiile părintești, decît cel din 1894. Sînt transformări profunde care se pot citi uneori dintr-un singur vers. Ideea de bază a rămas însă și aici nemodificată: important e ca fata măruntă și firavă să crească mare ( în Țara Oltului se mulțumea copiilor pentru salut sau pentru vreun serviciu cu un: „să crești mare”), să învețe muncile care îi revin în diviziunea socială a muncii și să se mărite.

Vom vedea în alt capitol că urarea aceasta, direct sau simbolic exprimată, ca băieții și fetele (copiii) gazdei să „se facă oameni44,

BAZA DOCUMENTARĂ

29

este unul din înțelesurile și rosturile statornice ale colindelor românești în general.

Vătavul purta și în 1894 glugă, în oare strîngea banii, dar mai purta,glugă cu un butoiăș cu rachiu în ea

(pentru a împrăști plosca vătavului) și căpitanul. În răstimp s-a înlocuit butoiul cu damigeana, care purtându-se mai ușor în mână, a eliminat și gluga acestuia. Darurile au rămas aceleași, ca și iapa oare le purta.

În relatarea lui Pitiș se găsesc mult mai multe amănunte despre jocul turcii și despre jocuri în general, fie că a insistat culegătorul, fie că le-a dat mai multă însemnătate informatorul. „Turcașu-i om fbătrîn, nu ficior, și joacă așa că tot bate-n pământ cu măciuca, se în-fcovoiaie așa și așa, și clănțenește și se duce de la ușă pînă la fundu căsii, așa-i jocii turcei” (p. 345). Așa am apucat-o și noi. Jocul acesta al turcei, cum vom vedea, a avut semnificația lui, încît merită să iie reținut.

În jocul obișnuit: „se bagă înfîi ficiorii de ocolesc de două ori Isinguri — ș-apoi cheamă fetele, și joacă roată cu ele ...” (p. 345). JEste jocul răspîndit în toată Țara Oltului.

’ ””Banii strînși din sat erau ai vătavului (în schimbul sumei licitate); în 1938 erau ai „societății”.

Despre „zoritul la sfinți” (onomastici) nu ni se spune nimic. Încilinăm să credem că nu-i prea vechi și că s-a introdus, sub influența orașului („serenade” etc.) și prin extinderea zoritului de Anul nou, deși în preajma primului război mondial el exista cu certitudine, cel puțin în unele din satele din Țara Oltului (mărturie personală).

Mai există și alte deosebiri, dar ele nu merită să fie amintite. Cele înfățișate indică îndeajuns prezența unui „schelet” sau unei „osaturi” a obiceiului, care are un caracter mai statornic și-1 caracterizează ca atare, de care se „lipsește” numeroase elemente de „umplutură”, care pot fi, dar pot și lipsi, fiind considerate ca secundare. Mai reproducem o singură informație culeasă de Pitiș, că „se face turcă peste tot în Țara Oltului, dar se zice că nici una nu-i așa de frumoasă ca cea din Cuciulata” (p. 344). Partea înfîi a informației probabil este inexactă, chiar și pentru perioada aceea; a doua e o chestiune de apreciere, foarte greu de controlat.

Culegătorul cetei de feciori din Cîrța anului 1903 (Amadeus), probabil că nu era un folclorist sau etnograf de specialitate, ci un „amator”. Deducem acest lucru din faptul că n-a cules obiceiul întreg (de exemplu nu reproduce nici o colindă), ci numai unele aspecte care i s-au părut lui, cu ochiul unui cărturar din alte părți, mai deosebite. În schimb, poate că tocmai din această cauză dă unele in-

30

#### TRAI AN HERSENI

formații care sînt foarte prețioase: „... Cînd sosește postul Crăciunului, feciorii își caută «gazdă». Se împart apoi în două părți, și în serile lungi de iarnă învață colindele. Și ciudat metod mai au. — Începe unul rîndul prim din colindă cu voce înaltă, însoțit apoi de ceilalți, d.e. «Colo susul mai din susul, Dlui Dne Dlui nostru». A sfîrșit refrenul, zic tot cu voce tare, dar recitativ șirul al doilea «Sus în poarta raiului», pe cînd partea a doua, pe la finea refrenului «Dlui nostru», cîntă tare versul al treilea și apoi tot tare, dar recitativ, zice al patrulea. Tactul încă e observat, dar numai, numai, începe vătavul, cînd e pe la jumătatea cuvîntului dintîi, începe al doilea, apoi așa mai departe. — Cum se începe de punctuos, așa se și sfîrșește, cu învălmășala lui «Dlui Dne Dlui nostru» toți deodată. — Totul nu e altceva decît un fel de mecanizare; nu găsești în ceata întregă un singur fecior în stare să-ți spună de rost colinda fără să n-o cînte ... Așa s-au îndătinat din moși-strămoși; altul le pricepe greu metoda și greu i-ar și dăscăli, iar ei se descălesc înșiși și se descălesc bine” (p. 580). Noi n-am urmărit felul în care învață feciorii colindele, dar probabil că descrierea aceasta este valabilă și pentru anii cînd am efectuat cercetarea. Adăugăm doar că în general nu poate fi vorba de învățarea textelor, care se învățau „din auzite” încă de copii (cum le-am învățat noi înșine, deși colinda cetei de feciori nu era și colindă de copii), ci de deprinderea co-lindării în colectiv, și anume pe două grupe. Colinda „Colo sus mai din sus” există și azi. Și un progres: aproape toți informatorii noștri au fost în stare să dicteze direct textele colindelor sau să le scrie, chiar dacă recurgeau, pentru control, la cîntee. Influența școlii și a armatei românești este vădită.

Mai marii cetei din Cîrța, în 1903, erau: un jude, un pristav, un cîșmar și doi pîrgari (măciucași). În 1938: un jude mare și un jude mic, un pîrgar mare și un pîrgar mic, un cîșmar. Deci a dispărut pristavul, înlocuit probabil de judele mic, apărut ulterior.

Alegerile se aseamănă, dar numai pînă la un punct. În 1938: vot secret, cu „țiduli” pentru fiecare „gradat” în parte. În 1903: „Aleg . . . jude și prin jude pe ceilalți. . . Interesante alegeri. Se candidează pentru jude trei, de comun cei care nu mai au nădejde de fecio-rit... Candidații ies apoi în tindă, iar cei rămași continuă alegerea prin votare... Judele ales e ridicat. . . pînă la grindă. . .” (p. 382). Ceilalți sînt aleși de jude, afară de cîșmar, ales tot de feciori.

„Urmează apoi formarea legilor; legi scrise de părintele, dar compuse de ei pe baza celor din anii trecuți... Să dau chiar copia fidelă:”

#### BAZA DOCUMENTARĂ



Reproducem aproape în întregime și noi acest document juridic din 1903 (adevărat statut de funcționare și comportare a cetei), pentru că la Cîrța n-a mai rămas din el decît foarte puțin, și nu l-am întâlnit într-o formă atît de elaborată nici în altă parte. El are următorul cuprins, cu acest titlu:

„Pravila noastră” (observațiile din paranteze aparțin lui Ama-deus).

- „1. Cine suduie (înjură) numele sfînt al Crăciunului, că-i sărbătoare mare și cinstită, plătește 1 zlot.
2. Cine suduie numele sf. al lui D-zeu, că e oprit prin porunca a doua, tot 1 zlot.
3. Cine suduie numele Prea-curatei Vergure, 50 de cr. (crucri).
4. De va sudui orice nume de sfînt, se globește tot cu 50 cr.
5. Care lipsește de la biserică în duminici și sărbători cît ține ceata noastră și noi nu-i socotim de bun prilejiu (împrejurarea) și dovada, se pedepsește tot cu 50 de cr. (Aici se ține și vecernia).
6. Judele e mai mare peste noi toți, de el trebuie să asculte toți, cari n-asoultă înțîi și a doua oară, cînd îi spune a treia oară, îi poate da drumul din ceată judele, că are putere.
7. Judele poruncește pristavului, cîșmamlui și pîrgarilor; de-ar face ceva rău, tot el îl ia la răspăr; numai trebuie să lucreze după dreptate, că de aia-i jude și mai mare.
8. Judele are drept să aleagă pristav și pîrgari (doi) pe cine vrea el. (E cam despotică, cum se vede, puterea judelui).
9. Pristavul, pe care l-a ales judele, îi dator să se îngrijească să joace toate fetele, că n-or plăti și să nu joace.
10. Tot fecioru trebuie să joace din două jocuri unu, dacă-i jucător; de nu joacă, plătește înțîi 10 cr., a doua oară 20 or., a treia oară se leapădă de ceată, că nu vrea să asculte (asta e cea mai mare rușine); care nu-i jucător, plătește totdeauna 30; dară nici lui nu-i iertat să se depărteze de ceată și de joc, că i se dă drumul minteni (numaidecît).
11. Pristavul, cînd face țiganul semn (muzicantul) ... (e de însemnat că jocul de căpetenie e un fel de Ardeleană jucată în cerc, păreche cu păreche. Pînă la semnul dat de lăutar, joacă feciorii ei de ei o preumblare din Călușarul brașovenesc împreună cu figuri tot din același Căluș, dar metamorfozate în nenumărate chipuri. La semnul dat de lăutar, pristavul adună toate fetele, prinse una de alta de mîni de-a dreptul sau cu năfrâmi (marame), face așa cu ele două încungiururi, apoi le împarte la jucători pe rînd ... Prista-

32

TRAIAN HERȘENI

vul nu trebuie ... să dea la același fecior aceeași fată de două ori după olaltă în două jocuri. . .).

12. Judele își alege (la joc) pe cine vrea el, că are drept.. . Pristavul tot așa își ține pe cine vrea... Dacă or fi mai mulți jucători și cea de pe urmă fată trebuie să o dea, că nu-i bine să nu joace fecioru și să plătească la țigani... (Fetele cui le dă, trebuie să se ducă fără chip de cîrtire).
  13. Cîșmarul ales de noi în ziua a doua aduce băutură, tot măsurată, și trebuie să și-o însemne pe hîrtie, ca să poată da bine seama. De se va întîmpla să se îmbete pînă de trei ori, se dă afară nu numai din crîșmărit, fără și din ceată, ca nu-i vrednic.
  14. Fecioru care se îmbată și face lucruri urîte (ca de pildă, cade jos între oameni), judele de vrea îl poate scoate de tot din ceată, că necinstește pe ceilalți.
  15. Nu-i iertat să fie nici unul mînios laolaltă, ori să se batjocorească, că își ia pedeapsa ...
  16. Lucrul pîrgarilor e să adune banii de pe la fete și să facă ce le poruncește judele.
  17. Fiștecarea trebuie să dea cinste judelui la Anul nou 20 cr., ca să nu rămînă chiar de tot de pagubă, că sînt unii de beau mult și plătesc puțin și asta e rușine și nici nu-i bine așa.
  18. Ceata noastră ține de acum pînă a treia zi de Rusalii (sic) și numai în dumineci și cînd-s sărbători. Cu iscăliturile făcute de mîna noastră, ce-i pînă aici, întărim", (p. 582).
- Culegătorul adaugă că, deși în „pravilă” nu se spune nimic despre răspunderea judelui: „de greșește cumva, ceata întreață îl pedepsește și apoi pedeapsa lui e tot îndoită” (p. 582). În explicarea punctului 17 aflăm că „în ziua de Anul nou (judele) trebuie să ospăteze la el acasă pe toți feciorii și la el rămîn pînă seara...” (p. 583). Obiceiul s-a păstrat, dar în ajun de Anul nou și numai seara, ceea ce, firește, costă mai puțin.

Pravila feciorilor din Cîrța ne va preocupa mai pe larg în alt capitol; aici avem de făcut doar cîteva observații.

Textul acesta este redactat cu concursul și sub influența preotului (deci a bisericii) și a celorlalte autorități satești, dar cuprinde și multe reguli obișnuielnice, eminate într-adevăr de la feciori și de la opinia satului. Cele de origine bisericască și administrativă, neacceptate de feciori decît sub presiunea preotului etc., care le putea interzice funcționarea, au fost complet părăsite pînă în 1938, răstimp în care raporturile cetei cu biserica și primăria s-au schimbat în favoarea celei din urmă. Așa s-a întîmplat cu punctele 1—4, 13.

BAZA DOCUMENTARĂ

33

14 etc. din pravila reproducă. Au dispărut și alte „prevederi”, deși par a fi fost de drept obișnuielnic, ca: legământul pînă la Rusalii (punctul 18) sau dreptul judeului de a desemna pe ceilalți „gradați”, de a juca cu cine vrea, fără nici o restricție, de a primi bani pentru ospățul pe care-1 dă etc. Adică ceea ce i se părea culegătorului în 1903 „putere despotică” a judeului, li s-a părut, cu vremea, și feciorilor, desigur și sub influența democratizării vieții social-politice în general, încît au început să o restrîngă în favoarea lor. Dar dacă s-au părăsit unele reguli, fiind străine de concepția reală a cetei sau devenind străine prin pătrunderea ideilor democrat liberale la sate (mai ales după Unire), în schimb s-au dezvoltat și completat altele, care privesc raporturile dintre cetași sau dintre cetași și fete etc. Așa-zisele obiceiuri populare sînt în realitate fenomene vii, în continuă transformare și readaptare, nu simple „supraviețuiri”.

Vom vedea mai la vale că originea reglementării scrise a cetelor de feciori din Țara Oltului, despre care se păstrează urme destule pînă azi, se datorește unei inițiative administrative, în special lui I. Codru Drăgușanu, care a întocmit un „Regulament vătășesc” model, pe cînd era vicecăpitan al districtului Făgăraș.

La 1903 exista la Cîrța un obicei, legat de ceată, despre care în 1938 n-am găsit nici o urmă. La Bobotează, ni se spune: „după sfințire, feciorii joacă pe mal (la vale) 2—3 jocuri. La sfîrșitul jocului al doilea, doi feciori înhață ... pe judele și voiesc să-1 arunce în vale. După obicei, o fată trebuie să-1 răscumpere. Și în adevăr, drăguța respectivului jude și începe tîrgul. Mai lasă unii, mai pun ceilalți, pînă ajunge de la o fele (0,5 kg) la 2 litri. Întăresc apoi legătura, drăguța se obligă să plătească și cu toate acestea tot îl aruncă. Purce-derea aceasta e botezul judeului. . .” (p. 583).

„Hora Bobotezei” din 1903, devenită „mușamaua” pînă în 1938, diferă și ea în unele privințe, deși se ținea tot în ziua de sf. Ioan, numită atunci „ziua horei”. „Rămîn casele aproape pustii, că s-adună tot satul la horă” (la care joacă bărbați și femei de toate vîrstele, luîndu-se de mînă). „Închid apoi cercul și încep propria horă. Fac figuri felurite, după puțină și iscusință ... Hora aceasta durează aproape două ore, e, așa zicînd, jocul din urmă, cheia ciclului de sărbători legate de Naștere”, (p. 583). În 1938 participa mai mult tineretul, se juca mai mult în lanț, de-a lungul străzilor, pentru a termina cu jocul obișnuit, perechi-perechi.

Ultimele două obiceiuri înregistrate în 1903, sub o formă mult mai completă, au fost probabil mai răspîndite, pentru că urme de ale lor am găsit și noi în cîteva sate din Țara Oltului. Deci constituie 3 — Forme străvechi de cultură poporană românească<sup>34</sup>

TRAIAN HERSENI

„cioburi” care ne ajută să reconstituim fața mai veche a cetelor de feciori și a obiceiurilor legate de ele, la fel cum reconstituie arheologii vasele sfărîmate.

Teodor Burada, preocupat de elementele teatrale în viața popo- / rană, s-a oprit în chip firesc asupra măștilor, încît a asimilat — în cazul acesta concret noi credem că în mod corect — cetele de feciori cu turca, cu afit mai mult că aceasta, cum am amintit, dă adeseori, cel puțin în Țara Oltului, dar și în alte multe părți, numele său obi- ^ceiului întreg, ceea ce nu poate fi lipsit de semnificație.

Burada precizează: „Cantemir descrie turca din Moldova pe la începutul secolului trecut (subl. noastră: T. H.) și eu cunosc Turca actuală din Transilvania, anume pe cea din Țara Oltului; ambele sînt identice”. (Istoria teatrului în Moldova, p. 59). Din textul acesta — deși apărut neschimbat în două publicații de la începutul sec. XX (1905 și 1915) — reiese că Burada a cunoscut și redactat Turca din Țara Oltului pe la sfîrșitul sec. XIX, poate a și publicat-o (fără să arate ulterior acest lucru). Faptul dă documentului o vechime și deci o valoare mai mare. Mai reiese din text că e vorba de o cunoaștere personală, directă și nu a unui singur sat (cum reiese clar și din descriere), ci a mai multor alte localități din Țara Oltului, deși nu amintește decît de Porcești. După turca pe care o descrie, se poate să fi fost și la Racovița, dar aceasta este o simplă presupunere. Pentru noi, este important faptul că e vorba de Porcești și satele din jur, deci de partea de vest a Țării Oltului.

„Cînd începe postul Crăciunului — scrie Burada — junii se strîng la un loc și se constituiesc, alegînd comitetul, care să decidă lucrurile: birău, doi vornici, doi juzi, doi pristavi și patru pîrgari; alegerea și responsabilitatea cărora ne indică în miniatură constituți-unea municipiului” (p. 59). Este de reținut termenul de juni, care este înfîlnit și în colinde („junii Crăciunului”, „junii lui Crăciun”) și care arată — la fel cu cel de ficior — vîrsta dintre copilărie și starea de om însurat (băbar). De reținut și observația că în general conducerea cetei se aseamănă cu cea comunală (primăria feciorilor, primăria satului, judele feciorilor, judele satului etc), care este justă. Unele funcții (ca juzii) în răstimp au dispărut. Burada înregistrează însă un fapt care în zilele noastre nu a mai lăsat nici o urmă în nici unul din satele cercetate: „Această adunare a junilor se numește toană, care cuvînt se aplică numai la această adunare” (p. 59); apoi adaugă: „Mi se pare că de aici își are originea locuțiunea: acest om are toane, adică nu poartă grijă de nimic, ci umblă dintr-un loc într-altul, pare că ar fi ca feciorii la Crăciun”

BAZA DOCUMENTARĂ

(p. 59 — subl. aparțin lui Burada). Nu știm dacă „locuțiunea” aceasta își are originea de la toana junilor (ceea ce ni se pare cel puțin îndoielnic), dar știm siguri că la juni toana nu înseamnă decât bute.<sup>20</sup> Cum în unele părți butea (butoiul) cu băutură a dat cetei numele de bute, tot așa în satele cercetate de Burada s-a numit ceata întreagă după toana (de la germ. Tonnie = butoi) cu rachiu sau virili Burada înregistrează și el, ca și contemporanii săi, puterea mare a birăului (vătavului) de feciori: „Birăul îngrijește de buna ordine și administrează; pedepsește pe cei ce se îmbată, fac bătaie sau nu merg la biserică, cu amendă, cu arest până la 12 ore sau, în cazul cel mai rău, cu excludere; pedepsește pe fetele care refuză mîna vreunui june, cînd le invită la joc, făcîndu-le admonițiuni sau oprindu-le de la joc pentru o zi sau două, sau și pînă la 5' săptămîni” (p. 59). Unele din aceste puteri s-au păstrat pînă la data cercetării.

Burada dă o descriere foarte amănunțită și exactă a turcei, care se deosebește foarte puțin de cea descrisă de noi. Notează folosirea veche — pe care am apucat-o și noi în anii copilăriei — ca „po-doabă” nu numai la căciuli, dar și în coarnele turcei, a „bucetelor de iederă și vîsc” (subl. noastră). Amintește de „două mahrame numite pinteni”, atîrnate de coarne etc, „pozițiunea (turcașului) e astfel că trunchiul corpului formează cu pămîntul linia paralelă, încît turca apare tocmai ca un cerb sau căprioară. — (Acesta) cu o mîna ridică și lasă piciorul turcei după tactul lăutei; ou cealaltă trage și lasă sfoara trasă prin falca inferioară, lovindu-le (sic) astfel unul de altul, tot după tact. — Turca în joc este în mijlocul horei. — Sunetul produs prin lovirea fălcilor se numește clănțănire, de unde se zice în unele locuri turcei și clanța, precum s-a numit în altele capra și căprioara, după aspectul ce prezintă” — (p. 60 — subl. lui Burada). Amănuntele acestea nu sînt lipsite de însemnătate. Ele explică denumirile diferențiate de la o regiune la alta sau chiar în cuprinsul aceleiași regiuni — în perioade în care sensul original probabil s-a pierdut — după impresia pe oare o lasă asupra oamenilor aceste măști. Turca nu era însă peste tot:

„în unele locuri — precizează Burada — cum de exemplu la Porcești, lîngă Turnul-Roșu, în loc de turcă se face un moș cu secera în mină, întocmai cum se reprezintă Saturn la cei vechi”. „Nu știm siguri dacă „moșul cu secera” a fost „în loc de turcă” și nici dacă are vreo legătură directă cu Saturn; constatăm numai că această mască a dispărut de la Porcești. Ea își păstrează însă însemnătatea

36  
TRAIAN HERSENI

pentru reconstituirea formelor trecute ale cetelor de feciori și ale sărbătorilor de iarnă.

T. Burada nu înregistrează obiceiul „înălțării cununelor” sau „eolinzilor” de la Porcești (găsit de noi), totuși nu credem că este nou, apărut de atunci încoace. În decurs de 40—50 de ani nu se poate ivi o asemenea schimbare fără să fie ținută minte de localnici și deci fără să o cunoască niciunul din informatorii noștri (nu direct, dar de la părinții lor). Nu înregistrează nici „băgatul feciorilor în joc”, care, prin natura lui, poate fi și vechi și nou, ceea ce rămîne să fie determinat.

Burada înregistrează în schimb un obicei părăsit mai tîrziu la Porcești, dar care a fost răspîndit, fără îndoială, după amintiri pe care le-am găsit mereu, în întreaga Țară a Oltului: „în ajunul Crăciunului, junii convin spre a fi împreună nedespărțiți pentru o săptămînă: mănîncă, beau, cîntă și joacă împreună” (p. 61). Mai mult ca sigur că și dormeau în comun. (Completarea e a noastră: T.H.).

În sfîrșit, Burada, combătînd pe Sulzer, asupra căruia vom reveni, face o apreciere cu caracter general, care este bazată pe realități neîndoielnice: „La noi junii nu primesc între dîșii pe cei înșurați decât cînd ies cu jocul afară, în mijlocul satului, și chiar atunci numai într-un loc anumit, ceea ce probează îndeșul că cei înșurați sînt numai tolerați; apoi chiar cînd ar lua parte înșurații n-ar însemna nimic alta, decât că jocurile au degenerat” (p. 61). Cetele de feciori din Țara Oltului sînt o dovadă sigură a existenței unor organizații legate exclusiv de clasa de vîrstă a bărbaților neînșurați (junii).

Burada mai amintește din vechea zonă Porcești și alte lucruri interesante.

La masa comună „toate fetele șed pe o parte, iar feciorii de alta, în fața fetelor” (p. 62).

„Unde sînt două turce (în satele mari), fiecare începe de la un cap de sat, și cînd se întîlnesc, se întrec jucătorii; turcașul învingător primește o coroană de iederă, pe care, ca semn de distincțiune, o poartă în coarne cît țin sărbătorile” (p. 61—62).

Turca în Transilvania se joacă „începînd din ajunul Crăciunului pînă în ajunul Crăciunului cel mic” (p. 58, vezi p. 62, special pentru Țara Oltului). Nici el, nici Pamfile (op. cit.) nu precizează care e „Crăciunul cel mic”; e vorba însă de Anul nou.<sup>22</sup>

Mai notăm constatarea că „uneori turca a fost oprită de admini-strațiune, dar nemulțumirea fu generală, sărbătorile fără turcă au fost adevărate zile de doliu” (p. 61). Un lucru este sigur, că cetele

BAZA DOCUMENTARĂ

37

de feciori din Ardeal au avut împotriva lor autoritățile administrative din motive de ordine; și numai în ce privește masca, autoritățile bisericești, din motive religioase. Nu o dată va trebui să subliniem extraordinara putere a obiceiului care ne preocupă, datorită faptului că acesta a ieșit mereu învingător



din lupta, în aparență inegală, cu cele două forțe uriașe ale trecutului: statul și biserica.

Se mai găsesc informații prețioase despre cete din Țara Oltului, care le completează pe ale noastre, în patru lucrări cu caracter mai general, asupra cărora va trebui să ne oprim, pentru a nu nesocoti, nimic din ceea ce ne poate ajuta în lămurirea problemei care constituie obiectul principal al lucrării de față:

a. Ion Mușlea: Obiceiul Junilor Brașoveni. Studiu de folclor (din „Lucrările Institutului de Geografie al Universității din Cluj” — extras — 1930; 74 p.);

b. Richard Wolfram (Wien): Altersklassen und Männerbünde in Rumänien (în „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien”. LXIV Bând, 1934, p. 112—128);

c. Traian German: Tovărășiile de Crăciun ale feciorilor români din Ardeal (extras din „Anuarul Arhivei de Folclor”, V, București, 1939, p. 57—77);

d. Gh. Focșă: Le village roumain pendant les fêtes religieuses d'hiver (în rev. „Zalmoxis”, III, 1940—1942, Paris și București, p. 60—102).

Lucrarea lui Ion Mușlea despre Obiceiul Junilor a mai fost amintită. Ce legătură e între ea și cetele de feciori? Una foarte importantă, întrucât autorul ei afirmă ca rezultate principale ale cercetărilor sale: „a) că obiceiul junilor are la bază ceata feciorilor din Scheii de altădată și că orice încercare de a-1 arăta ca un rest de organizație armată trebuie considerată ca fantezistă; b) că înfățișarea de astăzi a obiceiului se datorește condițiilor speciale în care au trăit românii din Schei, el prezentându-se ca rezultatul unui amestec de elemente eterogene: o tovărășie primitivă a feciorilor, pe care s-a grefat tripla influență a muntenilor, a sașilor și a bisericii” (p. 65).

Examinând noi înșine izvoarele și argumentele folosite în această lucrare, nu credem că se pot exclude complet unele influențe sud-dunărene (în cazul special al Brașovului) și nici toate legăturile cu „organizațiile armate”, care se găsesc cu certitudine la originea unora dintre asociațiile juvenile<sup>23</sup>, — dar socotim ca un rezultat bine întemeiat afirmația că obiceiul junilor își are obârșia într-o ceată de feciori băștinașă, de tip obișnuit, la fel cu cele din Țara

38

TRAIAN HERSENI

Oltului, pe care s-au grefat apoi cele 3—4 elemente amintite și altele care se vor mai descoperi. În orice caz, noi considerăm că Ion Mușlea a rezolvat esențialul. Ceea ce se va mai putea adăuga sînt chestiuni de amănunt sau de nuanță. De unde concluzia firească pentru cercetările viitoare, de a include în problema cetelor de feciori și obiceiul amintit al Junilor. Pe noi aici ne interesează deocamdată să întregim informațiile despre cetele de feciori din Țara Oltului, ca să asigurăm interpretărilor noastre o bază de fapte cît mai largă. Și în această privință lucrarea lui Ion Mușlea este foarte valoroasă pentru noi, deoarece cuprinde materiale proprii, obținute prin chestionare trimise în anii 1926—1929 și triate cu rigoarea specialistului.<sup>24</sup> (Mărturisim că dacă nu i-am cunoaște și informatorii, între care e și fostul nostru profesor de la Făgăraș Vaier Literat, el însuși un cercetător calificat, am avea mai puțină încredere, întrucît, în genere, nu putem manifesta decît rezerve pentru datele obținute prin corespondență. Recunoaștem însă că există excepții: depinde de chestionar, de cine-1 lansează, cui i se adresează și cum știe să controleze și să verifice materialele obținute).

„Dacă examinăm viața satelor românești din Ardeal, vom vedea că ... feciorii se întovărășesc. . . Din imediata apropiere a Brașovului, de la Dîrste, Codlea și Rîșnov, pe toată Țara Oltului, pe Tîrnave și pe Cîmpia Ardealului, apoi în jurul Năsăudului — acestea sînt ținuturile despre care avem pînă acum informații — toate satele românești cunosc o întovărășire a feciorilor în vederea petrecerii sărbătorilor ... Ea poartă nume foarte diferite . . . ceată, ceata feciorilor, strînsul feciorilor. . . ceata junilor sau ceata feciorilor juni (de ex. la Persani, Copăcel, Comăna de Sus, Breaza, Cîrța, Șinoia Nouă (jud. Făgăraș), la Săliște (jud. Sibiu), în Mintiul Român (jud. Bistrița), la Budiste (jud. Cluj), etc.) ... Pe la Năsăud ... (se numește) și bere, iar pe Tîrnave bute’ (p. 37).

„În unele părți ale Ardealului, feciorii își aleg la Paști un craiu și cîțiva crăișori sau judecători. . . Uneori craiul, care se întîmplă să fie feciorul ieșit cel dintîi la plug, este condus la rîu și aruncat în apă — rit de fructifica<re practicat și de feciorii din Țara Oltului sub numele de plugarul” (p. 38).

„Întovărășirile de feciori sînt cunoscute și de săcuii din Ardeal. . . Mult mai răspîndite și cunoscute. . . sînt acelea ale sașilor” (p. 38).

Din aceste cîteva rînduri sîntem informați suficient despre răs-pîndirea cetelor de feciori în cuprinsul Transilvaniei la români,

BAZA DOCUMENTARĂ

39

secui și sași. Vom reveni asupra diferitelor aspecte și amănunte oare ni se dau. Reținem aici includerea în problemă a obiceiurilor cunoscute sub numele de crai, plugar etc. — care nici în Țara Oltului nu sînt complet străine de cete și pot eventual lămuri unele aspecte ale acestora. Obiceiul plugarului l-am găsit în unele sate legate direct de ceată, în altele era independent, dar peste tot era o treabă a feciorilor. În ce privește ridicatul craiului, el a existat în mod cert și în Țara Oltului. Deținem în această privință o in-

formație de valoare, înregistrată de unul din colaboratorii noștri din acea vreme, Cornel Irimie, în 1939, la Arpașul de Sus de la Ion Iosif Dateș (69 ani, știa carte, fost colon), comunicată personal: „A fost așa un obicei cînd eram eu june băiat, că în tot anul îl prindea în simbăta Paștilor pe cel oare știam că are o țir de prindere și-1 ridica crai. Eu eram dus pe uliță sau în treaba mea și veneau 4—5 ficii și mă duceau acasă și mă dau la grindă, și eu trebuia să fac cînste. În ziua de Paști, trebuia să le duc diplă, și mama mea făcea mîncare și veneau ficii și fete, toți cu colac și carne, iar eu cumpăram beutură, vin, rachiu și la amiază ieșam între hotare, la cruce. Se juca între hotare, în toate zilele de Paști, după amiezele; jucau, mîncau și beau acolo. Veneau și cîrțișoreni, nu numai arpășeni. Am fost și eu crai, dar numai pîr la mine o mai fost obiceiul, după mine n-o mai fost nimeni, că era cheltuială mare. Cu mine s-o întîmplat așa, că am ieșit de acasă, nu m-am temut că or să vie chiar la mine. O vînt ficii pe uliță — șapte inși — m-au prins și m-au dus acasă, de m-au dat cu (fundul) de grindă. Dacă erai crai, aveai drept să le poruncești; ficii trebuia să te asculte. Eu eram mai mare, eu eram stăpîn peste toți; pînă în celălalt an, toți ascultau de mine, făceam regulă. Le ziceam: fiți de cînste, umblați sară, dar pîr la un timp; eram ca un jendar. Chiar așa era, veneau la mine jendarii ăi adevărați și ziceau că e ceva pricină în comună. Și dacă era, eu trebuia să le spun: uite așa și așa, că eu răspundeam de ficii”. Ridicatul vătavilor și răspunderile unora dintre ei, precum se poate vedea, erau foarte apropiate de ale crailor, ceea ce înseamnă că, fără a fi neapărat instituții de origine comună, ele s’au apropiat și completat cu vremea, încît vătavii cetelor au înlocuit pe crai, desființându-i sau mglobîndu-i.

Studiul lui Richard Wolfram este de remarcat, în ce privește problema noastră, mai puțin pentru material<sup>25</sup>, cît pentru legăturile pe care le face între diferite obiceiuri (unele înregistrate direct, cu foarte multă pricepere) și pentru impresiile și considerațiile per-

40

#### TRAIAN HERSENI

scoale, pe baza unei experiențe de teren de extensiune europeană. Wolfram consideră ca întemeiată apropierea junilor de cetele de feciori, făcută de Ion Mușlea, și încadrează el însuși, corect, călușarii în problema mare a asociațiilor bărbătești, socotindu-i în primul rînd ca „ein Männerbund” (club bărbătesc), ceea ce a neglijat Romul Vuia în studiul său închinat problemei<sup>26</sup>, din care ; cauză a ajuns, în chip inevitabil, la unele concluzii discutabile. Vom analiza această problemă în cap. II. Aici, pe planul strict al faptelor, notăm importanța pe care o acordă Richard Wolfram jocurilor (dansurilor), remarcînd și unele aspecte pe care noi, obișnuiți cu ele, nu le-am sesizat. După Wolfram, aît chiuiturile feciorilor, cît și unele figuri de joc din Țara Oltului amintesc de cai (nechezatul, tropotul, săriturile cailor). Putem întregi acum datele lui cu una din fazele jocului făgărășan, numită schiopătîrca (o învîrtită pe loc, în care perechile de dansatori, după două învîrtituri normale, la a treia schiopătează, tîrînd puțin piciorul de pămînt, apoi ridicîndu-1 în sus), care poate să aibă tot o origine imitativ sau simbolic „cabalină”. Dacă ținem seama de întinderea mare a jocului de călușari, impresia aceasta s-ar putea să fie pe deplin întemeiată. Iată cum problema se amplifică, deodată cu faptele: cetele de feciori, obiceiul junilor, ridicatul craiului, plugarul, călușarii etc., sînt fenomene înrudite printr-o trăsătură comună care merită să fie cercetată ca atare: ele erau executate de o clasă de sex și de vîrstă foarte precisă = junii sau feciorii.

Pentru material, lucrarea cea mai importantă despre cetele de feciori, închinată exclusiv acestora, este a lui Traian German, în care se cuprind și date privitoare la cetele cercetate de noi (Vaida-Recea, Dejani, Netot, Ucea de Jos, Copăcel, Viștea de Jos, Cîrța, Pojorta, Avrig, Corbi, Sărata, Săsciori, Berivoi, Arpașul de Sus, Beclean, Scorei etc). Nota 1. de la începutul studiului (p. 57) precizează: „Spicuii dintr-o lucrare manuscris cuprinzînd descrierea obiceiurilor de la Crăciun, Anul Nou și Boboteiază, adunate în mare parte cu concursul învățătorilor din peste cinci sute de sate din Ardeal în anii 1932—1933”. Avînd la bază procedeul corespondenței, lucrarea lui Traian German are în chip inevitabil calitățile și defectele acestui gen de cercetări:

- a. cuprinderea unei arii mari de investigație și obținerea unui material variat și complex (cules de 500 de oameni în loc de 1), dar și
- b. un nivel variabil, cu tendința generală spre scădere, a muncii calificate, un procent considerabil acordat hazardului și o acumu-

#### BAZA DOCUMENTARA

41

lare de erori necontrolabile (provenite de la 500 de oameni necaii-ficați în specialitate, în loc de 1 calificat).

E destul să amintim faptul că regiunile înseși sînt arbitrar delimitate (se cuprind, de pildă, în Țara Oltului, sate „de pe Ardeal”: Șomîrtin, Seleuș etc), sau că — rezultat al răspunsurilor întîmplă-toane — nu s-a nimerit nici o informație despre turcă, boriță sau alte măști — care, indiferent de însemnătatea lor pentru știință, erau o realitate care se lega în multe locuri de cetele de feciori și care, probabil, odinioară, avea un caracter de generalitate. Totuși, datorită acestei lucrări ne putem da seama mai bine

de răspîndirea cetelor de feciori în cuprinsul Ardealului — avînd un material informativ mult mai vast decît cel amintit, al lui Ion Muşlea — precum şi de diferitele denumiri oare indică aceeaşi realitate sau realităţi înrudite: ceată, bute, bere, ologhină, dobă, caluşeri, vergel etc. De asemenea, întregeşte cercetarea noastră cu materiale provenite din zone complet necercetate de către alţi specialişti şi dă unele amănunte despre forme mai vechi de ceată chiar din Țara Oltului, care ne sînt direct folositoare. Cu rezerva cuvenită faţă de orice fel de ştiinţă făcută prin intermediari amatori, lucrarea lui Traian German rămîne utilă şi deci, semnalînd-o ca atare, urmează s-o întrebuiţăm după nevoie. (Fiind o lucrare închinată în întregime problemei noastre, nu poate fi nici rezumată cu folos, nici prezentată, într-un spaţiu acceptabil, paralel cu materialul nostru.).

Lucrarea lui Gh. Focşa *Le village roumain pendant les fetes reli-gieuses d'hiver* se bazează exclusiv pe material propriu (nu citează nici o altă culegere), strîns mai ales la Drăguş şi satele din jur (indică Viştea de Sus), deci ne găsim tot pe pămîntul Țării Oltului. Materialul este foarte bun, cules de autor personal, pe o problemă care 1-a frămîntat ani de zile.<sup>27</sup>

Gh. Focşa a urmat în studiul aceleiaşi probleme alt drum decît noi şi a obţinut unele rezultate interesante. Pe cînd noi am căutat să urmărim fenomenul cetelor pe o zonă cît mai largă, convinşi că avem de-a face, cel puţin din punct de vedere istoric, cu o mulţime de obiceiuri „sparte”, ale căror „cioburi” se găsesc „împrăştiate” şi deci trebuie culese şi racordate cu grija arheologului, pentru a reconstitui ceea ce a fost altădată, Gh. Focşa a rămas în cuprinsul unui singur sat (Drăguş), cercetat în acelaşi timp cu noi, şi a căutat să stabilească pînă în cele mai mici amănute toate implicaţiile, legăturile, ambianţele fenomenului (ceata de feciori), în-nodînd de ea tot ce se putea înnoda. Azi putem spune că amîndouă procedeele pot da rezultate satisfăcătoare, dar în sensuri diferite.

42

#### TRAIAN HERSENI

întregindu-se reciproc. Pentru reconstituirea unui obicei străvechi, ca şi pentru cunoaşterea formelor prezente pe care le îmbracă şi a corelaţiilor cu desfăşurarea mare a evenimentelor istorice, prima metodă este indispensabilă. Din acest punct de vedere, materialul prezentat de Gh. Focşa este foarte sărac şi deci neconcludent. Pentru studiul ramificaţiilor complexe, pe care le dezvoltă un obicei pînă la întreteserea lui cu viaţa satului întreg, pentru puzderia de credinţe, practici, opinii, atitudini care se leagă de el şi mai ales pentru atmosfera psihosocială vie, în oare se desfăşoară într-un caz concret, cealaltă metodă este mult mai potrivită. Pentru acest aspect al problemei, materialul lui Gh. Focşa întregeşte materialul nostru şi—1 semnalăm ca atare. În ce priveşte interpretarea, se pare că Gh. Focşa, cu experienţa ştiinţifică pe care o avea (atunci (la început de carieră), nu şi-a dat bine seama de limitele metodei folosite, încît, cerîndu-i mai mult decît poate da, a tras unele concluzii pripite, asupra cărora vom reveni (în capitolul următor), la analiza critică a interpretărilor.

Nu putem încheia trecerea în revistă a literaturii principale privind cetele de feciori din Țara Oltului, pentru a aminti apoi literatura similară privind cetele de feciori din alte regiuni, fără să analizăm un document de foarte mare interes, care arată încercarea autorităţilor administrative din a doua jumătate a veacului trecut, de a reglementa pe baze noi cetele de feciori. Este vorba de o lucrare tipărită, prin care se ofereau satelor din Țara Făgăraşului două statute model, unul pentru cetele de feciori, altul pentru vecinătăţi, în frunte cu o amplă Precuvîntare, adevărată „expunere de motive”, care nouă ne-a parvenit fără copertă, încît nu-i ştim direct nici anul, nici titlul, nici dacă a fost semnată, dar care, după alte izvoare, aparţine lui I. Codru Drăguşanu, din perioada în care a fost vicecăpitan al districtului Făgăraş (1861—1871).<sup>28</sup>

Documentele se cheamă astfel: Regulamentul vatasiescu sau ordenea fraternitateri din Districtulu tierei Fagarasiului şi Regulament decuriale sau Ordenea Vecinatatei pentru districtulu Tierei Fagarasiului (de care nu ne ocupăm). Reproducem mai întîi ideile de bază din Precuvîntare, cu ortografia actuală şi uneori în „traducere” (dată fiind tendinţa vremii şi a autorului acelor texte de a latiniza limba cu orice preţ, potrivit limbii reale).

„Nu poate fi mirare ... că poporul nostru, şi anume locuitorii Țării Oltului, în timpurile dinainte nnaoi putut să-şi dezvolte viaţa naţională, comunală şi socială cîtuşi de puţin ... Dar acum, în curs de trei ani şi mai bine, de cînd districtul Făgăraşului s-a restaurat

#### BAZA DOCUMENTARĂ

43

şi a căpătat oficiali (funcţionari) publici mai tot români şi se serveşte de ... limba naţională română<sup>29</sup> . . . (deci) toată lumea . . . aşteaptă ca poporaţiunea şi comunităţile acestui district să păşească ca uriaşii înaintea... Ou durere trebuie însă să mărturisim că la noi, după un curs de peste trei ani. . . de la cea din urmă schimbare politică, nu se văd nicăieri indiciile îmbucurătoare . . . Răul zace . . . în lipsa de principii sănătoase ... La aceasta în Țara Oltului au contribuit diverse confesiuni, diverse clase sociale şi felurite moduri de administraţie ... In asemeni împrejurări e anevoios ca în scurt (timp) să se poată încheia o societate solidă sub o administraţie cum o avem, aşa numită autonomă. Dată fiind că aceasta

e condiția neapărată a propășirii, trebuie să avizăm la remedii amăsurate (potrivite). .. spre a pune fundamente solide pentru deșteptarea.. . poporului nostru .. . spre cultură ... și... civilizație. Prima condiție a societății e moralitatea. Aceasta își ia începutul mai întâi în instituțiile școlare și bisericești. . ." (urmează deziderate, toate de tip progresist liberalo-burghez, cu privire la școală, biserică, respectul față de legi, economie: meserii, industrie, comerț — de care nu ne ocupăm — pentru a ajunge la problema care ne interesează).

„... . Unele datini servesc chiar spre (la) dejosirea bisericii noastre și spre scandal față de alte confesiuni creștine. Așa, spre exemplu, e colinda și, dansul din casă în casă în noaptea de Crăciun, care deși e panegirisată (lăudată) de mulți ca tradițiune străbună, romană, astăzi nu se împacă cu spiritul timpului, și ar fi cel puțin a se strămuta din noaptea Crăciunului pe altă zi, după ce s-ar împli mai întâi datorințele bisericești. Asemenea ar fi să se prescrie (aici în înțeles de a se opri) dansul în... sărbători pînă după... (vecernie), care se poate face mai timpuriu ..."

„Pînă încît (unde) se venerează legile, iarăși un exemplu. Junimea, din puțină grijă a părinților . . . se educă rmai ales lîngă vitele domestice, în cîmp și în pădure. .. (arată răul nesupunerii la încorporare pentru armată). Oare pentru asemenea respect al legilor s-a ridicat iobăgia, acel jug greu care apăsa grumazii românului din secolii?... (mai departe): Fără învățătură e peste putință să fie omul om și nici ales om liber, căci libertatea cere străduință rară (deosebită), nu nepăsare și urmare oarbă după strămoșii ce s-au născut și au murit în întunericul timpurilor nefericite. Trebuie să scuturăm odată aceste adevărate păcate strămoșești și să renaștem în spiritul. . . (nou)." (Urmează o critică a bisericii, a nepăsării față de școală și salarizarea învățătorilor. Dă exemplul bun al secuilor. Accentuează din nou necesitatea de a părăsi tradițiile de incultură și

44

#### TRAIAN HERSENI

mizerie, de a lupta împotriva sărăciei și ignoranței, de a promova cultura și civilizația, căci: „Cu cît mai multe trebuințe are omul, cu atît activitatea i se dezvoltă, spre a și le putea mulțumi." ). Revenind la „remedii practice de dezvoltare", propune:

„Asemenea remedii aflăm în instituțiunile comunale la poporul sas în patria noastră, voim a zice statutele elementare, cum e așa numita fraternitate a junilor și așa-zisa vecinătate a economilor sau părinților de familie. Spiritul comunal și buna ordine la poporul sas din aceste instituțiuni își trage începutul, căci la acest popor individul ce ajunge la pricepere se astringe (se supune) regulilor școlare . . .; la 15 ani, după ce a gustat instrucțiunea (școlară).. . parohul cu solemnitate îl emancipează de copilărie și prin dare de mînă (strîngerea mîinii) îl introduce în societatea junilor, care formează o reuniune regulată. Aci junele rămîne sub curatori și pre-puși (reprezentanți) aleși pînă ce pășește la căsătorie..." (după care intră în organizația numită vecinătate).

După cîteva considerațiuni despre „datinile cele bune ale omenirii" numite „moravuri, morală, moralități", Precuvîntarea încheie :

„Multe am mai avea de zis, însă încheiem și punem înaintea ochilor poporațiunei noastre statutele împrumutate de la sași și prelucrate după lipsurile și împrejurările noastre, cu îndemnul ca să se adopteze de fiecare comunitate, și rugăm pe toți bărbații deștepti (luminați), buni și într^adevăr iubitori de înaintarea fericirii românului, ca să se unească într-o societate pretutindeni și să con-lucra la introducerea acestor instituțiuni, care singure sînt în stare a ne ajuta spre (la) regenerarea națională și socială".

Ceea ce urmează cu privire la organizarea feciorilor reproducem integral, fiind un document dintre cele mai prețioase pentru înțelegerea transformărilor suferite de cetele de feciori în perioada așa-zisă libenală. Dacă în feudalism acest obicei s-a încreștinat, în capitalism el s-a laicizat. În Țara Oltului — după cum vedem — acest proces a început nu mult timp după desființarea iobăgiei, inițiat de autoritățile administrative de tip progresist, de la care emană actul pe care-l înfățișăm, însă, după cum vom vedea, cu un succes mai redus, fiind prematur — și va fi continuat, chiar dincolo de intențiile adevărate, de către biserică, prin societățile de tineret, cu un succes tot mai mare, vremea fiind din ce în ce mai „coaptă" pentru așa ceva. Iată textul:

Regulamentul vătășesc sau ordinea fraternității în Districtul Țării Făgărașului

#### BAZA DOCUMENTARĂ

45

#### I, VATĂȘIA ȘI AGREGAREA ÎNTR-INSĂ

1. Vătășia se cheamă legămîntul tuturor junilor de parte bărbătească dintr-o comunitate, de cum ies din școală pînă se căsătoresc, și formează o societate ce se guvernează după următoarele prescripții sub vegherea din partea bisericească și mirenească.

În această societate e dator să intre tot tînărul român din comunitate, sau și străin ce se află în sat pe mai mult timp în serviciu sau la lucru. Tinerii se încorporează îndată ce ies din școală, și rămîn la vătășie pînă se însoară sau se strămută din sat. Feciorii mai vechi de 30 de ani sau cu defecte corporale, dacă

vor cere, se pot scoate deregătorește din vătășie.

Tot tînărul intrînd în vătășie plătește în casa societății 20 x. (cru-ceri), apoi cînd iese din vătășie plătește în casa societății 20 x.v.a.; numai străinii se încorporează fără taxă, dacă au ateste bune.

### 31. PREPUȘII VATĂȘIEI

2. Vătășia are prepuși preoții și deregătorii comunali, apoi 2 patroni aleși odată cu curatorii bisericești din doi în doi ani de către comunitate; patronii sînt de față la toate adunările vătășiei sau fraternității, precum la întîmplări, petreceri și la dansuri unde se întrebuițează steagurile vătășești. Ei țin buna ordine între feciori, privegh^ază și sînt cei dinții județi ai junilor.

### 11L VATĂȘII. ALEGEREA, DREPTURILE ȘI DATORIILE LOR

3. în tot anul, cu o săptămînă înainte de Crăciun, pentru judele, preoții și patronii junilor candidează la toți feciorii din sat trei juni mai așezați, din care se alege cu majoritatea voturilor vătavul primar.

Fiecare poate cere ștergerea din candidatură aducînd motive, însă cir\*e se alege de vătav nu se mai poate dispensa, decît numai plătiind 2 f.v.a. (florini), în casa vătășiei.

4. Din cei doi candidați rămași și încă doi ce se adaugă lîngă ei, se alege un vice-vătav și un econom al vătășiei.

5. Vătavul primar are dreptul de a demanda feciorilor în treburile vătășiei, sau cînd se cere de la mai mari, adică preoții și

46

### TRAIAN HERSENI

judele comună, tot ce e lipsă, și fiecare e îndatorat la ascultare și reverență, sub pedeapsă de 10 x.

6. Vătavul sade, merge și vorbește pretutindeni înaintea feciorilor și e în vătășie ce e judele în sat.

7. Din oonitna are vătavul și îndatorirea de a priveghea junii în biserică, în societate și pretutindeni cu punctualitate, a-i admoni oriunde la ordine și reverență contra bătrîneții și a pedepsei, după prescripție, pe cei ce lipsesc la adunări. Cînd vătavul nu pedepsește pe asemeni neascultători, fiindu-i lucru cunoscut sau înștiințat, apoi singur cade în gloabă îndoită, oa un june de rînd.

8. Adunarea se ține în toată luna sau cel puțin în tot pătrariu de an, cînd nu sînt afaceri întetitoare. Vătavul publică adunarea vătășiei totdeauna la ieșirea din biserică, la sine sau la un patron al vătășiei, însă nicicînd la zile de sărbători principale. Vătavul deschide adunarea și vorbește asupra tuturor lucrurilor fără să-1 poată întrerupe junii, care numai în ordinea sa și poftiți pot să răspundă sau să voteze, la pedeapsa de 20 x.

9. Vătavul depune rațiune despre venituri și cheltuieli la finitul anului, adică în ziua de alegere nouă, totodată resemnînd dere-gătoriei. Pentru alegere poate candida iarăși fostul vătav, dacă află mai marii cu cale.

10. Vătavul și patronii junilor se îndatorează a cere sfat la preot și deregători aricînd nu știu ce să facă singuri.

11. Cînd se face petrecere de danț, vătășii amîndoi cer voie de la jude și de la preoți, apoi se înțeleg cu toți junii, care cu ce să contribuiască la petrecere.

12. întîmpinări și corni ti vări cu steaguri sau fără steaguri se fac totdeauna cu încuviințarea mai marilor comunali, și vătășii sînt responsabili de toată dezordinea ce s-ar putea întîmpla în așa cazuri.

13. Vice-vătavul ține locul vătavului în toate cazurile cînd acesta e împiedicat.

### IV. DATORIILE JUNILOR

14. Junii încorporați în vătășie sînt firtați și așa îndatorați în public a se titula unul pre altul „firtate”.

15. Ca firtați, feciorii sînt datori ascultare deplină vătavului lor, însă asuprindu-se, se pot plînge la patronii societății, la deregători și la preoți.

### BAZA DOCUMENTARĂ

4?

16. Junii încorporați în vătășie trebuie să cerceteze biserica și să se cuminece toți în joia mare.

17. Cine lipsește o dată de la biserică fără a fi înștiințat pre vătav, se globește cu 5 x bani noi.

18. Cine lipsește la catechizațiune fără învoirea parohului, se globește cu 10 x.

19. Cine vine prea tîrziu la biserică, adică la liturghie după evanghelie, la vecernie după „Doamne strigat-am”, se globește cu 5 x.

20. Firtații se pedepsesc cu 5 x dacă se poartă prostește ducîndu-se la biserică sau întorcîndu-se.

21. Mergînd la biserică, cei mai tinieri dau pas oricărei persoane mai bătrîne ca sine, sub cearta de 5 x.

22. În biserică, fiecare june merge la locul său, după închinăciune la icoană, apoi are să salute pre vecini în dreapta și în sînga, sub pedeapsa de 5 x.

23. Cine se poartă necuviincios în biserică și vorbește tare, se pedepsește cu 5 x.

24. Duminica și sărbătoarea fiind înmormîntări, toată vătășia trebuie să meargă, altmîntre se îndatorează numai la moartea unui frate.

25. Jocul de cărți nu se iartă junilor nicicînd și nicăieri, sub pedeapsa de 40 x.

26. Pușcatul înuntru satului încă e oprit, în toate ocaziunile, sub aceeași pedeapsă.

27. Fluieratul și plesnitul cu biciul în sat fără nici un scop, ca o sălbăticiie, se punește 5 x.
28. Junele ce se prinde fie singur, fie cu alții, pustiu pe uliță noaptea după cină, se punește cu 30 x.
29. Cine se prinde în șezătoare în timp de post, se pedepsește cu 30 x.
30. În timp de Cișlegi se iartă cercetarea șezătoarei junilor, însă trebuie să se poarte frumos și să întrebuie glume omenoase, apoi înaintea fetelor să iasă și să se întoarcă drept acasă. Care ține calea fetelor pre drum se punește cu 20 x.
31. La danturi, care totdeauna au să țină numai o zi, fiecare june joacă și bea în ordinea sa. Cine calcă ordinea, face gîlceavă sau alte necuviințe, se ceartă cu 10 x.
32. Junele ce se îmbată în orice ocaziune, cade în pedeapsă de 10 x.

48

TRAIAN HERSENI

BAZA DOCUMENTARĂ

49

33. Cînd junii fac o petrecere, cer voie la patronii vătășiei, ce și cîta beutură să întrebuințeze. Aceasta se întîmplă la adunările pa-triale.

34. Cine înjură pre altul, îndată se globește cu 10 x.

35. Junii ana să curețe fîntînile pre cîmp și să planteze pomi, mai ales frăgari, la locuri publice. Cine nu ascultă de vătîiav, se pedepsește cu 30 x.

36. Toate pedepsele prevăzute în ăst statut le depun în dublu vătășii cînd cad în asemenea abateri".30 (Aici se termină Regulamentul vătășesc).

Literatura despre cetele de feciori din alte regiuni —după ce am amintit de Ion Mușlefa și Traian German — se reduce, mai ales dacă ținem seama de vechimea cercetărilor și de întinderea fenomenului, la foarte puțin. Pentru a simplifica expunerea, vom proceda mai expeditiv. În primul rînd, socotim suficient pentru perioada de după 1930, să comunicăm propria noastră sursă bibliografică, ea fiind, de astă dată, de toată încrederea. Ne referim în special la Bibliografia jolclorului românesc, publicată cu regularitate de Ion Mușlea (singur sau în colaborare) în „Anuarul Arhivei de Folclor”, începînd din 1932, eprinzînd — cum am mai amintit — perioada de la 1930 încoace, continuată pentru perioada ultimă în „Revista de folclor” (anul I. 1956). în amîndouă publicațiile sînt și alte studii cu caracter documentar, istoriografie și bibliografic.<sup>31</sup> Deci pentru această perioadă vom aminti numai lucrările efectiv folosite în cercetarea de față și numai pe măsură ce le folosim. Vom excepta doar cîteva pentru interesul lor metodologic și pentru a termina în capitolul acesta tot ce avem de spus mai important cu privire la material. Pentru lucrările dinainte de 1930, perioadă pentru care nu avem în-registrări bibliografice sistematice, am întocmit noi înșine o listă, diar nu menționăm aici decît pe cele care prezintă deosebiri importante față de materialul nostru și deci îl completează cu elemente sau înfățișări neîntîlnite în Țara Oltului, sau care prezintă eventual aspecte mai dezvoltate sau mai limpezi decît cele de acolo.

începem cu satele din imediata apropiere a Țării Oltului, de pe Tîrnave și de la Sibiu. Precizăm că am înregistrat chiar noi cîteva cete „de pe Ardeal” (Rucăr, Feldioara), dinspre Tîrnave sau Mărgi-nime (Boita, etc). Mai există cîteva descrieri din aceleași locuri, tot din saje răzlețe.

Cea mai valoroasă este a lui Gh. Tulbure<sup>32</sup>, despre ceata de feciori din Hălmeag, sat de „pe malul drept al Oltului”, în comitatul Tîrnava Mare: Strînsul feciorilor la Crăciun — un obicei popular (în rev. „Transilvania” și „Analele asociațiilor pentru literatură română și cultura poporului român”, an. XXXI, nr. 1, ian.-febr., Sibiu, 1905, p. 7—13).

Terminologia de la Hălmeag este „strînsul” și „risipitul” feciorilor, apoi „casa feciorilor” sau „judia”, „goaga” (pentru iapă), „cepurar” sau butoier (pentru crîșmar) etc. Variația la nesfîrșit a unora din termeni, în funcție nu numai de perioadele mari și regiunile geografice mai cuprinzătoare, ci și de împrejurări strict locale, înseamnă că, în fond, majoritatea lor sînt neesențiale. Analiza aceasta ne va îngădui unele concluzii destul de precise.

Pentru alegerile de jude se propun 3 candidați. Se votează apoi cei doi candidați nealeși, unul pentru pîrgar mare, celălalt rămînd pîrgar mic (p. 8).

„Judele e înzestrat, așa zicînd, cu putere de dictator... Fără știrea și învoirea judeului, nimic nu se poate întîmplă...” (p. 9).

Feciorii nu dorm la judie (la gazdă), nu au colinde: iau... satul de rînd, din cap pînă în cap, chiuind și horind, intră în fiecare casă, joacă puțin și-și primesc cîntecul obișnuit. Acesta-i colindatul lor. Unde nu-i lasă în casă, acolo joacă în curte” (p. 10).

£0 observație foarte bine redată despre situația fetelor cu aceasta ocazie: „De obicei (feciorii).. . sînt așteptați în casă, și încă — mai ales unde e fată mare — cu casta gătită din cale afară. Căci vai de biata fată care nu i-a așteptat cu casa împodobită după lege. Că mîne, satul tot o ia prin gură, și o rîde și o povestește. De aceea sară colindatului pentru fetele mari e un moment de mare însemnătate, își grijesc și gătesc casa ca niciodată. își scot afară din lăzi toate hainele cele frumoase . . .; tot ce e bun și frumos

— viitoarea zestre — expun pe paturi și pe lăzi, în fruntea cășii, ca să le vadă colindătorii. Cu câtă nerăbdare, cu ce emoție îi așteaptă săraca fată! Căci feciorii, cât ce au trecut pragul, întâi la haine își aruncă ochii — cam pe furiș, natural — și pe urmă la fată. Cam atunci observă ei care fată ce are, care gazdă cât său are la rărunchi"/ (p. 10—12). În satele din Țara Oltului, cunoscute de noi în copilărie, lucrurile se petreceau la fel.

„În dimineața următoare (a doua zi de Crăciun) încă înainte de crăpatul zorilor, feciorii se adună din nou la jude (și) ... pornesc... la zorit. — Zoritul e colindatul din zori, căci feciorii nu fac altceva decât mai iau o dată satul de rînd (tocmai ca în seara precedentă), unii chiuind... Nu mai intră în casă cu jocul, ci rămîn în curte... ia fereastră... E un fel de serenadă" (p. 11).

4 — Forme străvechi de cultură poporană românească

50

TRAIAN HERSENI

În amîndouă prilejurile, judele urează: La colindat:

Și mai bună sară

Jupîne gazdă.

Multe sări

Ca sară de astăzi

Să le ajungeți

Cu pace și cu sănătate.

Sfintele sărbători

Să le petreceți sănătoși.

Sfîntul Anul nou

Să vă fie de folos! (p. 11).

La zorit:

Bună dimineața

Jupîne gazdă.

Dimineți multe

Ca cea de astăzi

Să le ajungeți

Cu pace și cu sănătate.

Sfintele sărbători

Să le petreceți sănătoși.

Sfîntul Anul nou

Să vă fie de folos! (p. 12),

p. Gh. Tulbure, înzestrat și cu talent literar, descriptiv, evocă și ' „peisagiul” psihologic și social al jocului, valabil și pentru Țara Oltului: „În mijloc, feciorii în cămăși albe, chindisite sub pieptarele cusute cu flori, horesc și tropăiesc... În jurul jucătorilor stau ca o salbă de mărgele, fetele ... Mai departe nevestele cu pomeselnecile / albe ca omătul, ținînd copilașii la sîn. De altă, bărbații eu mînila | la șerpar și cu pipele între dinți privesc, între glume și rîsete, la jucători, reamintindu-și vremurile tinereților. Ia colea cîte-o băbuță î golomojită (mototolită) se uită și ea printre lacrimi de bucurie la jocul nepoților. ..." p.12). Dacă ar fi amintit și jocurile și ghidușile pruncilor mai mărișori de pe margini, unele imitînd, pentru învâ-; țătură, hora cea mare, ar fi fost complet. În orice caz segmentarea^ K satului pe vîrste și sexe cu anumite prilejurir«w\*e -corespunde unor mdiviziuni sociale mai adînci, este redată cu măiestrie și exactitateJ M Gh. Tulbure înregistrează și un aspect de drept obișnuielnic. /Serile ceata joacă pe la oameni, ceea ce este însoțit de cheltuială / pentru aceștia. Dacă nu-i cheamă nimeni, atunci „caută judele ... cu / plosca" — adică se duce judele feciorilor cu o ploscă cu băutură pe la cine crede că i-ar primi: „Dacă gazda n-are gînd să-i lase nicicum, nici nu pune mîna pe plosca judeului. Căci îndată ce a înghițit una din ploscă, e semn că-i lasă" (p. 12—13). Aceasta înseamnă că acceptarea unui dar atrage automat obligația de-a face tu însuși un dar și încă cel dorit de celălalt.

„... Judele rămîne cu titlatura ... și mai departe (după ce se risipesc feciorii sau se gata judia) între feciori, pînă la Crăciunul iitor, cînd se alege altul" (p. 13).

BAZA DOCUMENTARĂ

51

La Rucăr și Feldioara sau la Boita, sate de pe malul drept al Oltului, am cercetat noi înșine cetele, dar n-am găsit nici o deosebire mai importantă față de cele din Țara Oltului. Am cercetat de asemenea ceata de la Tălmăcel, din Mărginimea Sibiului, cu concursul Muzeului Brukenthal din Sibiu (în 1957), unde am înregistrat următorul obicei, legat de ceata de feciori (care încolo nu prezintă mari deosebiri):

\*

În ziua de sf. Ion se întrunesc amîndouă cetele de feciori (una j a celor mari, scăpați de armată, alta a

celor mai mici, care pînă atunci funcționează separat) și pregătesc un car sau o sanie cu boi, după cum e „negru sau zăpadă”. La jugul boilor se pune cîte o „hă-ciugă de brad” (brazi mici). Se mai pune o hăciugă și la oegăul dinainte (care ține loitrele). Urmează o împodobire a jugului, a brazilor, a carului, dar mai ales a boilor, cu chindeauă (ștergare de perete), cu „maci” (făcuți de fete din hîrtie colorată), foale, șorțuri, cîrpe (basmale), berte (bete), pangligi, mărgele, clopoței etc. Boii sînt / atîț de îmbrăcați cu „podoabe și găтели” din acestea, încît „nu li se / mai vād decît copitele”. Li se pun clopote la coarne, la gît, la jug. / Unii din „băieți se fac călăreți”, vin călări pe cai împodobiți ca și / boii, cu tot felul de țesături colorate și alte găтели, și merg înaintea carului. Ceilalți feciori se urcă în car sau sanie, împreună cu toți Ionii (cei pe care-i cheamă Ion), îmbrăcați frumos și împodobiți cu găтели primite de la „drăguțe” (iubite). La căciuli pun cînaC po] doabe făcute din șinoare, ciucuri și mărgele. Au și ploști sau sticl^ cu băutură, la fel de împodobite. După ce gata pregătirile, se strîns cu toții în fața bisericii, cu satul întreg, după slujbă (leturghiel și se duc la rîu (care curge prin mijlocul satului); acolo coboară! cu toții din sanie și de pe dai. Cei doi președinți (vatavi) ai cetelor) trec pe țărml celălalt al rîului, pe o parte mai ridicată a malului. Ceilalți feciori din ceată iau pe rînd cîte un Ion („îl înhață”, „îl iau pe sus”) și îl duc la apă, unde „îl înmoaie cu picioarele în rîu”, pe urmă îl lasă și închină cu el din ploscă sau sticlă. Atunci începe un fel de tîrguială sau licitație: „ca să nu-i omoare”, „să nu-i înece” (pe Ioni). Feciorii întrebă pe rînd pe fiecare Ion dus la apă: „Ce dai ca să nu te băgăm?” (în rîu). El zice: „Dau (atîta) țuică.” Unul din președinți (după cum e ficiorul mare sau mic) strigă de partea cealaltă a rîului: „Eu dau (atîta, totdeauna îndoit) țuică (sau vin) ca să-1 băgați”. (Înainte se spunea: „ca să-1 înecați”). Și așa se tot tocimesc, pînă ajung la o înțelegere (se cam știe cît), dar la urmă tot îl bagă puțin în rîu și-1 stropesc cu apă. Atunci cel de peste apă aruncă t plosca lui la băieți să închine cu Ion. După aceea se aruncă plos&t

52

#### TRAIAN HERSENI

înapoi și înhață alt Ion, pînă-i gata pe toți. La sfîrșit, se întorc cu toții, cu același alai ca la plecare, călări și în car, pînă în fața bisericii, unde joacă 2—3 jocuri; apoi se duce fiecare acasă. După masă fac o petrecere cu fetele care i-au împodobit. Cu asta se termină și sărbătorile. Turcă nu e nici la Boita, nici la Tălmăcel. (Informator pentru Tălmăcel: Nicolae Nedelcu, 25 ani, căsătorit, fost primar sau președinte la feciori).

Tot din regiunea Kîhrniii, fljn, ■ «tul flinm. P?nim\ avAm.....o relatare despre „băgatul cu junii”, datorită lui Eugeniu I. Munteanu: Obiceiuri de sărbători în Ardeal, la Crăciun și Anul nou (în „Gazeta Transilvaniei”, an. XCIII, nr. 1, Brașov, 1 ian. 1930, p. 4) — din amintiri, fiind vorba de satul natal, în care multe din obiceiuri au fost, în răstimp, părăsite. Unele însemnări merită să fie reținute. „Feciorii satului, de la 18 ani în sus, se împărțeau în trei raioane numite ferdele ... Fiecare ferdelă era organizată deosebit, după tipul direcțiilor comunale, cu jude (primar), 3 pîrgari, 1 vornic (oratorul festiv), 1 vătav și 1 cîrciumar...” „Judele avea și județeasă și pîrgarii pîrgărese, alese mai ales dintre rudenii, care se întreceau... la împodobirea junelui lor!” — Junii mergeau la biserică „fără clopoței la picioare”. „În ziua de Anul nou apoi se făceau Călușeri, împodobiți cu tot felul de pantlici în colorile naționale, avînd la pălării (nu purtau căciuli!) pene anume cumpătfate, din pene de curcan, cocoș ș.a., pe care le procurau din Sibiu... iar la picioare purtau ciucuri, bumburuze (clopoței) și șireturi colorate făcute de fete”. (De turcă nu se pomenește).

Datorită lui Ion Mărcuș, preocupările folclorice ale teologilor sîfcîeni între 1871—1907 -și Bibliografia folclorică a revistei „Musa” (în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VI, 1942, p. 101—121), ne-am putut întregi informațiile despre cete înregistrate mai demult, cu un

^studiu al lujacob Manuil: Un obicei de ^Crăciim^deje Valea Hîrti-baciului, în „Musa” (1897), revistă pe care am parcur^cT^oî, ~îri exemplarele rare (fiind scrise de mînă), în biblioteca Institutului teologic din Sibiu. Acolo se făceau 2—3 cete, „după vătășiile satului”.

^Colindau numa^colindetii”. nu toți feciorii din ceată. Colacii de la frunțași se puneau „la cuier, în fruntea casei, unde rămîneau pînă

' după sărbători, spre a putea fi admirați”. Satul întreg manifesta un interes deosebit^pinfa^u ceată: ioc. îmbrăcăminte, „combinații cu ” fete” etcTJudele și ceilalți .^onrhi ratări pran mimiți A&

ț

ț

muna]. Judele mare era peste.JnLani]]^laJ3iisalii el .conducea călu-serii. Unul "din jocuri, \_21râra4V-\*e--jucar „-pe băț”; „se ridică jucătorul pe cîrjă și bate cu picioarele în grindă”. Eter—

BAZA DOCUMENTARA

53

Firește, cu cît ne îndepărtăm de Țara Oltului, apar deosebiri mai mari, cel puțin de ordin formal, dar uneori și de fond. Din unele regiuni există înregistrări mai vechi, de foarte mare interes. Acesta este cazul Hunedoarei, Aradului, al Albei etc.

Despre^ cetele de feti ori jiin Hunedoara,aygm\_\_o relatare foarte bulTITlIalorită lui TTEold Schmidt:



Turca din comitatul Tînedoară T „Transilvania” CT 7-ân. XLII, p. 135—136;

p j  
vorba de turca din „comuna Bozeş din Ținutul Geoagiuului”. -^Turca e cunoscută în ^mjtetyi^stru  
ȘTib^dlferite,jum^ara\_Hațegului^o "cunosc sub n snh turcă, iar în ținutul  
ele cerbu, cerbuțu, în partea dintre fipoaciLL,si\_Z1ntnR/ sub  
turcă" (p. 136). Turca de la Bozeş prezintă unele aspecte pline~3^ semnificație, pe care nu le-am  
constatat la nici una din cetele făgă-rășene și nu le-au aflat nici cercetătorii mai vechi care, fiind vorba  
de fenomene în disoluție, au avut șansa să le găsească într-o stare de păstrare mai bună.  
Accentul obiceiului de la Bozeş cade, durjă\_\_descrierea lui T. Schmidt, pe  
a treia zi de Crăciun spre seară. Cojistă într-o...jnasă comună, la care participă și fetele7 Turca se  
așază^Jr^Jrunțea^ m|KeL.lingă.JtlIECă. ^Sî~T!Tl^nf^~1t^^ ifipni iar rîte ^  
4atăy~4eei~tot.\_  
pgrechi. Turga^ înainte de ospăț, ca și între mese și la sfîrșit, jpacă jocul \_ca^5^poariâ3um^7"Cîrid se  
termSă osp^ul^ turcașul dez-  
bracă masca\_șLojasaz^cu capul în jos, ca nu cumv^jă\_o "dracul. In ziua^ Anului nou^ Jjurca moare^  
jie\_fapt:„jeste^^r7^i^cața^ (srmulacru)~p[^^ uliți^după ce ies\*  
cu \_j\_ocul acolo. yrmează-.XL^cenă.\_de înm  
etc.)? deși e vorba de „un păgîn".L Țwc%\_ ^no^rtă" e așezată^e" o scară și dusa la gazdă7~ unde  
e~75Kg?opăită", adică turcașurieste™ dezbrăcat de mască.. Urmează pgnwjtair^jLlaSică^p^niasa  
comin^ cu aceleași persoane caH Ia„oșpă^\_JXumaijQă^ ele pe feciori^- cUn.-mîncarea\_adusă^  
'turcei) este gooZiLJlului^^ și se împart lucrurile.  
TîrSold Schmidt adaugă o informsație car\*e meritaile "aseănenrsă fie reținută, fiind vorba de un aspect  
vechi, în plină dispariție, însă cît se poate de semnificativ sub raport etnografic. In Bozeş „lipsește ...  
bloju... In Hațeg, înainte cu 13 ani, însoțea încă turca ... Bloju își negrea fața cu scrum, iar  
îmbrăcămîntea îi era făcută din cîrpe colorate. Pe umeri îi atîrna o straiță plină cu cenușă, în mînă avea  
o pușcă de soc, iar pe spate purta un clopot de oi. în decursul jocului făcea o larmă teribilă, nu numai cu  
clopotul, ci și el însuși

54

TRAIAN HERSENI  
BAZA DOCUMENTARA

55

striga, și umplîndu-și din cînd în cînd mîna cu cenușă, arunca în ochi celor ce stau împrejur ... El intra  
prima oară în fiecare casa, ca să ceară permisiune pentru turcă. Și să nu se fi întîmplat să capete undeva  
răspuns negativ, căci atunci umplea ferestrele cu cenușă ..." (op. cit. p. 137).

^EesprjJfciE^

de bună^- deși suimiarăj3i^jinm--gpr"etător m^ghj^r, CzărănjGyulai  
ZJ^o^SVSL. jcgjJUddZd,9 p? tii.rkntAnr.nltat4s (în rev. „[Ethnographia",  
\* an. XII, 1902, nr. 5, p. 221—225), din care extragem cîteva date. în  
satele cunoscute de autor, pe lîngă două anume cercetate, .colindatul  
feciorilor se leagă de turcă jji jocul aoesteiaJSe strîng uneori și băx-.

^EaJT căsătfttrtîftnft^^

Din prianajr^iiei sale Jargi^

ț ggj^r

gj

g,

J:urca^a primit de curînd și numele de Mariuca (de la Măria). Turca este un personaj mut.

EaJoa^Tlir^âcturmuzicii și lITirr^ lî di îd"ff îHS 3ș

îj

pj J^

luî;~ din cînd"frf cîHS 3șre în sus, se invirte împrejur sau se lasă pen-

"tru o clip3~nr jus, dHITa^l^cuTurca1 făgărășană. In timpul acesta își

îi lăă il i

^apuTlntf^ parte și înL\_jlțaLJși\_cl^

^dinj^TsTcopi^ din funcțiile ei principale, ca și în Țara Olului7"e\_de\_sperf

și

copii. Ei \_i\_

nîrel^âî^nîZS^g^n^I^

rse

^cFTurcăarămăis încă din timpul potopului, san cn pl^ ^ "fost ^rnn-

caȚbă mai Țrzu de mare și de\_ăunci umblă așa, ca o neună\_\_.

Czărân a înregistrat cîteva texte prețioase: o colindă pastorală

și o mulțumită mare, asupra căroră nu insistăm.

JDin ținutul Albei(Alba Iulia) avem o descriere foarte minuțioasă

și teme ini că~^T~crelîînf^^

^va^^ (MoMovan~Gergely), scrisă în limba maghiară: ^Alsofeher Vâr--

„pjutefflfai“

61re dintr-o tufă de lalurtji adese este împodobit cu difprif.p 4urTirnemn, tte~~obicei un cap dp apimai  
 (p 7) l jt d ă ll  
 ales ca ajutor de vătav, altul ia asupra sa funcția de casier (cămă--?)T7^:Mt~MeîBirT^  
 ~Vălavui~del^gă-nairî^^ trai-  
 Sța... (numit în glumă iapaT!~T[^iâ,iLTI\_i se dă fimcția~^e~Hopoz:" ~~~T7::l TT- jlăcău care e-  
 mai ghiduș primește roluLcafrn. Dintre cei-  
 TâlîT^doTpoartă un plugușor în miniatură sau un plug dg^gospodărie  
 (p. M). Grmează^^sieură fa  
 gazdei. Totodată  
 ^ și^copra... oare .se^mad-numeste Turcul (sic) si j^ tprnSJTÎIn textul german: „Turca” und  
 „Cerbuțul”, p. 5). Dihania această este împodobită cu diferite panglici și chiar cu zurgălăi.. . Uneori...  
 este împodobită cu păpuriș, de care se leagă panglici, dîn-du-i-se astfel un aspect foarte grotesc. . .” (p.  
 9).  
 Descriind Crăciunul într-un sat, Bodnărescu ne transpune într-un peisaj mai complex de obiceiuri: J)e  
 pe la flpasirjfe 5 după masă, feciorii îmbracă haine de sărbătoare Văta  
 feciorii îmbracă hame\_dEsărbătoare. Vătavul e de nerecunoscut>  
 "Par^lunș și barbă iniri^dFTInâ^X-iai^ înitr-unrmQșneag. El  
 enumit în unele regiuni Moș Crăciun — capra, buhaiul și plugul  
 i^Lmîn la^gazd^jMs^răJn^ alDTân^samTKului nou, tot așa  
 sX^Toe^Z^npTn). " ~..... — — - -- \_]-^  
 >e remarcat este că membrii acestei tovărășii n-au voie să pă-p răsească gazda și să meargă pe la casele  
 lor fără învoirea vătavului Această pînă la Anul nou, ba chiar pînă la Iordan.. ." (p. 15), deci la fel ca în  
 Țara Oltului și în multe alte părți transilvănene.\*Seara, în ajunul Anului nou, începe uratul. Colindătorii  
 sînt poftiți în cas4 și „capra își începe drăcăriile ei, clămpănește din fălci, împunge cil coarnele, zbiară  
 și vorbește cu voce schimbată". Vătavul sprijini-capra în jocul ei. — „In unele regiuni, un fecior se  
 îmbracă feme-r ieste, stă mereu pe lîngă capră și cotrobăiește, spre groaza fetelor din casă, prin toate  
 ungherele. Dacă află vase nespălate sau neorr\ dine prin casă, atunci, spală blidele și face ordine, lucru  
 care nu 1 le prea vine la socoteală fetelor din casă. Acest flăcău deghizat în ) femeie se numește  
 malancă. In unele regiuni se spunș: a umbla cu malanca. Dacă sînt fete în casă, se înjghebează și un  
 joc, și mare-  
 wselie stîrnește faptul cînd moșneagul, adică vătavul, prinde capra  
 fîn~J^p7T^ dintre turca ardeleană și malanca bucovineană. ^U  
 Cetele de feciori sînt atestate jg^jg\_ghip incontestabil la cîțiva ani Hirp^gpHg^jjtiaM^lui IonTMușlea^.  
 tocmai Ja-xomann de "pe"  
 'Nistru (P. V. Ștefănuță: Cercetări folclorice pe imp.g Nistrului de Șos? în „Anuaf^îT Arhiypi de  
 Folclor", IVV BucureștiT--193Z^ P. 31—■ &7), unde nu mai poate fi vorba de vreo influență  
 săsească. Cităm: ^Co]indătul~^^e--efe^ Rezistența acestei da-  
 ferse datorește poate, împrejurărilor că românii conlocuiesc... cu ucrainenii și rușii la oare ... această  
 datină este foarte însemnată ... Cu colindatul umblă copii, flăcăi (în unele sate și bărbații însurați).  
 tw5gâf5Tp55"nu^a asfințit\_joareleț umblă copiii, după asfințituLsoa  
 tii dă il tii  
 majMâraii\_k\_ji^^ despre cete\_\_de\_ feciori: ^Flăoăii sp aduna și învață Qn±\_\_  
 f  
 (p."62). jg p^  
 Undele la^hnrughje^casa pe carp o  
 ș flăraii Hp la iJn  
 țin  
 si  
 Anului nouTAiid---aduftă--^eeteie>'>~ toate daHtfile p  
 L\_le cîștigă  
 ,\_\_\_\_\_ Hora^ din acgște\_zile\_se numește hur-  
 jlughie. Astăzi nu se mai facgJjmdughîFin toate satele" (p. 62—63). Jecîorî^^  
 g ș p  
 ^mărașjjiicucămăras mare (p. 64). Cămărășul este, ^\_\_ș\_y|^6Jngg colindători, flăcăul care  
 angajeaza~lău-  
 banii de laTEacăi la horă" (p. 220: Glosar). „Cu cayra  
 I  
 ș (p )  
 nu~se miaz umblă astăzi în nici un sat. In trecut însă se pare că a obicei. rr^  
 jg și ^ioesl obicei. rr^^prtjfr). Prezența unor întovărășiri organi-zate~~ile feciorilor~cu gazdă,

conducători, cu prilejul Crăciunului, la fel ca în Bucovina și în Ardeal, este incontestabilă. Dar în Moldova și Muntenia? În izvorul atât de prețios pentru datinile vechi ale Moldovei, Descrierea Moldovei a lui Dumitrie Cantemir, se găsesc foarte puține indicații în această privință a Trădărilor, interpretările ulterioare ale textelor ne pun pe un teren cu lăstarii Istoria Țărilor în Moldova și Muntenia

^ că Tăia\_ ajur^ul^ Crăciunu^  
din Țara Oltului) convin spre a fi împreună pp^tru o săptămîna . .u; acie.: ..Cantemir zice ca tot  
IșăJăoemLJujrii.:^^  
deosebeau nobili^d^ftopoF-r^-r-^4gcr adaugă de la-^mer~pe--lîngă.-  
T^fiiSgTnTrTnohiii și pnpmr|fmmntni hnrîni gi tinpri., Hp\_  
-cm  
Unde  
^ că mi nu a farp m ludi juvenile■sf\_jcara-se de junii romani, fără bătrîni". (p. 61). Ar fi vorba  
58

# TRAIAN HERSENI BAZA DOCUMENTARĂ

de o critică de texte (manuscrisul latin, ediții, traduceri etc), de aceea e mai bine să părăsim izvorul, pentru altele mai concludente,  
r\* Teodor Burada, un cunoscător foarte bun al obiceiurilor moldovene, completînd tocmai pe Cantemir, scrie însă în legătură cu V/ Anul nou, care în foarte multe părți este momentul culminant al sărbătorilor de iarnă (implicit colindatul), luînd locul Crăciunului: j3^i Dimitrie Cantemir (Descrierea Moldovei,  
J^J^J^ datinile moldo-  
venilor, nu ne^sEunie-jâmic despre obioeJHriño ^mi TorTrn prilejul  
lui nOT  
\_ ^/e obișneștejn multe chipuri atîta prostime. cît~șila cei mari.^ (Subl. lui T.B.)r2M^uLeste (precizează Burada pe lucruri apucate de astă dată de el personal) căjyțiajm^l\_Arrului Mujrin\_sate^ ciobanii și vâcarii, iar prin oriașe^lăcăi^ de:„pe„M cuirțilă- &6ier^V~lie71mtov^ pentru CLAIMhlg cu colinda\_\_ pg~tgig^ noastră: T.H.), Dr^ătindu^TJiî^acest— lm <z7^Tir~Z7T&x mi of nn J^uhâv-^a^âpnicey-oxi^xlopoțel aau^H-lalancă^ ~cmînd pe la ferești CoZindg\_ ^2xm^lIdl^r=Jn tot timpul cît unul Hm~colindători, numiți\_jr^u^rielie locuri- și plugarașL\_ rostește niceJî - co^ndă7"ceiM"î^oăre îl însoțesc nu încetează de a suna din clopoței s^T talanca, iar alții de a pocni amarnic cu hararjncile sau biceleA\_ 'trăglnd buhaiul într-una, și dnd\_\_c^\_ceju^ază„spa^^ f^ Ton: la mai minați mai! toți într-un"glas strigă, cît le ia gura: Hai!

Băi!" (p. 47T3nbl. lui TS:Ț.—" ~~~~~■  
L-^nSste cît se poate de clar: întovărășirea moldovană amintește pe cea bucovineană, după cum aceasta amintește pe cea transilvăneană, deplasîndu-se însă, ca moment culminant, spre Anul nou (ziua colindei încă de pe vremea lui Cantemir). Întovărășirea din Moldova are un conducător: cel ce urează, după care se conduc toți ceilalți (deci este vorba de o întovărășire organizată), precum și o diviziune socială foarte precisă, adică tot organizată (persoane cu atribuții diferite, prestabilite, care-și armonizează acțiunile și spusele în desfășurarea ceremonialului, pentru a asigura un spectacol de ansamblu). Conducătorul în unele locuri aFe și un nume: vătav, vornic, împărat etc. Avem convingerea că aceasta este forma primară, originară a cetelor de feciori, deci forma arhaică, străveche, anterioară oricărei influențe posibile ia sașilor: o întovărășire (o ceată) și o căpetenie (indiferent dacă are sau nu un nume și care îi e numele). Cetele savant articulate și organizate din Ardeal s-au dezvoltat în împrejurări istorice specifice (probabil și sub influența organizațiilor juvenile săsești, dar cu o relativitate demonstrată clar de încercarea neizbutită a lui I. Codru Drăgușanu, amintită anterior), din aceste cete simple, primitive, cu un caracter organizatoric elementar și deci universal, oriunde este de făcut o treabă în comun. Sub raportul desfășurării istorice, credem că în aceste cete simple găsim și obîrșia cetelor din Țara Oltului și a tuturor celorlalte cete amintite.<sup>37</sup> Mărturii asemănătoare avem și din Muntenia, unele mult mai clare, cum este o comunicare din Urziceni (Ialomița) și împrejurimi, publicată de Tudor Pamfile (Crăciunul, 1914): „Colindul se jînt^ sau afară din casă, sau în casă. Prin unele sate este obiceiul ca în seara de ajun să se cfnte numai unul din colindele: AstazTseara e 'JeWfâTmme sau Docmmele icea în ceste curți la fereastră, fără a intra în oa'sa~~săiu~B) e a cere\_plătă, prînz, se strîng\_lăc.ăii d

~șT~cfe aceea... se mai 7^~

fl p, g\_j ^ \_  
despart în două cete de cîte opt sau zece și colindă o ceată satul jumateter^șr-ceaB^

jumătate. De astă dată nu mai

"stau caTseara, să colinde la fereastră, ci acumÎntră în casă și^oolinaa f TpI m/irp san

rnIrlurul. ^aieiJL\_jncepind chiaride

i Ti i lîMr

"Innd intră pe ușa casei. Colindului cel mare i se mai zice și\_\_\_\_\_

°caseîT~din pricina că-1^5nșan^fiecăfe~~casa~"și în el" se "pomenesc ~ z- bărbatul si  
femeia. D

SI (

i sexuL Aceasta o cer chiar

părinții^câci cred că dacă\_JjgQli^dă, sînt totanul sanabuși \$ jac nimic rău în tot;timpul acelujiin^înd  
ies~clin casă, mai cîntă unele versuri ca Cetașe, vătășe ș.a. — După cum se vede și din acest vers, celui  
mai în vîrstă dintre toți i se dă numele de vătășul cetei. El este însărcinat cu buna rînduială, și de care  
toți ascultă. Tot el adună banii, colacii și cîrnații, iar colacii și cîrnații îi încredințează unuia din  
tovarășii săi, care îi înșiră pe o nuia. E o rușine pentru fata care n-ar face colac pentru colindători" (p.  
50—51). Este evident, cu toate că informatorul nu precizează nimic în această privință — că aragsta  
^c^oi^~^Hidiisă. de un vătăș. care colindă în cor^oJ^LJa.Jei5eastr47^ar44iaji^

IbânîT^afûmente). etc. mi s-a constituit în ziua colindului și nici nu s^ terminat cu eL Irr3rîce~"oâz^este  
vorBa de o formă mai^simpla, dar identicaîrie^nîl^cu cetele din Țara Oltului și alte cete din  
TransilvSîia. Nu pierdem din vedere faptul ca~Tâl"omița este o regiune de colonizare intensă, relativ  
recentă și cu mocănimie ardeleană, poate chiar din părțile Făgărașului și Sibiului.38 Totuși, dacă nu ne-  
am orienta decît după unele particularități de grai (colind

60

TRAIAN HERSENI

în loc de colindă, vătăș în loc de vătăv), este vorba de o transplantare mai veche a obiceiului. în această  
ipoteză, care nu este neapărat necesară, obiceiul care ne preocupă este lipsit de evoluția ulterioară a  
cetelor din Ardeal: ceea ce ar confirma în alt chip și sub alt aspect afirmația noastră că și în Ardeal, ca  
și în Moldova, Bucovina etc. a existat o formă mai simplă de ceată, totuși ceată organizată, nu o simplă  
întunire ocazională, fenomen originar din care s-au dezvoltat toate celelalte forme care impresionează  
prin organizare, ierarhie și reglementare.

Prezența unor cete organizate^ de feciori snh frmm^ gr^sta^glp-.^TMg^g£^

^i~încalțe-părți-. ale\_\_i^unțeniei.

"\*Tot~3m lucrarea amintită a lui Tudor Pamfile aflăm că: J d t l Mlli flăăii tăăi  
lă

de munte ale Muscelului, flăcăii caută să-și alcătuiască brezaia l ce-1 poartă pe acolo turca —  
cu mult înainte de Crăciun, ~~lTi bli d

pe~ÎlTemei basmale frumoase^ de mătășă dacă se poate, maTăles""pe la case.,,imde sînt fete mari,

... Adunînd mereuTa linuri, flăcăii alcătuiesc brezaia. . .Cu lăutari, cîrdul brez^eTgleaca] -----

'rl!ZILJpei^rurcpHn Banii jj. ia vatayul, iar celelalte"lucruri

lejlă iepei —\_oel\_jce,, poartă -desagă-4n- spinare pentru adunātuTpTo^ coanelor.l^Toșul cu

ghioaga.,\_șjLbrezaia se apropie- și. mulțumesc, iar. \\*jx>at\*r^ (p.

178—181).

TS-ar putea obiecta și în cazul acesta că Muscelul este îngemănat pe munți cu Făgărașul, dar de astă  
dată deosebiriile între cele două obiceiuri, deși în fond unul singur, formal sînt foarte mari: cele două  
ținuturi nu fac, din acest punct de vedere, o singură zonă sau regiune etnografică, ci, dimpotrivă, se  
separă ca două variante geografice net deosebite. Cele înfățișate de Tudor Pamfile despre  
Jyrezaia musceleană^ se „apropia jnaLmult de^ ^pca-bucovineană,, ^decît^ Te \_cea dînȚara Oltului.  
Un lucru\_ este însă sigur: brezaia, prezen-A^ o~îigura"scenică"centrală, are la bază un cîrd  
de^lacW^(nu' \* copii, mi însurați^ care are în frunte, un vatapr precum sr^tlte —personaje~"cn  
sarcini precisei.,(un. moș, & iapa etaV decLlalceată —Șîganîzată "^ feci2ri — ca șiirL\_.Transilvania  
•— care se-strînge\_din vreme^^funcționează pînă termină ce are .desfăcut de sărbători (erăciunj, după  
datin^locu^i. "..... :

Am putea înmulți exemplele, dar socotim că cele înfățișate con-stituiesc un argument suficient pentru  
teza pe care o susținem, că cete de feciori, în sensul celor din Țara Oltului, s-au găsit, sub diferite  
forme, și se mai găsesc — e drept tot mai rărite și anemiate — la românii de pretutindeni, și în egală  
măsură la unele dintre naționalitățile conlocuitoare și popoarele învecinate. Deci, dacă anumite

BAZA DOCUMEiNTARĂ

61

forme sînt relativ recente și pot fi explicate foarte bine printr-o influență sau alta, fenomenul însuși, în ce are el specific, constant și universal, cel puțin în aria noastră de civilizație, trebuie să aibă rădăcini mult mai adînci, o origine mult mai străveche, multiseculară, dacă nu chiar milenară, ceea ce exclude de la început originea săsească, maghiară, slavă etc.

Asupra celorlalte completări posibile ale materialului nostru, pe baza bibliografiei de după 1930, am spus că nu insistăm decît treptat, pe măsura desfășurării interpretărilor.<sup>39</sup>

Ceea ce am dorit a fost să punem în lumină complexitatea fenomenului, necesitatea de a-l studia în ceea ce are el esențial, comun, nu numai în toate formele locale, dar și împreună cu toate asociațiile și obiceiurile juvenile: călușarii, cucii, junii, craiul nou, plugarul etc. — singurele în măsură să ne asigure perspectiva „factologică” reală, deci prielnică unor dezlegări satisfăcătoare. Socotind că acest adevăr se desprinde lămurit din cele înfățișate, ne putem opri, în ceea ce privește baza documentară, aici.

#### NOTE BIBLIOGRAFICE

1 Au fost cercetate direct („pe viu”) cetele din satele Iași, Săvăstreni, Săsciori, Netotu, Vaida și Teleki-Recea, Drăguș, deci chiar în cadrul desfășurării lor. Celelalte au fost înregistrate pe bază de informații culese de la foști yătavi, foste turci sau borițe, gazde etc. Materialul de teren, cu toate detaliile necesare și anexele documentare (liste de informatori, fotografii, hărți etc.) se găsește la Editura Academiei R.S.R. în vederea eventualei sale publicări.

2 Cf. S. FI. Marian, *Nunta la Români*, București, 1890; *Nașterea la Români*, București, 1892; *Înmormîntarea la Români*, București, 1892; etc. sau Artur Gorovei, *Credințe și superstiții*, București, 1915. Acesta din urmă scrie: „în acest material, comunicat direct de culegător, am adăugat credințele și superstițiile adunate în diferite părți locuite de români și publicate prin reviste și ziare greu de găsit”, (p. IV.). La fel procedează mulți din colaboratorii colecției *Din viața poporului român*, publicată (din 1908) de Academia Română.

3 De ex. S. R. Steinmetz, *Essai d'une -bibliographie systematique de l'ethnographie jusqu'à Vannee 1911*, Bruxelles, 1921; William I. Thomas, *Source Book of Social Origins: Ethnological Materials, Psychological Standpoint, Classified and Annotated Bibliographies for the Interpretation of Savage Society*, Chicago, ed. 2, 1912; T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthro-pology*, Duckworth, 1935. În prezent: *Internationale volkskundliche Biblio-graphie — International Folklore Bibliography — Bibliographie internationale des arts et traditions populaires*, Bale, Societe Suisse des Arts et Traditions Populaires, 1950 (anual). Un exemplu pentru bibliografia etnografică de tip

62

#### TRAIAN HERSENI

național: Franciszka Gawelek, *Bibliografja ludoznawstwa polskiego*, Krakow, 1914 și Ian St. Bystrori, *Bibliografja Etnografiei Polskiej*, I, Krakow, 1929. Vezi și T. Besterman, *World Bibliography of Bibliographies*, Geneve, 1955 (4 voi.).

4 Cf. „Anuarul Arhivei de Folclor”, publicat de Ion Mușlea. An. I, 1932, II. 1933, III. 1935, IV. 1937, V. 1939, VI. 1942, VII. 1945. Rubrica permanentă: „Bibliografia folclorului românesc pe anii...” a înregistrat periodic tot ce a apărut mai important în acest domeniu și în cele învecinate, începînd cu anul 1930. Această bibliografie este continuată tot de I. Mușlea în „Revista de folclor”, an. I. nr. 1—2, 1956, p. 345—383 (pentru anii 1944—1950), ca și de alții (Ion Taloș, Dan Bugeanu, Adrian Fochi etc.) în anii următori.

5 Adrian Fochi (sub. red.), *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc*, I. (1800—1891), București, E.P.L., 1968. (În această lucrare se găsesc date bibliografice prețioase pentru perioada indicată despre bere, brezaie, capră, căluș, cete de feciori, ospățul feciorilor, ospățul junilor, turcă etc., ca și alte materiale, unele din Țara Oltului și, zonele tratate în lucrarea noastră; vezi indicele tematic și indicele de numiri geografice, istorice și etnice).

6 Romul Vuia, *Histoire et etat actuel des etudes ethnographiques et folkloristiques en Roumanie, avec une bibliographie des auteurs et des princi-paux ouvrages* (în XVII-eme Congres International d'Anthropologie et d'Ar-cheologie prehistorique, 1937, București, 1939, p. 1123—1267). Lipsesc din bibliografie nu numai autori ca G. Popa-Lisseanu, G. Breazul etc, dar pînă și N. Milescu, unul din întemeietorii etnografiei românești (nu e menționat nici în partea istoriografică). În ultima vreme și problema aceasta este în curs de rezolvare. Vezi de ex. Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română și Ovidiu Papadima, Literatura populară română, amîndouă în colecția „Studii de folclor”*, EPL, 1968, care, pe lîngă valoarea lor intrinsecă, sînt instrumente de lucru cu caracter documentar, foarte bune. Vezi și bibliografia foarte defectuoasă, incompletă și arbitrară din *Istoria literaturii române*, voi. I, partea I: *Folclorul literar românesc*, Ed. Acad. R.P.R., 1964, azi complet depășită.

7 Ne referim la bibliografiile gen G. T. Niculescu-Varone. Bibliografia este o disciplină științifică, ea nu poate fi făcută de oricine și oricum. Cf. V. N. Denisiev, *Bibliografia*

generală (trad. din 1. rusă), București, 1953.

8 I. Mușlea, Obiceiul Junilor Brașoveni: Studiu de folclor. (Din Lucrările Institutului de Geografie al Universității din Cluj, extras, Cluj, 1930), p. 37, notă.

9 S. FI. Marian, Sărbătorile la Români: Studiu etnografic, București, voi. I: Cîrnilegile, 1899; voi. II: Păresimile, 1899; voi. III: Cincizecimea, 1901. Pentru Tudor Pamfile, vezi colecția editată de Academia Română: „Din viața poporului român”, voi. IX: Sărbătorile de vară la Români, 1911; voi. XIX: Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului, 1914; voi. XX: Crăciunul, 1914<sup>^</sup> Terminînd ultima lucrare, Tudor Pamfile scrie: „Cu lucrarea de față 'se încheie descrierea sărbătorilor păzite de poporul român în curgerea unui an întreg... Aștepta cîte s-au înșirat sînt îndeajuns ca număr spre a ne putea face, după sintetizarea lor, o idee limpede cu privire la caracterul religiunii ce stăpînește poporul român”, (p. 224 — subl. noastre: T.H.). Noi am încercat această „sintetizare”, dar ne-am convins de contrarul: sînt necesare încă multe, migăloase și mai ales sistematice cercetări de teren pentru a descifra exact religiile sincretizate în sărbătorile noastre poporane și alte manifestări

#### BAZA DOCUMENTARĂ

ale poporului nostru. — Cf. și C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele, culegere din părțile Muscelului, București, 1909 (voi. VII din col. cit. a Acad.). Se poate consulta cu folos (dar și cu prudență): Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică de Elena Niculiță-Voronca, voi. I. Cernăuți, 1903.

10 Vezi, de pildă, confuzia pe care o face între G. Dem. Teodorescu și T. Burada. Textul reproduș după „Arhiva”, XX, la p. 168—172, ca fiind al lui Teodorescu, aparține lui Burada (Priveliști și datini strămoșești, VIII: Capra sau Turca, în „Arhiva”, XX., nr. 7—8, 1909).'

11 Dovezi la Petru Caraman, Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și la slavi, Iași, 1931, p. 89 și urm.

12 Pentru valoarea lui S. FI. Marian și a altor folcloriști români (V. Alecsandri, B.-P., Hasdeu, T. Burada, Gr. G. Tocilescu, A. Lambrior, M. Gaster, G. I. Pitiș, D. Stăncescu) vezi I. C. Chițimia, Folcloriști și folcloristică românească, București, Ed. Acad. R.S.R., 1968, ca și Ovidiu Bîrlea, Istoria folcloristicii române, București, 1974.

13 Ne referim la studiile de istoria teatrului ale lui T. Burada, în care tratează și despre unele manifestări teatrale poporane, accentul căzînd, în chip firesc, pe măști, nu pe cete. Vezi Istoria teatrului în Moldova voi. Iy Iași, 1915. Partea I: Priveliști, datini, jocuri și petreceri populare, p. 5—88. Cf. și Dimitrie C. Oulănescu, Teatrul la Români, Partea I: Datine, năravuri, jocuri, petreceri, spectacole publice și altele, București, 1895. Teatrul poporan are într-adevăr legături cu problema noastră, deci nu trebuie totuși pierdut din vedere. Cf. și Gh. Vrabie, Teatrul românesc, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor”, voi. VI (1957), p. 285—562, ca și cap. Teatrul popular, în Istoria literaturii române, voi. I, 1964, p. 67—78.

14 Ion Mușlea, op. cit, p. 61.

15 Tudor Pamfile are o activitate folcloristică foarte vastă și multe din materialele culese de el sînt astăzi de neînlocuit.

16 Vezi G. Breazul, Colinde, București, 1938, p. 341, 413, 439, 445. Cf. și Gh. Cucu, 200 colinde populare (culese de la elevii Seminarului Nifon în anii 1924—1927), ediție postumă, îngrijită de Const. Brăiloiu, București, 1936. Cf. și Gh. Breazul, Colindele... întîmpinare critică, Craiova („Melos”, culegere de studii muzicale, IV). Pentru influența bisericii asupra colindelor de Bobotează și Paști, vezi și I. G. Sbiera, Colinde, cîntece de stea și urări de nunți, Cernăuți, 1888.

17 Cf. și Ion Mușlea, George Pitiș, folclorist și etnograf, București, EPLt 1968.

18 încă unul din părinții bisericii, Tertullian (155—230), a redactat, între anii 197—202, o lucrare intitulată programatic: Contra spectacolelor, în care susținea, între altele, că: „Spectacolele fac parte din idolatrie și ceremoniile demonului la care creștinii au renunțat prin botez” — sau: „Legea lui Dumnezeu a pronunțat blestemul împotriva măștilor...” (după trad. fr. 1786).

19 D. Dan, Hai lerui Doamne: studiu lingvistic, București, 1901, p. 23. Cf. și Al. Rosetti, Colindele religioase la Români, București, 1920, p. 25 și urm., în care se completează și precizează descoperirea celui dintîi.

20 Cf. și Lazăr Șăineanu, Dicționar universal al limbei române, ed. V, 1925, care înregistrează pentru toană și acest înțeles.

21 Vezi pentru termenul de bute: I. Mușlea, op. cit.

22 Cf. Sim. FI. Marian, Sărbătorile la Români, voi. I, p. 144—145.

64

TRAIAN HERSENI

23 Cum a dovedit pentru lumea elenică H. Jeanmaire în cartea Couroi et Couretes: Essai sur Veduction spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique, Lille, 1939: El ia ca punct

de plecare cercetările mai vechi, dar foarte importante pînă azi ale unor J. E. Harrison (Themis, 1912) și A. B. Cook (Zeus, I, 1914), deschizătoare de drumuri și în problema noastră. Cf. și G. C. Pola Falletti-Villafalletto, *Associazioni giovanili e feste antiche — lor o origini*, 2 voi., Milano, 1939, cu bogat material documentar.

24 Materialele mai vechi, obținute pe bază de chestionare, cum sînt cele întocmite și lansate de B.-P. Hasdeu și Nic. Densusianu, sînt foarte prețioase și uneori de neînlocuit, mai ales pentru stabilirea răspîndirii și denumirii unor fenomene etnografice sau folclorice, altfel ele nu pot fi utilizate științific, fără o verificare din partea oamenilor de specialitate. Evident, valoarea răspunsurilor depinde de cei care le-au dat. (Vezi Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970). Pentru rezultatele mediocre ce se obțin uneori prin corespondență, chiar cînd este purtată de specialiști, vezi: „Culegătorul”, an. I, nr. 1, Cluj, 1935, „Număr închinat obiceiurilor de Crăciun și Anul Nou”. Acest „Buletin al Arhivei etnografice-folclorice a Muzeului etnografic din Cluj” nu marchează nici un progres față de încercările similare din trecut și a însemnat un regres față de cercetările de teren desfășurate în aceeași perioadă de către Școala sociologică de la București. Cf. D. Guști, Traian Herseni etc, îndrumări pentru monografiile sociologice, București, 1940. Au apărut de curînd, fără a le mai putea utiliza, și „răspunsurile la chestionarele lui N. Densusianu”, datorate lui Adrian Fochi, Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, Buc, Ed. Minerva, 1976.

25 Parte din material (privitor la Drăguș) i-a fost furnizat chiar de autorul acestei cărți. Vezi R. Wolfram, op. cit., p. 127, nota 4.

26 Romul Vuia, *Originea jocului de călușari*, în „Dacoromania”, an. II, 1921—1922, Cluj, p. 415—454.

27 După nota 1 de la p. 61, studiul la care ne referim este „un fragment dintr-o lucrare în manuscris: „Ceata feciorilor din Drăguș — studiu psihosociologic săvîrșit cu prilejul anchetei monografice sub conducerea prof. D. Guști”. Cf. din aceeași „campanie monografică”: Traian Herseni, *Ceata feciorilor din Drăguș*, în „Sociologie românească”, I, 12, dec. 1936, p. 1—4, pe temeiul unor cercetări făcute în 1929 și 1932, care au stat apoi ca „stație-pilot” la baza cercetărilor din anii următori.

28 Exemplarul folosit de noi, fără copertă, dar cu textul complet, ne-a fost împrumutat de avocatul G. Pica din Făgăraș, care crede că datează din 1867 și știe precis că se datorește lui Ion Codru-Drăgușanu. Se pare că istoricii literari care s-au ocupat de Codru-Drăgușanu nu cunosc această lucrare, care nu există nici în Biblioteca Academiei R.S.R. Vezi: *Călătoriile unui român ardelean în țara și străinătate (1835—44) („Peregrinul Transilvan”)* de I. Codru-Drăgușanu, ediție... Constantin Onciul. Cu o prefață de N. Iorga, ed. 2, București, 1923. — I. Codru-Drăgușanu, *Peregrinul transilvan, (1835—1844)*. Ediție îngrijită de Șerban Cioculescu, București, 1942. (Notiță biografică, p. IX—XII). — Ion Codru-Drăgușanu, *Peregrinul transilvan*, ediție îngrijită și prefațată de Romul Munteanu, București, 1956 (cu o Bibliografie). După informațiile primite de la I. Mușlea, textul la care ne referim a fost republicat de Iuliu Moisil după originalul semnat într-adevăr de I. Codru-Drăgușanu. Din păcate n-am notat izvorul exact.

#### BAZA DOCUMENTARA

65

29 Ion Codru-Drăgușanu a fost vicecăpitan (ales) al districtului Făgăraș din 1861 pînă după 1871. Probabil că lucrarea care ne preocupă e deci din 1864, nu din 1867. Cf. pentru epocă și N. Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria (de la mișcarea lui Horia pînă astăzi)*, București, 1915. (La p. 241 este amintit și Ion Codru-Drăgușanu ca „unul din marii funcționari ai absolutismului”). Vezi și Nicolau Aron, *Monografia bisericilor, școalelor și reuniunilor române din Făgăraș*, Făgăraș, 1913 (pentru rolul hotărîtor al lui I. Codru-Drăgușanu pentru dezvoltarea culturală a Făgărașului).

30 Pentru organizațiile juvenile săsești care au influențat unele sate din Țara Oltului și direct, pe linie populară, nu numai prin intermediul autorităților, vezi și *Satzungen fur die Briiderschaften der Ev. Landeskirche A. B. in Siebenbiirgen*, în *Leshefte fur Arbeitsgemeinschaften zur Fortbildung der konfirmierten Jugend*, f.a., p. 6, ca și celelalte materiale din aceeași publicație. Romulus Vulcănescu, care a consultat în manuscris și lucrarea de față, a încadrat corect unele manifestări ale cetelor de feciori cu caracter juridic în cartea sa *Etnologie juridică*, Editura Acad. R.S.R., București, 1970, utilă deci, prin numeroase materiale complementare, și pentru problema dezbătută de noi.

31 Vezi și „Studii și cercetări de istorie literară și folclor” din 1952, în Ed. Academiei R.S.R.

32 Un folclorist regional harnic și priceput, Cf. și Cîntece din lumea veche, Făgăraș, 1908; etc. De consultat cu folos pentru unele colinde din Țara Oltului și de pe Tîrnave: *Steaua de la Răsărit: Cîntări de stea și colinde adunate de N. I. Dumitrașcu și preotul Valeriu Crișan*, „Biblioteca Populară a Asociațiunii «Astra””, nr. XX, nr. 174, Sibiu, 1930.



33 Unele sînt însă prețioase prin amănuntele pe care le cuprind. Vezi, de ^ pildă, materialele publicate în rev. „Sociologie românească”, Jocul de Crăciun al tineretului la Căianul Mic (Someș), de Gh. Reteganul (an. III, nr. 10—12, 1938, p. 545); Obiceiuri de peste' an în două sate din Almăj (Pătaș și Borlovenii-Vechit Caras) de Ion Chelcea (an. IV, nr. 4—6, 1939, p. 253); etc. Cf. Emil Novacovici, Folclor bănățean, partea III, Ora vița, 1933 (important pentru deosebirea dinte cerbuț și turcă: vezi p. 23). De consultat cu folos și George Sbîrcea, Obiceiuri, cîntece și jocuri magice din comuna Toplița (în Revista de folclor, an. II, nr. 1—2, 1957, p. 156), pentru funcția magică, de tip feminin, a turcei (p. 163). Pentru răspîndire și terminologie, vezi și Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu (cit. supra), cap. Brezaia, Turca (p. 315—319); în unele locuri, turca sau borița se numește brezaie, turcă, cerb, cerbuț, capră, clanță, bouriță, vacă, văcuță etc.

34 De amintit totuși, pentru importanța lor documentară, cel puțin, Călin-dariu julianu, gregorianu și poporalu român — acesta din urmă cuprinde în sine toate sărbătorile, datinile și credințele strămoșești cu comentariu pe anul 1882, de Simeon Mangiucă, Oravița, 1881; Teofil Frîncu și George Candrea, Români din Munții Apuseni (Moții) — scriere etnografică București, 1889; Const. D. Gheorghiu, Calendarul femeilor superstițioase, Piatra Neamț, 1892; Alexiu Viciu, Colinde din Ardeal: Datini de Crăciun și credințe poporane, București, 1914; bogatele materiale documentare rămase de pe urma folcloristului I. Pop-Reteganul etc. De consultat cu folos și George Pitiș, Junii la Crăciun (obicei din Soliste), în „Convorbiri literare”, 24 (1890), p. 1056—1063, tot atît de interesant ca și studiul despre turca de la Persani.

35 Cf. și S. Fl. Marian, Sărbătorile la Români, voi. I, p. 1 și urm.

5 — Forme străvechi de cultură poporană românească

66

TRAIAN HERSENI

36 Cf. și Dimitrie Cantemir, Descrierea Moldovei. Trad. de Petre Pan-drea, cu o' prefață de C. I. Gulian, București, 1956, p. 270. Vezi și Dimitrie Cantemir, Descrierea Moldovei, traducere de Gh. Guțu, introducere de Măria Holban, comentariu istoric de N. Stoicescu, studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu, indice de Ioana Constantinescu, cu o notă asupra ediției de D. M. Pippidi, Editura Acad. R.S.R., București, 1973, în special nota 22 de la pag. 348, despre turcă și nota 22 de la pag. 318 despre călușari, cu unele indicații bibliografice care întregesc pe ale noastre.

37 Vezi și cetele mai simple ale copiilor, în Tudor Pamfile, Crăciunul, p. 35—36; pentru Țara Oltului: Traian Herseni, Observații sociologice privitoare la copiii din Drăguș (în „Arhiva pentru știința și reforma socială”, nr. 1—4, 1933).

38 Vezi S. Mehedinți, Die rumänische Steppe (în Zu Friedrich Ratzels Gedächtnis, Leipzig, 1904, p. 247); Vintilă Mihăilescu, Vlășia și Mostiștea (evoluția geografică a două regiuni din Cîmpia Română), București, 1925, p. 94 și urm. Vezi tot acolo bibliografia principală a problemei, p. 98—99. Cf. și D. Șandru, Mocanii în Dobrogea, București, 1946.

39 Pentru această perioadă, foarte bine înregistrată descriptiv de I. Muș-lea, se impune însă o bibliografie critică, pentru că s-a scris mult, dar foarte inegal ca valoare științifică. Ne exprimăm regretul că n-am putut utiliza lucrările despre „cetele de flăcăi” (Burschenbunde) ale prof. Octavian Buho-ciu de la Universitatea din Bochum, pe care nu le cunoaștem decît din bibliografie.

CAPITOLUL II PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

Fără înregistrarea și cunoașterea faptelor, nu putem face nici un pas în știință. Numai faptele ne permit să desprindem, printr-o analiză corespunzătoare a lor, idei generale, explicații, principii, legi — adică teorii valabile. De aici nevoia urgentă pentru etnografia românească de a strînge faptele cu caracter arhaic pînă nu dispar în avîntul marilor transformări ale vremii: cît mai multe și mai amănunțite fapte.<sup>40</sup> Altfel construim pe nisip sau nici aițit. Știința nu se poate opri la fapte — dacă ar proceda așa, nici n-ar fi știință, ci o simplă arhivă documentară — dar nici teoria nu se poate lipsi de fapte. În chip normal acestea merg mîna în mîna. În anumite capitole ale etnografiei, cum sînt toate cele interesate în cunoașterea unor aspecte arhaice de viață, culegerea și sistematizarea faptelor dețin primatul.

Teoretizările se pot face oricînd, acum sau peste veacuri, dar materialele la care ne referim, odată dispărute fără a fi înregistrate, nu vor mai putea fi cunoscute, și uneori pierderile științei sînt, din această cauză, pe cit de ireparabile, pe atît de mari. De aceea noi considerăm sarcina cea mai importantă a noastră ca încheiată prin culegerea materialului amintit, redactat mai demult, chiar dacă n-a putut fi încă publicat. Ceea ce urmează este un simplu comentariu — prin însăși natura lui, limitat și provizoriu — mai mult pentru a atrage atenția asupra însemnătății excepționale a acestui gen de materiale și a necesității imperioase de a le completa prin cercetări ulterioare, dar cît mai grabnic cu putință, pînă la cunoașterea integrală a terenului. Abia atunci se

68

TRAIAN HERSENI

vor putea încerca interpretări cu șansa de a depăși faza ipotezelor și de a încheia adevărate teorii științifice.

Ca să ne dăm seama de acest lucru este suficient să trecem în revistă, oricât de sumar, dacă nu tocate „teoriile” emise pînă acum în legătură cu problema noastră, dar cel puțin cîteva din cele mai proeminente, ca să ne convingem că, în lipsa cunoașterii exacte a faptelor, s-a construit arbitrar și s-a făcut mai mult operă de imaginație, decît de cunoaștere științifică. Această operație este cu atît mai utilă, cu cît ne va îngădui în același timp să atingem al doilea țel important al lucrării noastre: stabilirea problemelor fundamentale pe care le-a ridicat știința de pînă acum, pe baza materialelor vechi privind problema societăților juvenile și formularea problemelor noi, pe care le ridică un material relativ proaspăt, ca cel cules și prezentat rezumativ de noi.

Ne vom opri, cum este firesc, mai mult asupra interpretărilor românești, care au folosit — fără îngrădirile necunoașterii limbii și izvoarelor directe — materiale veridice, nefalsificate. Numai ele pot da măsura exactă a ceea ce este de făcut în această problemă, de acum încolo.

De astă dată nu ne vom restrînge numai la cetele de feciori — despre care, stricto sensu, nu există în limba română aproape nici o lucrare teoretică — ci asupra interpretărilor ou caracter general, care s-au dat obiceiurilor de care sînt legate și cetele de feciori. Ne referim deci, în primul rînd, la sărbătorile de iarnă (de la Crăciun pînă la Bobotează și sf. Ion), în măsura în care cercetătorii încearcă să depășească simpla înregistrare sau analiză a faptelor, spre explicații științifice mai largi. Din această cauză, vom trece mai repede peste perioada de început a dezvoltării științelor etnografice de la noi — cu încercări teoretice foarte timide și, în general, lipsite de valoare — pentru a stăruie ceva mai mult asupra lucrărilor relativ recente oare, în chip firesc, dezvăluie ultimele eforturi și posibilități românești în materie.

Unul dintre primii noștri etnografi, Dimitrie Cantemir, își dădea perfect seama de vechimea și originea păgînă a obiceiurilor noastre, peste care s-au suprapus, fără să le desființeze, cele creștine. „Nu se poate dovedi cu nici un fel de mărturii limpezi. . . cam în ce vreme a încetat în Moldova eresul păgînesc și s-a primit legea cea creștinească”, (p. 164). „Altminteri norodul — și la noi în Moldova, ca și în alte țări pe care știința nu le-a luminat încă — este foarte plecat spre eres și încă nu s-a curățat desăvîrșit de necurăția veche, încît se mai închină și acum, în poezii și cîntece, la nunți,

#### PROBLEME VECHE ȘI PROBLEME NOI

69

îngropăciuni și alte înîmplări sfinte, la cîțiva zei necunoscuți, și care se vede că se trag din idolii vechi ai dacilor. Așa sînt Lado și Mano, Zina, Drăgaica, Doina, Heiole, Stahia, Dracul din tău, Ursitele, Frumoasele, Sînzienele, Joimărițele, Paparuda, Chiraleisa, Colinda, Turca, Zburătorul, Miazănoapte, Striga, Tricolici, Legătura, Deslegătura, Farmec, Descîntec, Vergelat și multe asemenea” (p. 268). D. Cantemir atribuie moldovenilor și elemente din religia neamurilor scite (cultul lui Peruna, Voios, Kupalo etc.) exagerînd, firește, poziția, mai ales că nu aduce în favoarea ei nici un argument precis<sup>41</sup>. Meritul lui D. Cantemir în această materie este încercarea în sine de a explica obiceiurile noastre poporane prin originea lor păgînă și de a căuta această origine în primul rînd (nu exclusiv) în obiceiurile străvechi ale pămîntului (daci, sciți).

Dacă cercetările ulterioare ar fi urmat linia trasată de D. Cantemir, sîntem convinși că etnografia și folcloristica românească ar fi realizat progrese mult mai mari. În veacul lui Cantemir a apărut însă „școala latinistă ardeleană” (Micu, Maior, Șincai) în istorie și filologie, care a dus la curentul latinist, prelungit în tot veacul al XIX-lea, pînă spre zilele noastre. Doctrina de bază a latinismului: originea noastră latină. Ceea ce era valabil într-o măsură foarte largă pentru limbă, ca și pentru popor (etnogeneză)<sup>42</sup>, dar nu în exclusivitate, s-a extins în chip cu totul necritic și în etnografie și folcloristică. Majoritatea cercetătorilor din acest domeniu (începînd cu Bojinca, Eliade Rădulescu, Marienescu etc, terminînd cu Viciu, Vulpesu etc.) au fost de-a dreptul fascinați (ca să nu spunem obsedați) de originea pur romană a tuturor obiceiurilor noastre, ceea ce este o imposibilitate istorică. A priori, asemenea origine nu se poate nici nega, nici afirma: e& este o simplă problemă, adică în ultimă analiză o întrebare la care nu se poate răspunde decît prin argumente, numai prin argumente științific valabile. Ca să ne dăm seama de felul în care rezolvau etnografii și folcloriștii latiniști problemele de acest gen, este destul să reproducem cîteva texte. În general, ei căutau în obiceiurile religioase stau profane, mitologia sau cîndințele și superstițiile romane, o analogie cît de vagă, pentru a decreta acel fenomen ca obîrșie a celor românești; și cu aceasta problema era considerată ca încheiată. Ba s-a mers pînă acolo (cazul Marienescu), încît s-au falsificat în chip intenționat (nu din greșeli de metodă) faptele sau textele culese, ca să se susțină apoi originea lor romană.<sup>43</sup>

Curentul acesta etnografic a început — ca și în istorie și filologie și în strînsă legătură cu acestea ca preocupări, persoane și

70

TRAIAN HERSENI

loc — tot în veacul al XVIII-lea, în mod sigur prin preajma anului 1780. Faptul este adevărat în chip

indiscutabil de Er. J. Sulzer care, în voi. II al faimoasei sale *Geschichte des transalpinischen Dacien* (Wien, 1781) amintește de o operă a unui învățat român din Ardeal (P. Maior?)<sup>44</sup>, cu titlul probabil de *Origines Daco-Romanorum*, pe care a citit-o în manuscris și în care se încerca o prezentare și o interpretare se pare foarte amănunțită a obiceiurilor românești în comparație cu cele romane, în scopul de a dovedi, prin asemănările dintre ele, nu numai romanitatea culturii noastre poporane, ci în primul rând originea exclusiv romană a poporului român. Sulzeir discută pe larg această lucrare, fără a da numele, autorului, se referă mereu la ea, pentru a-i combate interpretările, dair și pentru a-i folosi materialul. Alături de *Descrierea Moldovei* a lui Cantemir, acest manuscris al învățatului român ardelean este izvorul bibliografic de bază, care completează materialele proprii, rezultate dintr-o cunoaștere directă și amănunțită a poporului român. Lucrarea aceasta, folosită de Sulzer, este, fără îndoială, prima mare lucrare de etnografie românească 'ardeleană (după cea moldoveana a lui Cantemir), care, în plus, este începutul curentului latinist în întreaga etnografie (și folcloristică) românească.

Damaschin Bojinea scria, după 50 de ani (la 1832), despre originea călușarilor români de la Collisalii romani: „Colisarii aceștia și pînă astăzi se mai țin în Ardeal și prin Banat (poate că și altunde) și se cheamă călușari, iar cel peste ei mai mare, după a cărui rînduială joacă și fac toate, se numește vătav, adică vates . . .”<sup>45</sup> Teza aceasta aparține „învățatului român nenumit” din veacul XVIII, însușită dealtfel, cum vom vedea, și de Sulzer.

I. Eliade scrie, la 1843, tot despre călușari: „Curat se vede originea acestui joc și după felul său și după versurile ce se cîntă că este jocul romanilor, întocmit de strămoșul nostru Romulus spre răpirea Sabinelor. . .”<sup>46</sup> Sursa, de astă-dată, probabil indirectă, este aceeași ca a lui Bojinda.

Cu vremea, această poziție — izvorită din luptele naționale îndreptățite ale românilor — a fost puternic dezvoltată, căutîndu-se construirea unei argumentări vaste și temeinice. At. M. Marienescu publică, în 1848, o carte foarte elocventă: *Cultul păgîn și creștin*, din care nu a apărut decît tomul I: *Sărbătorile și datinile romane vechi*<sup>41</sup>, în care apare limpede, tocmai prin extremismul ei, această tendință.<sup>48</sup> Cităm din Prefață, în care răspunde unor „învățați” și motivează lucrarea: „... Ne-au atacat romanitatea. Un popor își poate pierde limba națională . . . dar cultul familiar, susținut prin

#### PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

71

felurite datini strămoșești, nu-1 pierde ... și acel cult rămîne unica legătură de mii de ani între strămoși și nepoți. . . Acestea sînt motivele ce m-au îndemnat ca să culeg datinile și credințele populare ale cultului familiar al românilor și prin aceasta... să apăr romanitatea și pe acest teren, căci aici se poate cunoaște mai bine originea poporului, viața lui și toate ideile și secretele lui” (p. III—IV). Planul n-a fost realizat, dar ideologia este clar exprimată: bătălia nu se ducea atît pentru adevărul științific, cît mai ales pentru valorificarea drepturilor naționale.

Contemporan ou At. M. Marienescu, folcloristul G. Dem. Teodorescu — de la care ne-a rămas cunoscuta culegere de *Poesii populare* (1885), a cărei valoare crește neîncetat cu trecerea anilor — a manifestat în studiile sale aceleași tendințe pur latiniste. În *Încercări critice asupra unor credințe, datini și moravuri ale poporului român* (1874), G. Dem. Teodorescu scrie: „Diferitele mistere, mari și mici — precum ale Bunei zeițe, ale Cererei, Bachanalele, Misterele isiaice etc. — diferitele serbări, Urbane, Seculare, Cerealele, Matronalele, Compitalele, Floralele, Paganalele etc. și o mulțime de alte asemenea, oferă un studiu nu numai din cele mai frumoase, dar și din cele mai utile, căci fiecare din ele se găsesc, în total sau în parte, conservate la poporul nostru, după atîta trecere de timp, și toate tind a proba, prin studierea, explicarea și compararea lor, cu credințele, datinile, tradițiunile, moravurile și instituțiunile existente la noi, toate tind a proba latina noastră origine. — La fiecare pas, întîlnim la poporul românesc resturile acestor clasice datine, și-n unele chiar în întregimea lor, moravurile și credințele antichității” (p. 22—23). În această concepție se rezolvă și problema sărbătorilor de iarnă: „Crăciunul la români e o sărbătoare creștina Crăciunul la români e~Tn același t.imp""n Hatin^ ^n mnra^^ r> instituția păpfînăr

-(p. 23).

Numărul latinistilor în etnografie și folcloristică este foarte mare, încît nu ne gîndim nici cel puțin să-i amintim pe toți<sup>50</sup>, dar unul dintre ei merită o mențiune specială, pentru încercarea documentată de a explica obiceiurile de Crăciun, în special colinda. El a atras atenția cercetătorilor contemporani, care l-au considerat ca pe unul dintre cei mai de seamă dintre ei<sup>51</sup>. Este vorba de Simeon Manguia, autorul unui studiu intitulat: *Colinda: originea și înseamnăte*<sup>T^ei^ astronomică și calendaristică</sup><sup>J2</sup> Este un studiu dens, cu o documentare bine pusă la punct, cu ajutorul cîtorva lucrări de mare circulație și autoritate, de care este, firește, influențat (Du Cange, Grimm, Kassel, Nork etc). Nu reproducem din el decît ideile principale:

72

TRAIAN HERSENr

?j, Originea\_CQlindei române — susține Mangiuca — ^nu poate fi altceva, decât un cult de soare. Pin religiunile și mitologiile tuturor

^popoarelor vechi... indieni, egipteni, greci, romani, . . . germani, slavi, este cunoscut cum că toate au avut cult de soare și personificând soarele drept zeu, și l-au închipuit a umbla, a trece în cursul său prin zodiac. .. Colind\_Q\_ Este\_ un zeu de soare care umblă jnr-îm-prejur prin zodia^sj^în^a cărui onoare sp onijnHpază în solgtjtjjjL ^t, decembrie^ deoarece paginii air .serbați atunci dies 'Jfătaisi ~solis j^victi^ - Colinda, așadar, înseajrmăjcwgera (rotareaL ,iur-îrrrprejufa drept zeu\_jorir^ zodiac: «Der

SorTnengott~Im Kreislaufe durch den Zodiac», precum adeverește Nork: Biblische Mythologie des alten und neuen Testament's, Stu'tt-gart, 1882, tom. I, pag. 339. Colinda deci are înțelesul apropiat de Deus vergilius lat., der Wendegott germ. în solstițiul de iarnă" (p. 22). „Tot 'asemenea cult și credință au avut popoarele vechi și despre lună. . ." (p. 30). Mai departe, Mangiuca susține^ originea colindei româneștide\_la\_\_Calendae Ianuarii romaneTolosin^ și textul faimos Sin Du^nage|^T~^palende^sau sârbătoarea calendefor.. . (din) prima

Januarie .. v\_\_aAi\_ser^at:o\_mai întîi pŞginn^ărjoi au""uzurpat-o""^"

l^reştinî; și pe ciarii ambii au spurcat-o prin necuviincioase Tfiore

(jocuri), prin măști și veslânînte de muTerT. ori de

J2recum£^^ această bază documentară, Mangiuca formulează și mai precis pozi-

Jia pe care o adoptă:

^Xurca (Țuroa), Brezaia, Cerbuțul și Vasilica, cari joacă în prima zi ajui Crăciun și la Anul nou, nu sînt alta, decât niște măști, adicaT

\*un'om iri Văruit. \_."~ (descrie turca). „Aici este mai presus ~cTe toata" îndoiala dovedit cultul de soare. Din mitologiile și religiunile popoarelor vechi știm, cum că acele popoare și-au închipuit și au crezut, că soarele personificat ca zeu în parcurgerea, rotarea sa în zodiac, în fiecare zodie ia altă mască (față) de animal, după cum și-au închipuit cei vechi figurile și constelațiile din zodiac a reprezenta pe cutare, ori cutare animal".55 Ca urmare, Mangiuca socotește cele patru măști amintite, vasilica, brezaia, turca, cerbuțul ca separate, dar toate de origine nu numai solară, cee-a ce rămîne de cercetat, dar și de origine romană, ceea ce este și mai puțin probabil, pentru că descoperirile arheologice mai noi adevăresc prezența unui cult solar băștinaș, deci preromanic.56.

La noi s-au cheltuit multe eforturi și multă erudiție pentru a se lămurii originea pur romană a întregii culturi populare românești. Cercetătorii fiind fascinați de această doctrină, nu au văzut

PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

73

lucruri simple, de bun simț, cum poporul creează mereu forme noi de viață, părăsind uneori lent, alteori brusc, obiceiurile sale mai vechi, păstrînd numai pe cele socotite de el sau simțite ca vitale, esențiale, dar și pe acestea completîndu-le, transformîndu-le neîncetat prin noi creații și adaptări și în același timp prin schimburi și influențe reciproce cu naționalitățile conlocuitoare și popoarele învecinate. De aceea, principal, nici un obicei actual nu poate fi exact la fel cu un obicei de acum cîteva veacuri, chiar dacă el aparține aceluiași popor, dar cu atît mai puțin cînd e vorba de obiceiuri care au aparținut altorjpopoare, fieljZaFel^J3a^ popor, cum este cazul nostru în raport cu romanii. Obiceiurile casnice și locale se păstrează mai repede prin populația băștinașă dacă ea nu este complet stîrpită, decât prin cuceritori și coloniști, fie ei chiar și de prestigiul celor romani. Încă o dată, e vorba de principii metodologice, nu de fapte, singurele care au cuvînt decisiv.

Această tendință latinistă s-a extins pînă în zilele noastre, cu toate că în general i-a trecut „moda". Dăm un singur exemplu, M. Vulpescu, într-o carte de sinteză, apărută în limba franceză, prefăcută de renumitul folclorist A. Van Gennep57, scria (nu la 1880, ci în 1927): „Călușarii fiind un obicei care se trage de la romani și care reprezintă cultul Salienilor, se poate ca Brezaia să fie o rămășiță a Lupercaliilor, deci tot de origine romană" (p. 37). Sursa, de astă dată complet uitată, teza fiind repetată de la un autor la altul, fără să se mai știe cine a emis-o și a susținut-o întîi, este același „autor nenumit", dar folosit copios de Sulzer.

În răstimp s-au ivit însă și alte curențe oare, cu vremea, primind o armătură critică tot mai serioasă, au îmbogățit etnografia cu unele rezultate remarcabile.

Sulzer, bunăoară, susține, la 1781, că: „Ei (românii) au obiceiuri (Gebräuche) romane, moravuri (Sitten) romane, o limbă romană; ei au însă și moravuri, limbă și obiceiuri slave".58 Teza lui Sulzer insistă însă prea puțin asupra dacilor, exagerînd în schimb rolul slavilor de la care, în chip inevitabil, am împrumutat unele elemente culturale, influențîndu-i la rîndul nostru în atît de multe privințe, dar ignoră mai ales ceea ce nouă ni se pare fundamental: capacitatea creatoare a poporului român însuși. Faptul însă că într-o vreme în care s-a închegat la noi concepția pur latinistă (romanică) asupra originii poporului român și a întregii lui culturi populare, s-a demonstrat, cu dovezi convingătoare, necesitatea de a ține seama și de alte elemente, este o parte pozitivă, care trebuie reținută.

TRAIAN HERSENI

Interpretările lui Sulzer sînt însă tendențioase și unele de-a dreptul răuvoitoare. Probabil că aceasta este cauza că învățații români de mai tîrziu nu l-au mai citit sau au refuzat să-l întrebuițeze. Informațiile lui sînt cu toate acestea de un foarte mare interes, mai ales că prezintă și o bună parte din materialele acelui „autor nenumit” care, probabil, este Petru Maior, încît constituie, prin vechimea și detaliile pe care le cuprind, un izvor etnografic de prim ordin — în special în problema obiceiurilor (turcă, săptămîna nebunilor, călușari etc), de care nu ne putem lipsi decît în detrimentul ireparabil al științei. N-am amintit aceste informații în cap. I, dedicat materialului, pentru că la Sulzer acesta este în așa fel contopit cu interpretarea, încît ar fi trebuit să facem nu numai o operă artificială de disecție, dar să ne repetăm — nolens volens — în capitolul acesta.

Sulzer înregistrează, ca și Gantemir, co<sup>^</sup>\*Tidplp r\* 1in nhirpi româ-

g, ș  
nesc legat de Anul nou, j3rjppj ăT<sup>^</sup> td  
jura și rînta

g jji  
dar neagăT<sup>^</sup>— mereu în contradicție ou manuscrisul autorului român it <sup>^</sup>~ legătura între aceste  
obiceiuri și jocurile tineretului  
se țineau lia 24 decembrie, pe două  
nenumit

^

^\_\_\_\_: că la români participă le aceste TJocu^n^jri

Batfîfî~șrcă ele du se desfășoară rjprît la, ^Kalpndae^januarii", nu<sup>^</sup>

^cajg, Koma, în ^decembrie. Materialele noastre dovedesc contrarul: cete pur^tinerestj, nn  
exclTidprpa"pyprpsa a oricăruF „bâfer". oricrî\_

^cie tmarT\_cgte legate în primul rînd de Crăciun, nu de Anul nou, care-și an aiptivitatpq  
prinnipnin^ roiinf^rHij în njijjmd—zilei^ dpri

Sulzer combate comparația „săptămîinii nebunilor” (dă termenul) în românește) de la lăsatul postului (secului) cu Bachanaliile și Lu-percaliile românie nu pentru că aoeasîță asemănare n-ar exista, dimpotrivă, dar pentru că obiceiurile nu se opresc la granițele etnice, înoît nu constituiesc un argument despre originea romană ia poporului român. Cu alte cuvinte, Sulzer susține principiul că asemănările culturale de orice fel (în timp sau în spațiu) nu sînt prin ele însele o dovadă a înrudirilor etnice. Important este însă faptul că din această discuție aflăm că în săptămîna lor „nebunii”, care se numeau cu termenul românesc (ortografiat nemțește) Pertshiosse (sic)59, umblau deghizați (mascați), cu bice în mînă, lovind pe cei pe care îi întâlneau în calea lor, aprindeau focuri la oare spuneau vorbe necuviincioase și făceau alte multe nebunii și schimonosituri hazlii (p. 317—318).

## PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

75

Sulzer ne dă informații despre vergelat și alte preziceri de Anul nou — asupra cărora nu străuim, însă trebuie neapărat să amin am aici datele lui despre turcă și celelalte obiceiuri legate de ea. Acestea sînt în legătură directă cu problema noastră și servesc nu numai ca o dovadă despre vechimea obiceiurilor care ne preocupă, dar cuprind și unele detalii semnificative, care, în ultima sută de ani, se pare că nu au mai fost înregistrate.

Turca descrisă de Sulzer ca mască legată de sărbătorile Crăciunului, nu coincide întru totul cu turca înregistrată de noi în Țara Oltului: e vorba mai mult de un „spectacol” dat de o figură mascată, cu un cap și coarne de cerb, de care atîrnă o haină lungă pînă la picioare, pe care urcă (deci călare) o altă figură mascată, repre-zentînd un moșneag ghebos. Ei umblă pe toate străzile și pe la toate casele jucînd, urmați de un alai mare de privitori (p. 403—404). E interesant de notat, pentru scrupulozitatea lui Sulzer, că el dă aceste date după ce spune că despre „turcă ne-a povestit ceva încă D. Cantemir”. În realitate în materia aceasta Cantemir a spus totul.

Turca — spune Cantemir — „este un joc închipuit în vremurile vechi de ură împotriva^jurcilor^Q. jnjriuajie Crăciun se pune cuiva o căpățîna de cerb cu coarne mariȚcle care se leagă o masca tăcuta cLTn fișii de pinză colorată și atit de lungi, incit acoperă și picioaf jele celui care o poartă. Peste aceasta se așează âtuL care se face jun bătrîn ghebos, și așa străbat toiate ulițele și casele, jucind și "rTnT.lnrj ni o miilt.impjjp^ î"și ~"

ci nu descrierea turcei, ci afirmația precisă că el, Sulzer, a văzut această „scamatorie (Gaukeley) — care nici în Germania (Teutschalnd) nu este neobișnuită” — în Muntenia (Wala-chey), punîndu-și întrebarea dacă germanii au împrumutat turca de la români, sau românii de la germani, exprimîndu-și în același timp îndoiala: „dar atunci de ce se cheamă turcă? — adică ceva de origine turcească”. Problema

i se pare insolubilă<sup>62</sup>, dar consideră ca un lucru absolut sigur că de aista dată nici vorbă nu poate fi de ceva asemănător la romani (p. 404), afirmație evident hazardată, fără ia se putea afirma nici contrarul. Cum am spus, cartea lui Sulzer este prețioasă pentru noi, pentru că, folosind pe lângă *Descriptio Moldaviae*, materialul din manuscrisul „*Origines Daco-Romanorum*”, deci un izvor ardelenesc contemporan, ne descrie și „turca” sau „borița” așa cum le cunoaștem noi din Țara Oltului și din alte părți, dar sub alt nume, și nu numai în legătură cu cetele de Crăciun, ci în primul rînd cu cetele de

76

TRAIAN HERSENI

PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

77

călușari. Este un document dintre cele mai interesante, aproape nefolosit de cercetările mai vechi<sup>63</sup>. Sulzer consideră (dînd de astă dată dreptate învățatului român nenumit) călușarii din Ardeal ca un spectacol (reprezentare și dans) de origine romană, adăugînd informația (neîntemeiată) că cei din Muntenia nu mai știu nimic despre așa ceva, iar călușarii descriși de Cantemir sînt ceva ca totul neasemănător. „Este mai mult decît probabil (verosimil) că în cazul călușarilor din Ardeal avem a face cu o rămășiță a Saliilor Colinici, Saliis Collinis sau Collinis Saliis ai vechilor romani. Nu numai numele de kolloschar, dar și îmbrăcămintea, cîntecele, dansul și timpul în care se desfășoară serbarea Colli-salii-lor, numite Agonalii sau Agonia, coincid cu cele ale călușarilor transilvăneni”. Urmează o descriere comparativă, destul de imaginativă, dar din oare aflăm despre călușari că purtau două „brîie de ținte” (cu ținte) cruciș pe piept (ca azi vătavii, brîie tricolor), bețe sau măciuci lungi, batiste sau basmale, pălării împodobite cu mănunchiuri de pene (de pasăre); ei aveau în frunte un vătav (Watăff), care începea dansurile și cîntecele și putea să primească, să respingă sau să elimine pe ceilalți jucători, pe care tot el îi instruia (sau învăța). Jocul călușarilor ține de obicei de la Rusalii pînă la înălțare și constă nu numai din dansuri și spectacole, ci și din cîntece (prietenoașe sau glumețe) pe melodii proprii, desfășurate toate de-a lungul străzilor și prin satele dimprejur (p. 405—408). Dansul călușarilor — ca și celelalte dansuri românești asemănătoare, care se joacă fără femei — trebuie considerat, după Sulzer: oa un dans figurat și ca cel mai vechi dintre dansurile românești (p. 110).

Călușarii din Transilvania, continuă Sulzer (p. 408—409), au în general printre ei și un tovarăș mascat, pe care-l numesc mutul, pentru că nu spune nici un cuvînt, se leagă de oameni pentru a glumi, lovindu-i, sau a azvîrli în ei și a-i speria, în special pe femei. Cîteodată acesta are un cap de bîltan sau de barză, ca o mască. Ciocul poate fi mișcat printr-o sfoară, pentru a clămpăni cu el în pașii dansului și tactul muzicii, realizîndu-se ceea ce s-ar putea numi „dansul mascat al călușarilor”, cu toate că ardelenii îl întrebuițează și la Crăciun, ca un joc al turcei. Maska aceasta dansează de obicei singură și are un dans foarte greu și neînchipuit de bogat în mișcări. Ca ceva cu totul specific acestuia și ca o dovadă cît de dificil și meșteșugit este acest dans, Sulzer socotește că nu poate trece cu vederea faptul că învățăceii sau începătorii îl învață într-un butoi, pentru a se limita spațiul și a-i obișnui să danseze strîns, fără a se lăți. Maestrul care îi învață este atît de îndemînat, încît, cu toate că nu vede picioarele ucenicului, cunoaște după mișcărilor corpului superior, care iese din butoi, dacă dansează bine sau nu.

Sulzer adaugă, în afară de bătuta aceasta pe loc, cu mișcări care nu trebuie să depășească spațiul unui butoi în care „mutul” abia încapă pînă la mijloc, că masca aceasta cu cap de barză — care nu-i decît turca sau borița noastră — din cînd în cînd sare (saltă) clămpănind din cioc și face tot soiul de mișcări complicate, care nu urmează tactul muzicii, deși au o mare precizie și un tempo uniform la toți jucătorii. Cum această trăsătură a întîlnit-o și la alte dansuri, Sulzer, care era și muzician, dovedea că a cules și numeroase melodii, între care chiar „jocul boriței”, consideră pașii și săriturile care nu sînt pe tact, ca o trăsătură specifică a dansurilor românești.

Călușarii jucau și cu fete, dar în acest caz fata trebuia să-i plătească jucătorului o sumă oarecare de bani. Dacă fata se sus-trăgea acestei îndatoriri, era pedepsită — „ca și Sancho Pansa” — cu aruncarea în aer cu ajutorul unui țol (ca fecorii la ceata din Lisa).

Alte trăsături: numărul călușarilor era fără soț: 7—9 sau 11, purtau pantaloni strînși cu șinoare pe picior, ca și azi, precum și aceiași clopoței sau zurgălăi.

„Mutul” călușarilor, care era mascat, ca și borița sau turca din Țara Oltului și alte părți, și avea exact același dans și aceleași apucături ca ea, era deci pe vremea lui Sulzer, în veacul XVIII, o trăsătură comună ca-re lega, într-un chip necunoscut astăzi, jocul călușarilor de la Rusalii, cu jocul feciorilor de la Crăciun. Sulzer ne dă și informația, foarte prețioasă, că jocul călușarilor ardeleni se numea și (în ortografie germană) boritzschän, adică borițanu.

Arătînd apoi că s-ar putea tot așa de bine susține că nu e nici o asemănare între călușari și Sălii Collinici romani, Sulzer mai dă și alte informații despre călușari, pentru noi de mai mică importanță. Originea — uneori numai înrudirea — slavă a obiceiurilor noastre de Crăciun a fost susținută încă în decursul veacului al XIX-lea, dar într-o măsură mult mai mică și mult mai tîrziu decît teza originii romane. Amintim aici ca o figură reprezentativă a acestei poziții în primul rînd pe G. Alexici, care a

publicat în 1899 cartea *Texte din literatura poporană română*.<sup>^</sup> Textele sînt culese din „comitatul Aradului” și de prin „părțile bănățene”, el înregistrînd materialul „întocmai cum îl rostește poporul”, fără să adauge „nici un cuvînt” și fără să le „dreagă”. Într-adevăr, culegerea de poezii poporane a lui Alexici este, cel puțin pentru timpul său, ireproșabilă, în adnotarea colindelor, după ce socotește fără „nici un

78

TRAIAN HERSENI

#### PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

preț” părerile lui At. M. Marienescu despre colinde, recunoscînd oarecare merite lui G. Dem Teodorescu și foarte multe lui S. Man-giuca (afară de latinism), G. Alexici scrie: „Nu-i aci locul ca să intru în discuția amănunțită a colindelor. .. Deocamdată mă mărginesc a declara că ... mă alătur lia cele zise de dr. Gregor Kreck: «Einleitung in die slavische Literaturgeschichte» (Graz, 1887, p. 278, 415, 577, 583, 828, 834). Sînt convins că precum numele de colindă, melodia și în cea mai mare parte conținutul colindelor este urma influenței slavone, tot astfel în cercetarea originii colindelor la poporul român trebuie să purcedem tot din amestecul cu gintele slave... Mai cu seamă în dezbaterea poeziei poporane trebuie să recurgem în prima linie la asemănarea produselor noastre poporane cu cele ale slavilor, mai bine zis ale slavilor din Balcani...” (p. 287). „Asemenea (tot) influenței slave avem să datorim datina de «regoles» (colindatul) la maghiari ...” Datina «regoles» se găsește — după același «autor — și în unele sate din Ardeal „... Nici îndoială că asupra colindelor maghiare din Ardeal au trebuit să aibă mare influență și colindele noastre. Este însă o chestie care trebuie lămurită” (p. 288).<sup>66</sup> G. Alexici nu a văzut posibilitatea, tot atît de îndreptățită, ca „slavii din Balcani” să fi fost ei influențați în acest domeniu de către populațiile băștinașe. Evident este tot „o chestie care trebuie lămurită”.

În același an, irigare, Moldovan (op. cit) susținea o teză mult mai complexă despre originea sărbătorilor și colindelor la români. După el, colindele purced nemijlocit din Calendae-le latinești, din mJ^s^p^jMendariurn. ifolosincT înEârțirip^ nniinripinr în Him^ti <d religioase, Tp^eoesetTpyrfe net și în c\*\* privat\*\* originea lor. Cele lu-  
g, ^fr j  
\*^rng[tr (ca plugușorul pcele vînătorești, cele în cinstea cuivaV, adieă, ttuplTel, colindele propriu-zise, sînt de origine romană, cumpărată și \*” termenul latin cot(H[ere)=& cinsti, a adora, de la originea cuvîntu-^ lui colinda (p.Uj^DlindieJe^religioa^ sînt. jdeL^jorigine biserj-  
ă”(călugări g1\*

și rărtnrarf’asră

ranopToe\_\_sau apo- lă i i

puțin grecească (bizantină

Prin noasta ultima mie, pIp frînt rîp nrigipp slavă și mai

susținuta și 4fi ^lți savanți români.

materie, \*a originii colindelor religioase și în general a influenței literaturii populare scrise și a cărților bisericești (canonice și apocrife) s-a lucrat la noi foarte mult și foarte bine, începînd cu Hasdeu<sup>76</sup> și Gaster<sup>68</sup>, continuînd cu Al. Rosetti<sup>69</sup> și N. Cartoian<sup>70</sup>, pînă la elevii și colaboratorii actuali ai acestora.<sup>71</sup> Noi considerăm această problemă îndeajuns de bine studiată, pentru a mai purta vreo discuție cu privire la ea. Problema colindelor lumești este însă cu totul diferită, și ea nu este încă nici pe departe elucidată.

Față de doctrina preponderent romanică și cea slavistă, care multă vreme au fost prezentate în chip cu totul greșit ca opuse, a apărut, cum am văzut, chiar cu D. Cantemir ipoteza traco-dacică — am zice, în sensul ei cel mai larg, autohtonă — «absolutizată la rînd/ul ei cu totul nejustificat. Printre primii reprezentanți ai „da-cismului” folcloric din secolul al XIX-lea se remarcă cercetătorul sas Wilhelm Schmidt.

Știința săsească a avut față de fenomenul poporan românesc o atitudine foarte variată.

Amintim, de pildă, pe Johann Karl Schuller. În Ueber einige merkwürdige Volksagen der Rumänen (Hermannstadt—Sibiu, 1857), folosind, între altele, colecția de poezii populare a lui Vasile Alecsandri, acesta constată că „în poezia mitologică a românilor soarele joacă un rol preponderent” (p. 12), ajungînd să formuleze cu mult înaintea lui Manguica, în spiritul veacului său, o teroie solară a folclorului nostru. Analizînd pe scurt asemănările acestuia cu credințele altor popoare, Schuller exprimă opinia că cele mai nesilite analogii se găsesc în cultura veche preromană. În lucrarea închinată problemei care ne preocupă: Kolinda. Eine Studie uber romanische Weihnachtslieder (Hermannstadt—Sibiu, 1860), același J. K. Schuller, luînd ca bază culegea de colinde a lui At. M. Marienescu, ajunge la concluzii asemănătoare cu ocea, deci latiniste.

Nu peste mult a apărut o lucrare închinată calendarului festiv și superstițios românesc: Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens. Ein Beitrag zur Kenntnis des

Volksmythus de Wilhelm Schmidt (Hermannstadt—Sibiu, 1866), în ' oare se ia o atitudine mult mai complexă, dar ni se dau și informații proprii, unele prețioase. Le vom aminti și noi, pe măsura utilizării. W. Schmidt susține că poporul român, fiind un popor rezultat dintr-un amestec etnic (dacic, celtic, latin, slav și alte elemente), obiceiurile lui, în mod inevitabil, au o origine felurită. El susține înrudirea și chiar originea slavă a multor obiceiuri românești, între oare și colinda, turca, etc. — dar utilizând pe Șafarik, ca cel mai bun cunoscător al mitologiei slave, adoptă teza acestuia, după care turca (turon, tur etc. = taur) nu este decât taurul caracteristic din cultul lui Mithra (p. 2—3)<sup>72</sup>. În general însă, Schmidt, ținând seamă de etnogeneza complexă a poporului român, consideră ca firească, deci mult mai întemeiată, presupunerea originii dacice

80

TRAIAN HERSENI

(p. 50) — urmată de romanizare etc. — a culturii poporane românești.

Doctrina etnografică autohtonă, mai exact preromânia, pe o bază mult mai largă și cu încercări vaste de demonstrație, mer-gînd nu numai pînă la daci, ci pînă la indo- și preindoeuropeni (de ex. la pelasgi), a fost dezvoltată tot în jumătatea a doua a secolului al XIX-lea, de B. P. Hasdeu<sup>73</sup>. Nu stăruim. Reproducem numai răspunsul dat lui Teodor Burad<sup>74</sup> cu privire la originea cuvîntului turcă, din care reiese clar poziția acestui mare învățat al nostru: „Această vorbă, susține Hasdeu, se mai găsește în Slavonia, unde se știe că iau existat numeroase colonii române slavizate mai în urmă, dar păstrînd pînă astăzi numele de vlahi. La ceilalți slavi nu este deloc. În Slavonia, turca se numește zîna rezbelului, Bellona. La elini, zeul Marte se numea în antichitatea cea mai depărtată Thu-ras și Thurius, precum se poate vedea din Suidas. Astfel, originea cuvîntului se pare a fi de la pelasgi, părinți comuni ai grecilor și latinilor ”.

Încet, încet curentul acesta s-a orientat numai spre originea mai apropiată geto-dacică și în general tracică a culturii noastre poporane. Astfel, în 1928, Marcu Beza scria într-o lucrare adresată stră-inătății<sup>75</sup>: „Cu privire la deghizările în animale... ca un element al ritualului dionisiac, este de notat că astăzi în România, colindătorii sînt uneori însoțiți de sperietoare (gogorițe), cunoscute sub numele de brezaia, capra sau turca, adică oameni cu cap de capră sau taur...”

Poziția aceasta a fost întărită considerabil de cercetările arheologice și mai ales de monumentală operă de sinteză a lui Vasile Pîrvan: *Getica*.<sup>16</sup>

PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

81

con

Prmjonnai^J^ nfuratin decursul vremurilor trei curente

trpi

OILJea;

— un curent care a căutat să pună accentul în primid-j:înd-pe-origin.gg: geto-dacică (tracică) ia culturii nr^nt11! p\* ^Mrigim"ln

\_\_\_\_\_ p-dt-asupnaorigim-lor ^1-ave, \_..

ConBornTconicepțiilor din acele vremuri, ele n-au ținut seama de-cît de criteiriul etnic, fără nici o raportare la baza economică, condițiile sociale, fazele de dezvoltare, influențele reciproce, fenomenele de sincretism etc, ceea ce firește a dus la o simplificare excesivă și în general eronată a lucrurilor.

Aici ne-am găsit între cele două războaie mondiale, perioadă în care au apărut cîteva lucrări închiniate problemelor pe care le discutăm, făcute de astă dată de oameni specializați în domeniul etnografiei și folclorului și deci, în chip normal, capabili (cel puțin în principiu) a da o rezolvare mai justă acestor probleme. E vorba de R. Vuia, Ion Mușlea și P. Caraman.

R. Vuia a publicat un studiu important cu privire la Originea jocului de călușari,<sup>11</sup> apoi alte cîteva lucrări mai mărunte (comunicări la diferite congrese de specialitate, apărute numai în rezumat<sup>78</sup>, precum și un studiu despre turcă.

R. Vuia își formulează astfel rezultatele obținute cu privire la călușari:

„a. Jocul călușarilor este un obicei misterios de asociație, de o parte cu cultul solar (dansurile cu arme), iar de alta cu cultul zî-nelor.

b. Un strîns raport între călușari și iele, călușarii apărînd ca reprezentanții ielelor; nici unul din rezultatele cercetărilor noastre nu este atît de sigur ca această constatare.

c. Călușarul în forma sa originală a fost un dans cu arme al cărui scop era de a alunga pe demonii păgubirii sănătății.

d. Înrudirea sa cu obiceiurile similare la alte popoare europene, îndeosebi cu cele indicate de noi, la popoarele din Peninsula Balcanică.

e. Călușarii și-au luat numele de la figura de cal (călușul) care este un demon al sănătății și al fecundității.



f. Data la care se țin aceste jocuri, păstrarea numelui de Rusalii pentru dansatori în Macedonia, precum și atestarea acestui obicei pe același teritoriu încă în veacul al XIII-lea, ne îndeamnă să căutăm o legătură directă între jocurile călușarilor și serbările practicate în legătură cu anticele Rosalia, sau cel puțin o puternică influență venită din această parte", (p. 253—254).

Nici un rezumat, fie și cel făcut de autor, nu exprimă în mod exact ideile și articulațiile, mult mai bogate, ale unei lucrări științifice. R. Vuia a examinat problema călușarilor sub multe fețe semnificative, cu rezultate care merită să fie reținute, dar, după părerea noastră:

1. S-a bazat aproape exclusiv pe imaterialul altora, dintre oare foarte puțini au avut pregătirea necesară de specialitate. Din pricina aceasta R. Vuia a construit o teorie generală (a călușarilor care nu țin nici pe departe seama de implicațiile bogate ale problemei. E destul să amintim că n-a văzut decât strict formal — ca ciclul de

6 — Forme străvechi de cultură populară românească

82

TRAIAN HERSENI

sărbători — legătura organică, adîncă,, dintre cetele de feciori de la Crăciun și cetele de călușari de la Rusalii care, după cercetările noastre, sînt, cel puțin în esența lor, una, adică fețe diferite, momente deosebite ale aceluiași fenomen străvechi: riturile de inițiere a junilor. Poate că nicăieri nu s-a păstrat pe viu, sub ochii noștri, această legătură latînd de clar și de bogat, ca la noi.

2. A neglijat materialele privitoare la populațiile conlocuitoare și la popoarele învecinate care, deși au venit în contact cu poporul român după ce acesta se formase, adică după etnogeneză, prezintă — după cîte știm pînă în prezent — nu numai diferențe izbitoare, dar și multe asemănări semnificative, de interes deci pentru noi. Se adaugă și faptul că, datorită unor împrejurări specifice, unele dintre aceste popoare (mai ales slave) s-au păstrat în forme socioculturale populare mai nealterate, care la noi au fost, în răstimp, depășite.<sup>79</sup> Așa, de pildă, N. S. Derjavin scrie în cartea Slavii în vechime (trad. rom., București, E. S., 1949): „La slavii răsări-teni, zeul soarelui purta numele de Hors, în diferite variante de pronunție. . . (Hara, Hours, Hårs, Hräs, Hros)... În vechea Umbrie numele Hors era cunoscut, între altele, ca epitet al zeului Marș, în forma cazului dativ = Marte Horse. A. S. Famințin, în studiul său capital: Zeitățile vechilor slavi (S. Petersburg, 1884) dă un imens imaterial toponimic în care sedimentarea numelui Hors în formele: Hors, Ors, Orș și Ros, a avut loc nu numai pe întinsul teritoriu al Europei mijlocii<sup>80</sup>, locuită în vechime de slavi, ci și mai departe, peste hotarele acesteia, pînă în Franța, Anglia, Scoția și insulele Mării Nordului. Și el ajunge la concluzia că Hors, aflat de răspîndit printre germani, scandinavi, anglo-saxoni etc. înseamnă cal (compară englezul de astăzi horse = cal); de aici trage concluzia că Hors Marș este Calul Marș" (p. 144). Și, mai departe, pentru a elucida complet problema: „Cultul lui Marș, este foarte strîns legat de cal, lui i se aduce anual drept jertfă calul; tot calul aparținea emblemelor lui Marș, după cum sînt uzitate și taurul, lupul și ciocănitărea. Calul este totemul zeului Marș, același și al lui Hors, zeul soarelui, zeul forțelor creatoare ale naturii, ocrotitorul gospodăriei, crescătorului de vite: compară craniul de cal în ritualul slav zilnic" (p. 144).

3. Lipsa cea mai de seamă a lui Romul Vuia, care, după convingerea noastră, i-a fost cea mai dăunătoare, este nesocotirea completă în studiul său despre originea călușarilor — ca și, în genere, în toate studiile sale etnografice — a structurii economico-sociale din care izvorăsc fenomenele, cu un cuvînt a aspectelor sociologice. Deși

PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

83

a avut în mînă și sub ochi un numeros material comparativ precum și o documentare bogată de specialitate, R. Vuia n-a văzut că „jocul călușarilor", indiferent de legăturile mai mult sau mai puțin strînse cu vreun cult (iele, soare, cal, război) este în primul rînd un grup de oameni și pe urmă o manifestare coregrafică de tip magico-reli-gios sau profan a acestora. Oamenii înșiși făceau parte dintr-o comunitate mai vastă, care își exprimă prin ei anumite credințe, izvorîte, la rîndul lor, din anumite nevoi de existență materială,<sup>81</sup> de unde apoi, firește, puteau apare oriunde pe suprafața pămîntului similitudini de conștiință bazate pe similitudini de existență, ceea ce ne plasează în cadrul altor probleme decât cele legate de înrudiri directe și influențe efective. Dacă R. Vuia și-ar fi completat cercetarea cu aspectul, am zice mai exact: fundamentul sociologic al problemei, ar fi ajuns fără greutate la ideea că ceata călușarilor QT~re-prezintă o asociație bărbătească juvenilă de inițiere (eventual alături de altele, femeiești), probabil numai a bărbații of "ti nerî capabilî t cîii\*"TtriîneJ^fiÂ^ se știe, de la Schiurtz și Webster

încoace, că se găsesc în toate societățile umane pe o anumită treaptă de dezvoltare a lor.<sup>82</sup> Nu stăruim, pentru că vom dezbate pe larg problema aceasta, cetele de feciori de la Crăciun avînd același caracter și deci același cadru istoric și sociologic, fără să nesocotim, bineînțeles, deosebirile. Dacă ar fi urmat această oale, singura firească, R. Vuia n-ar fi ajuns la identificarea călușarilor (principiu masculin prin excelență) cu ... ielele (principiu feminin prin definiție: dînsele, frumoasele, măiestrele, zînele, crăiesele

etc). Mentalitatea „primitivă” — contrar tezelor inițiale ale lui L. Levy-Bruhl<sup>83</sup> — nu este prelogică, ci concretă, ceea ce e cu totul altceva. Deosebirea între ea și mentalitatea avansată nu constau totuși numai în elemente logice (concret-abstract), ci deopotrivă, în elemente de concepție (magico-religioasă și mistică, pe de o parte și tehnico-științifică și experimentală, pe de altă parte). Deci nu avem dreptul să atribuim popoarelor opinii care nu le aparțin.

Cu ipoteza asociației juvenile și a riturilor de inițiere, faptele de care s-a lăsat Romul Vuia indus în eroare, căutând să le interpreteze, capătă o dezlegare neforțată. Și în alte multe părți<sup>84</sup>, cu același prilej, junii se îmbracă femeiește, pentru a simboliza apoi, prin părăsirea portului feminin, desprinderea de femeii (mamă, surori, copilărie) și intrarea în grupa bărbaților. Ei sînt protejați, dar și urmăriți cu gelozie de nimfe, de zîne, pentru că, deși sînt bucuroase că i-au luat de la mame, sînt geloase că ei au ajuns în faza

84

TRAIAN «-ERSENI

#### PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

căsătoriei și deci îi vor pierde în favoarea soțiilor etc. Adică totul se explică printr-o logică elementară, simplă, a sentimentelor omenești, atribuite antropomorfic tuturor ființelor închipuite într-o fază de copilărie a umanității, în care știința nu se putea încă dezvolta.

Deci, în problemele de amănunt, folosind un material bibliografic de calitate, R. Vuia a ajuns la unele concluzii utile, pe care le vom folosi și noi, dar în problema de ansamblu a călușarilor, el nu a descoperit soluția firească, pentru că n-a cunoscut suficient terenul prin cercetări personale, la fața locului, dar mai ales pentru că a nesocotit complet fundamentul sociologic al problemei. Nu este o chestiune de oameni, ci o chestiune de metodă, din care e bine să tragem învățăminte pentru noi și pentru cercetătorii care vor continua munca noastră și care, preveniți fiind de anumite greșeli ale înaintașilor, vor realiza mai mult și mai bine decît noi.<sup>85</sup>

Asemenea greșeli Romul Vuia a făcut și în celelalte studii (comunicări) care privesc direct problema noastră (me referim la turcă), dar asupra acestora vom avea prilejul să discutăm în alt capitol. Ceea ce n-a văzut și era greu să vadă Romul Vuia, cu pregătirea sa de bază (geograf-naturalist), a văzut, înaintea noastră, fără greutate, Ion Mușlea, format direct în științele sociale. Studiul său Obiceiul Junilor Brașoveni, pe care l-am amintit mereu, este una din cele mai frumoase realizări ale folcloristicii românești. Spunem aceasta tot numai de dragul învățămintelor care se pot trage. Geografii, etnografii de școală veche, exceptînd pe cei foarte mari (ca Mehedinți, Vâlsan), au introdus în etnografie și folcloristică o metodă comparativă de suprafață, pur morfologică, adică lipsită de studiul substratului social, al structurii economice, din care nasc formele suprastructurale, deci antisociologică; apoi, pur spațială, adică lipsită de studiul evoluției istorice a fenomenului, în funcție de dezvoltarea societății, deci o metodă în fond antiistorică. În studiul amintit al lui R. Vuia despre Originea jocului de călușari nu se face nici cel puțin o aluzie la factorii sociali și istorici care au dus la nașterea, evoluția, amplificarea, contaminarea, sincretismele bogate, păstrarea și în cele din urmă decăderea și chiar dispariția fenomenului. Metoda geografică în etnografie — așa cum a practicat-o la noi mai ales R. Vuia — constă în a căuta asemănări între fenomenul studiat și fenomene din altă parte (indiferent de loc și timp), pentru a întregi în chip arbitrar materialul propriu și a-1 explica astfel prin elemente valabile în alte țări și în alte perioade istorice. Nimic despre orînduirile sociale în care fenomenul a apărut, nimic despre psihologia oamenilor care l-au produs, despre starea lor materială și spirituală, nimic despre evoluția fenomenului în decursul veacurilor, în funcție de dezvoltarea acelorași factori economico-sociali și culturali.

Așa a procedat Romul Vuia cu „călușarii” — cu totul altfel a procedat Ion Mușlea cu „junii”. Ion Mușlea a studiat în același timp fenomenul pe viu și în literatura problemei, a analizat cu răbdare fiecare moment al obiceiului în desfășurarea lui actuală, a desfăcut apoi obiceiul în „straturi”, sau mai precis, în elemente istorice, deosebind pe cele noi de cele vechi și străvechi, analizîndu-le în chip corespunzător, le-a încadrat apoi în literatura de specialitate a vremii și a tras cîteva concluzii convingătoare, care au rămas și sînt de folos tuturor cercetărilor următoare. Deci o metodă istorică, nuanțată, de mare finețe și precizie, cu ochii mereu la complexitatea fenomenului, la evoluția lui în decursul vremurilor, la fețele esențiale, mai statornice (specifice) și la cele adăugate, transformate, diformate, amestecate, prin natura lor neesențiale și deci de tratat ca atare. Numai așa a putut demonstra existența cetei de feciori la rădăcina junilor brașoveni, cu toate că pînă la el toți cercetătorii erau înclinați să vadă în ultimul obicei un fenomen cu totul original, fără nici o corespondență sau înrudire cu alt fenomen etnografic de pe teritoriul țării noastre. I. Mușlea s-a ținut atît de strîns de fapte, de documentul istoric, încît și-a limitat cercetarea la o perioadă istorică perfect controlabilă și s-a oprit prudent acolo unde i s-a părut că începe „aventura”. Vom vedea cum celălalt nume din domeniul etnografiei românești, R. Vuia, nu ezită să explice turca românească actuală prin masca desenată în paleolitic pe perețele unei peșteri din Franța, adică peste țări și „vremi”, după principiul: se aseamănă,

deci sînt identice, ceea ce s-a numit, just, pseudoanalogie științifică.<sup>86</sup>

I. Mușlea a obținut cîteva rezultate și în problema cetelor de feciori, pe care le amintim, din cauza că ni le înșușim, deci ne scutesc de o dezbatere mai lungă, întrucît asupra acestor probleme nu vom mai reveni.

„întovărășirea feciorilor satului — scrie I. Mușlea — este o manifestare bine cunoscută în etnografie .. .87 Avem de-a face cu un fenomen biologic al unei grupări după vîrstă . . ." (p. 36). Nu sîntem de acord că e vorba de un fenomen propriu-zis biologic, pentru că în realitate este un fenomen sociologic, în geneza căruia, după cum vom vedea, intră și elemente biologice, dar foarte departe într-un chip exclusiv. „Grupări asemănătoare — continuă I. Mușlea — au existat și la popoarele europene din antichitate, amintim pe scîți,

86

TRAIAN HERSENI

traci, greci, romani, celți, germani. Socotind după resturile pe care le prezintă unele obiceiuri de astăzi, organizarea în astfel de clase după vîrstă se întîlnește și la popoarele moderne. .." (p. 36). „Ne vom conduce după caracteristicile atribuite cetelor de feciori de pretutindeni de către etnograful Haberlandt.. .88 anume că fecio-rimea reglementează trei forme ale vieții sociale a tinerilor: dragostea (participarea la horă și raporturile cu fetele), raportul de cult cu vechile puteri ale naturii și purtarea de arme" (p. 41). Materialul cules de noi în Țara Oltului confirmă justetea drumului trasat de I. Mușlea în deslușirea fenomenelor cercetate, călăuzit de etnograful Haberlandt. Am amintit cît de departe merg cetele de feciori în reglementarea raporturilor între sexe. În ce privește „raporturile de cult cu vechile forțe ale naturii", I. Mușlea precizează, în legătură cu măștile, înregistrate și de noi: „la origine, această mascaradă voia să reprezinte alungarea iernii. În jocul călușarilor, cel care e îngropat nu e vătavul, ci «mutul», personajul lor caraghios, care se întîlnește în atîtea obiceiuri de primăvară sau de oarmaval (borița, cucii, turcia). . ." (p. 44).

I. Mușlea acordă anumitor fenomene legate de juni, cete, înțelesul unor rituri de inițiere, njoțind, ceea ce este universal recunoscut azi în știință, că „de la clasa copiilor la a feciorilor și de la aceasta la a bărbaților însurați, trecerea se face cu anumite rituri de inițiere" (p. 50). De pildă, aruncarea junilor în cergă, găsită și de noi la Lisa, la care Mușlea adaugă informații primite de la corespondenți, din perioade mai vechi, despre unele practici similare care în răstimp au dispărut (Sîmbăta de Sus, Breaza, Ucea de Sus, Ne-totu) din aceeași regiune (Țara Oltului) — (p. 53).

Legăturile cu biserica, adică mai exact încercările acesteia de a-și încorpora sau supune la ascultare tineretul, sînt și ele bine puse în lumină de I. Mușlea, nu numai cu privire la juni, ci și la cete. Exemplul sășesc, după cum am văzut din Regulamentul vă-tășesc din veacul trecut, este sigur, dar după noi, influența lui ră-mîne totuși superficială. I. Mușlea, după ce amintește Regulamentul Junilor Brașoveni (1894), consideră ca model sășesc foarte probabil, statutul organizațiilor tineretului sășesc rural: Allgemeine Ordnung jilr die Bruderschaften und Schwesterschajten auf den sächischen Dorfern<sup>80</sup>. „În Țara Făgărașului se cunosc demult pravile manuscrise ale cetelor feciorilor români... (amintește pe cea din Cîrța, reproducă integral, mai înainte, de noi). După război, poate chiar mai înainte, au apărut și statutele tipărite ... ale diferitelor tovărășii devenite «societăți ale tinerilor» și numindu-se aproape toate «Sf.

PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

Gheorghe».<sup>90</sup> Astfel, de la un obicei cum nu se poate închipui mai liber<sup>91</sup>, ceata feciorilor... ajunge, cu timpul, o «societate» cu regulament care prevede casier și controlori, interzicerea fumatului în horă și o mulțime de opreliști și sancțiuni".<sup>92</sup> În orice caz, dacă există o influență sășească sau bisericească, ea este de dată cu totul recentă, în perioada de disoluție a cetelor, de transformare în sens modern a lor; ea n-a operat sub nici o formă demonstrabilă nici asupra originii, nici (asupra dezvoltării mai vechi a cetelor.

I. Mușlea a fixat în chip exact natura problemei: cetele de feciori sînt o grupare de vîrstă, cu rămășițe de rituri de inițiere și cu o evoluție de la ceata obișnuelnică (reglementată deci de reguli nescrise, de datină) la o societate cu statute și regulamente scrise. În privința acestor trei rezultate nu mai avem de adăugat, decît cel mult unele detalii și documente menite să le întărească.

Lucrarea cea mai amplă nu numai prin subiectul ei, ci și prin tratarea subiectului, din cîte au apărut pînă acum în limba noastră cu privire la problema care ne interesează, este a lui Petru Cara-man: Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la Români și Slavi<sup>93</sup>. Este prima încercare de sinteză temeinică în acest domeniu, asupra căreia e bine să stăruim, pentru că, prin însăși natura ei, ne scutește de a mai discuta probleme considerate ca dezlegate<sup>94</sup>, pe de altă parte ne dă prilejul să fixăm și mai precis propria noastră poziție.

E bine să spunem de la început: nu sîntem de acord în totul cu Petru Caraman, încît nu ne putem mulțumi cu o simplă indicație bibliografică și o înșirare scurtă a problemelor dezbătute. Totuși nu putem stărui decît asupra tezelor principale.

P. Garaman ia ca punct de plecare un fapt recunoscut demult de întreaga știință. „In calendarul bisericii creștine există numeroase sărbători al căror substrat religios aparține altor credințe și 'altor vremuri decât erei care începe cu Christos." (p. 3). „Izbitoare analogii cu aceste sărbători ale lumii creștine aflăm în antichitatea greco-romană, în special la romani, iată din punct de vedere al datei, când ele sînt fixate, cît și al credințelor și datinilor mai importante ce se leagă de ele", (p. 4).

Pentru a determina substratul mitologic al sărbătorilor noastre de iarnă (Crăciun, Anul nou și Bobotează), deci exact grupul de obiceiuri din care fac parte și materialele culese de noi, P. Caraman amintește pe rînd: I. Ciclul păgîn, II. Ciclul creștin, pentru a stabili, prin comparație, cît mai precis cu putință „reminiscențe din datinile ciclului păgîn în sărbătorile creștine de iarnă" și concluziile

#### TRAI AN HERSENI

etnografice care se impun. Lucrul acesta ar fi trebuit să-1 facem și noi în cuprinsul cărții de față, încît lucrarea lui P. Caraman este o introducere foarte bună la înțelegerea și interpretarea cadrului istoric în care se cuprinde și materialul nostru.

„Ciclul sărbătorilor de iarnă — arată Garaman după izvoare autorizate<sup>95</sup> — începea la romani cu Brumalia sau Bruma oare, în Imperiul de răsărit — aicela care ne interesează îndeosebi pe noi — durau... între 24 noiembrie și 17 decembrie" (p. 4). „In sudul Dunării, la popoarele tracice, unde alături de tradițiile autohtone se încrucișau în chipul cel mai puternic influențele grecești și cele romane, Brumalia erau foarte populare și aveau loc în cinstea lui Dionis Tracicul. Aici ele au primit unele datine din așa-numitele «Micile Dionisiace» sau «Dionisiacele Cîmpenești», care cădeau în prima jumătate a lunii decembrie, când se serba isprăvitul culesului de vii și a pregătirii vinului" (p. 4—5). „Micile Dionisiace se caracterizează prin cea mai mare și mai zvăpăiată veselie: procesiuni de falofori care cîntau cîntece falice și ditirambice în cinstea zeului, dansuri grotești, mascarade, jertfa țapului, ospete cu bogate libații, jocuri populare... Nu lipseau cu acest prilej de asemenea unele deghizări" (p. 5). Noi, azi, la sfîrșitul unor cercetări în legătură, e drept, cu un capitol mult mai restrîns, ne-am fi oprit, în ce privește filiația istorică, aici, la Dionis Tracicul și serbările lui primitive, cu caracter străvechi poporan. P. Caraman, atras de mirajul construcțiilor științifice (poate și de nevoia de a cuprinde întreg materialul) a mers mai departe, pentru a căuta origini și în alte locuri. Tot ceea ce enumera despre Saturnalia, exceptînd trăsături comune tuturor sărbătorilor populare (veselie, mîncare, băutură, dansuri, cîntece, înfrățire, întreruperea activității profesionale, acte de generozitate^ daruri etc), nu are nici o legătură evidentă cu sărbătorile noastre de iarnă, sau, mai precis, nici o legătură de structură, căci elemente disparate, de tot felul, s-au putut alipi la sărbătorile noastre de oriunde, după cum s-au putut ivi și independent (schimb de daruri, cultul morților, luminări de ceară etc). Trăsăturile recunoscute de toți cercetătorii ca specifice Saturnaliilor, ca originale, cum sînt libertatea și eliberarea sclavilor (de unde: „feriae servorum"), tîr-gurile de „sigilla", alegerea unui „rege al serbărilor", jertfit zeului sau numai un „rex bibendi" etc, nu credem că pot fi identificate la noi decât cu totul arbitrar, cel mult în forme simple, elementare, care au precedat istoric Saturnaliile, și eventual au stat\* printr-un

#### PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

fond comun, foarte îndepărtat și de răspîndire mult mai mare, la baza lor.

Tot așa de vagi și deci de neconcludente sînt și analogiile cu La-rentalia și Compitalia.

P. Caraman se oprește cu ceva mai mult folos asupra Calendelor lui Ianuar (Calendae Ianuarii), adică „sărbătoarea care avea loc în primele zile ale anului roman" (p. 19). După mărturiile lui Libanios, ea era celebrată „pretutindeni pînă unde se întindea împărăția romană" și „era așteptată de toată lumea, de la oraș și de la sat, din întregul imperiu, indiferent de naționalitate ... Acest izvor grecesc cam de pe la jumătatea sec. IV e.n., deci contemporan ou faptele despre care vorbește, este foarte important pentru cunoașterea răs-pîndirii extraordinare a sărbătorii Calendelor lui Ianuar în Imperiul roman, în special în cel de răsărit, unde trăiește Libanios" (p. 19). Ceea ce urmează este însă foarte puțin convingător: în afară de datele precise privind această sărbătoare în antichitatea romană, exoeptînd trăsăturile comune mai tuturor sărbătorilor de Anul nou (veghe, veselie, petreceri, verdeață, urări, preziceri etc.) și exceptînd faptul că și la noi Anul nou cade oficial la 1 ianuarie, nu se dă nici o asemănare certă, inexplicabilă pe altă cale, cu sărbătorile noastre de iarnă.

„în mijlocul acestui ciclu tradițional roman, la începutul erei creștine — continuă P. Caraman — vine să se infiltreze o sărbătoare asiatică în cinstea lui Mithra, zeul soarelui: Dies natalis Solis invicti" (p. 26)... „recunoscut ca religie de stat pe la sfîrșitul sec. III. e.n., sub împănatul Aurelian... definitiv fixată în calendarul roman la 25 decembrie . . ." (p. 28).

Alt cercetător, Gh. Focșa, încearcă explicația Crăciunului românesc tot prin mithraism.<sup>96</sup> In afară de fixarea datei de 25 decembrie pentru Nașterea Domnului, acoperind Dies natalis Solis invicti, care, prin intermediul bisericii s-a extins și la noi, oa pretutindeni în lumea creștină, noi, cu toate că am studiat această religie cu ajutorul unuia din cei mai mari cunoscători ai ei — Fr. Cumont<sup>97</sup> — com-parînd fiecare element al ei cu obiceiurile și credințele noastre poporane, n-am găsit nimic corespunzător, afară de 2—3 fapte care se pot explica însă și pe altă cale.<sup>98</sup> Nu este cu putință să stăruim, dar

concluzia cercetărilor noastre este în general negativă cu privire la vreo influență mithraică mai importantă asupra sărbătorilor noastre de iarnă, sub forma lor poporană, țărănească, afară de cea exercitată prin intermediul bisericii, care nu a pătruns niciodată pînă în structura lor intimă. Similitudini există, fără îndoială, între toate cultele

90

TRAIAN HERSENI

solare de pe suprafața pămîntului și cu atît mai mult între cele din zona de civilizație a contactelor dintre Europa, Asia și Africa, dar dacă ele nu se explică printr-o influență directă, cad în afara problemei tratate în cartea de față. Un cult al soarelui a existat fără îndoială și în țara noastră, cu mult înainte de cucerirea romană, deci un cult solar de natură dacică, poate și mai vechi, dar în cazul concret al cetelor de feciori și al complexului de obiceiuri legate de ele. n-am putut stabili, cel puțin pînă acum, nici o urmă indiscutabilă.

P. Caraman examinează apoi Leneele: „Cînd se călca vinul și se pune în butoaie, lumea slăvea pe Dionysos, zeul vinului, adică al teascului, ceea ce se întîmpla oam pe la mijlocul lui ianuarie.” (p. 28). „Ceea ce caracteriza mai presus de toate sărbătoarea Lenee-lor erau travestițiile ... Cei ce formau cortegiul lui Dionysos își puneau tot felul de măști, închipuind diferite figuri mitologice ori animale, sau își ungeau fața cu drojdie de vin ori o colorau în alt mod... Cei care înfățișau diferite animale, se îmbrăcam în pieile lor, de obicei în piele de cerb, de oaie și desigur (deci nu sigur — nota noastră) și de capră. De asemenea în deghizările lor utilizau și crengi de viță, iederă, frunze de stejar... Ei mergeau dansînd jocuri comice, făcînd glume licențioase...” (p. 28—29). Fără îndoială că de astă dată unele asemănări există: travestițiile, măștile, iedera, jocuri comice, glume licențioase etc. Asemenea similitudini, cum am mai spus, apar însă în foarte multe obiceiuri de pe glob, bazate exclusiv pe asemănările dintre oameni și situații. Numai pe baza lor nu se poate afirma vreo înrudire sigură. Asemănările etnografice, cum s-a remarcat de mult de către toți specialiștii, sînt de două categorii, unele datorate unor condiții asemănătoare, deci fără nici o legătură directă între fenomene, altele datorate originii comune sau influențelor reciproce; și bineînțeles fiecare din ele ridică alt gen de probleme științifice. Pe moi, în lucrarea de față, ne interesează numai înrudirile directe. În cazul Leneelor trebuie să recunoaștem că, fiind pe teren tracic, din care făceau parte cu unele particularități și geto-dacii, fără a se putea desprinde din civilizația sud-est europeană în care se încadrau organic, ca și noi, românii, o înrudire a sărbătorilor de iarnă românești cu ele este perfect posibilă, încît merită să fie reținută, cel puțin ca o ipoteză de lucru.

Ceea ce urmează în lucrarea lui P. Caraman are un coeficient mult mai mare de certitudine: „Crăciunul, la începutul erei creștine n-ia avut o dată precizată definitiv. Părinții bisericii au datat întîia oară Crăciunul la 6 ianuarie ... nașterea și botezul Domnului... nașterea spirituală și... nașterea materială” (p. 27). „Totuși, cu vre-

#### PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

mea s-a fixat pentru nașterea materială ziua de 25 decembrie. Fixarea Crăciunului la această dată are loc în sec. IV. Întîia oară e sărbătorit la Roma în 354, apoi în Constantinopol, la 375, în Antiohia la 386 ... Ea coincidea cu sărbătoarea nașterii lui Mithra” (p. 28). Sîntem de acord cu P. Caraman că acest lucru ia înînrîrit atît de mult creștinismul, încît acesta cuprinde oficial, în acte și texte canonice, urme indiscutabile de cult solar”, unele însă mai vechi decît mit-hraismul, Vechiul Testament fiind și el influențat de vechile culte soloare asiatice.<sup>100</sup>

„Crăciunul înlocuiește de fapt Saturanaliile, sărbătorile soarelui divinizat (Mithra) și Calendele lui Ianuar, adică cele mai importante sărbători din ciclul păgîn” (p. 42, subl. lui P.C.) „Anul nou calendaristic, care continuă direct sărbătoarea Calendelor lui Ianuar, a fost primit de la romani de toate popoarele Europei” — sărbătorit pînă atunci primăvara — „o dată cu reînvierea naturii și începutul muncilor rurale.” (p. 42). (Notăm că la noi se păstrează acest început de an nou în primăvară prin obiceiul bine cunoscut al „mărțișorului”). P. Caraman uită un fapt demonstrat de întreaga etnografie, că toate populare au numeroase obiceiuri, deci și cele europene și-au avut pe ale lor cu mult înainte de vreo influență romană; din păcate însă tocmai acestea ne sînt foarte puțin cunoscute.

Biserica a luat în chip firesc o atitudine ostilă chiar de la început față de sărbătorile ciclului păgîn, iar mai tîrziu, față de rămășițele acestora, încorporate de masele populare chiar în sărbătorile creștine. P. Caraman expune pe larg și documentat această luptă, care n-a lipsit, cum am văzut, nici în Țara Oltului, la proporțiile și nivelul clerului și satului românesc. Socotim această problemă complet lămurită.<sup>101</sup>

P. Caraman aduce și alte contribuții prețioase la lămurirea sărbătorilor de iarnă și implicit — cum se poate foarte ușor vedea — și a unora din aspectele materialelor înfățișate de noi. El dovedește prezența umor „motive de An nou” la Crăciun, care nu sînt însă neapărat „de tipul Calendelor lui Ianuar”, în înțelesul vreunei înrîu-riri directe, ceea ce firește nu excludem, în lipsă de probe certe, ci mult mai simplu, de „tipul nașterii” (nașterea anului, nașterea soarelui, nașterea Domnului), concepție răspîndită,

cu voie și fără voie, chiar de biserică. Susține existența unor „motive probabile de cult solar la Crăciun”; — noi socotim că ele sînt absolut sigure, dar mai puțin de origine mithraică tîrzie, cît indo-europeană străveche, cu urme sigure, arheologic dovedite pe teritoriul patriei noastre încă din vremurile preromanice.<sup>102</sup>

92

TRAIĂN HERSENI

Unul din rezultatele cele mai importante ale cercetărilor lui P. Caraman (urmînd pe Feilberg, Klinger etc.) este determinarea unor motive certe de cult al morților la sărbătorile de iarnă. „Credința că în noaptea de Crăciun se deschid mormintele și ies strigoii și duhurile morților în lume, este generală la această sărbătoare, la români și la slavi... Sufletele morților umblă în tot timpul celor 12 zile de iarnă — noaptea...” (p. 70—71). „La Bobotează e vremea cînd libertatea lor încetează: ele trebuie să intre din nou în sala-șurile lor subpămîtne”. Cum însă nu vor s-o facă singure, apare „obiceiul alungării duhurilor” (p. 77) — pe care l-am întîlnit și noi în zona Făgărașului: „baterea tufei”.

Două aspecte sînt puse foarte bine în evidență de P. Caraman în legătură cu întregul ciclu al sărbătorilor noastre de iarnă (de la Crăciun la Bobotează): caracterul de An nou și caracterul de cult al morților. Este de fapt chiar concluzia principală a cărții. „A distinge care dintre aceste două aspecte este cel dominant, e foarte greu, dacă nu cu neputință” (p. 90). W. Klinger<sup>103</sup> spune categoric că „toate sărbătorile ciclului de iarnă la slavi nu sînt altceva decît sărbători ale morților”. „Urmele lăsate de Saturnalii și îndeosebi de Calendele lui Ianuar” — crede P. Caraman — nu pot fi trecute nici [ele] cu vederea”, în orice caz, trăsăturile de cult al morților se reliefează atît de distinct, încît locul lor vine îndată după cele de An nou” (p. 90—91). Părerea noastră e că cele două trăsături în cadrul unor culturi străvechi, din care face parte și cultura noastră poporană, sînt corelate în chip organic.<sup>104</sup>

În încheiere, P. Caraman are un moment vădit de ezitare. Nu ne îndoim că-și da bine seama că, în pofida erudiției sale și a unei frumoase construcții științifice, problema, așa cum a pus-o pe tărîm exclusiv romanic, nu este nici pe departe rezolvată. De aceea adaugă cumpăna prudenței: „A atribui însă originea datinilor din ciclul sărbătorilor creștine de iarnă exclusiv unei moșteniri comune (sărbătorile greco-romane, de ex.) ce s-au răspîndit dintr-un anumit centru, în toată Europa și de aici în alte continente, în coloniile europene, este în orice caz o greșeală. Nu trebuie uitată contribuția mare pe care au adus-o neîndoișor la transformarea acelor datini comune suprapunerea lor peste datinile și tradițiile specifice ale fiecărui popor (observație făcută și de noi anterior: T. H.), datini ce ofereau o mai mare sau o mai mică analogie cu cele ce veneau din centrul comun” (p. 92—93).

Totuși P. Caraman nu încearcă să facă această distincție absolut necesară în cadrul obiceiurilor și credințelor poporului român în ceea

PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

Xi

ce au ele băstinaș, legat de pămîntul și strămoșii noștri autohtoni și ceea ce e de împrumut, din alte părți sau dintr-un domeniu oomuii, cum e cel romanic, — cum formulează singur problema. Nu face nici distincția, tot atît de necesară, între sărbătorile de iarnă românești și cele ale popoarelor slave, tratîndu-le nediferențiat, știindu-se foarte bine că, deși se aseamănă uneori pînă la cele mai mici amănunte, ele prezintă și deosebiri importante, după cum există deosebiri importante chiar și la popoarele slave între ele, datorită trecutului și condițiilor specifice de viață.<sup>105</sup> Istoricul sovietic M. O. Kosven scria în această privință: „Apariția diferitelor societăți antice, împărțite în clase, s-a produs în chip independent. Dar unitatea ariei geografice pe care erau situate aceste societăți și, adesea, apropierea lor imediată, a făcut ca între diferitele societăți antice, împărțite în clase, să apară și să se dezvolte încă foarte timpuriu, relații și influențe reciproce. Independent de aceste relații și influențe, fiecare dintre societățile antice în parte și toate la un loc și-au adus contribuția și au jucat rolul lor în progresul general al culturii.”<sup>106</sup> Ceea ce este subliniat aici despre societățile antice, este adevărat despre toate societățile, despre toate popoarele; ele se influențează reciproc, dar fiecare se dezvoltă în același timp independent, după legi interne de dezvoltare și fiecare aduce contribuția sa la dezvoltarea omenirii.<sup>107</sup> Este o regulă de metodă etnografică de care trebuie să se țină seama.

Ga să încheiem considerațiile noastre cu privire la cartea lui P. Caraman, mai atragem atenția asupra uneia din contribuțiile pozitive: determinarea rolului pe care l-a avut creștinismul în evoluția sărbătorilor de iarnă. „Creștinismul însuși a slujit într-o foarte însemnată măsură la răspîndirea multor superstiții și datini păgîne la popoarele Europei, în forme și combinațiuni meridionale” — și — „tot creștinismului se datorește în bună parte și acțiunea de uniformizare a acestor elemente păgînești” (p. 93). Constatările sînt juste și deci sîntem într-unul totul de acord cu ele.<sup>108</sup>

Acestea sînt interpretările românești ale materialelor sociologice, etnografice și folclorice legate de cetele de feciori și în general de sărbătorile de iarnă de la noi. Poate ar fi util să dezbatem pe larg și literatura străină a problemei; am depăși însă prea mult limitele lucrării noastre. Vom avea prilejul să atingem și această problemă în decursul capitolelor ce urmează. Acum să încercăm o critică de

ansamblu a bibliografiei românești și să precizăm metoda pe care urmează să o folosim. Începem cu critica pozițiilor mari, care au dus la școli și curenți

94

TRAIAN HERSENÎ

de-a lungul celor două veacuri și jumătate de la întemeierea etnografiei românești prin Miclescu și Cantemir.<sup>109</sup>

Fără să ne mai referim la un autor anumit, privind global cele trei curenți determinate, curentul tracizant, latinizant și slavizant, toate apar în lumina datelor actuale ale științei ca unilaterale. Un lucru este admis de către toți istoricii de seamă, că la baza etnogenezei poporului român stă în primul rând o populație autohtonă, mai exact, rîndurile de populații străvechi care s-au așezat de-a lungul vremurilor pe pămîntul carpato-danubian, pînă adînc în Balcani.<sup>110</sup> În domeniul culturii poporane de pretutindeni, din pricina caracterului ei conservativ, de îndărătnică rezistență la influențele din afară, pînă nu i se deschid perspective proprii de viață, aceste populații străvechi — „oamenii pămîntului”, cum se exprimă N. Iorga cu intuiția genială a lucrurilor<sup>111</sup> — dau aspectul fundamental, mai exact cîmpul, fundalul peste care se suprapun și se întrepun toate elementele ce vin în urmă. Poporul român s-a format în spațiul lui actual de viață, cel carpato-danubian<sup>112</sup>, și toți cercetătorii susțin că el se găsește pe un teritoriu tracic, mai exact geto-dacic. Trebuie să adăugăm și populațiile pretracice sau chiar preindo-europene, despre care — fără să le cunoaștem neapărat compoziția etnică — știm azi, datorită săpăturilor arheologice, tot mai multe lucruri, nu numai despre cultura lor materială (un aspect sigur), ci și despre viața lor social-economică și cultura lor spirituală.<sup>113</sup> Desigur, ultimul aspect este reconstituit cu foarte multă greutate; totuși este reconstituit. Deci ipoteza unor rămășițe culturale de la populațiile „preistorice” și „protoistorice” autohtone, adică de pe pămîntul de formare și dezvoltare a poporului român, mai ales că nu sînt temeiuri să se afirme că ar exista între diferitele epoci vreo discontinuitate, este o ipoteză de lucru nu numai firească, ci obligatorie. După datele generale ale istoriei este mai greu de a explica de ce nu s-au păstrat asemenea rămășițe, decît de a afirma pur și simplu că ele există. În sprijinul acestei afirmații poate fi invocată o bibliografie foarte bogată și foarte competentă.<sup>114</sup> Re un teritoriu oarecare, populat de unul sau mai multe popoare, nu se pot așeza alte populații decît sau pe cale pașnică (prin infiltrație sau bună înțelegere) sau prin forță (năvălire, cucerire). În primul caz, cele două populații, autohtonă și imigrată, ajung la o formulă firească de conviețuire, la influențe reciproce și foarte des la amestec și contopire. În al doilea caz se pot întîmpla două lucruri. Indiferent de motiv, populația cuceritoare distruge complet populația cucerită (eventual o alungă) și deci se așază ca pe un teri-

#### PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

toriu gol, nepopulat, fără a cunoaște și a-și însuși cultura pămîn-teană, pentru că se ivește între culturi sau civilizații ceea ce s-a numit un hiatus (o întrerupere, o discontinuitate). Asemenea întîm-plări apar destul de rar în istorie.<sup>115</sup> În genere însă, populația cuceritoare, o dată învingătoare — cel puțin în fazele ouai înaintate ale istoriei — nu are interes să cucerească pămîntul fără oameni; aceștia sînt aducători de venituri, fiind exploatați în diferite chipuri. În această ipoteză, populația cuceritoare intră în contact direct, de viață, cu populația cucerită și se ivește din nou procesul inevitabil de înrîurire reciprocă, amestec și chiar contopire între populația veche și cea proaspătă, proces care, chiar dacă nu se desfășoară și demografic (amestecuri biologice), se petrece întotdeauna pe terenul culturii, al civilizațiilor.<sup>116</sup>

Așadar, exceptînd cazurile foarte rare, în care o populație este alungată complet sau distrusă de alta în întregime, populațiile sau popoarele noi care se așază pe teritorii locuite de populații mai vechi — ne referim în speță la populațiile care, cum au fost geto-dacii. s-au statornicit pe teritoriul patriei noastre în îndepărtata antichitate, peste o populație locală străveche preindo-europeană — aflate la un nivel similar de dezvoltare istorică cu cel al noilor veniți, continuă, pe lîngă propria lor cultură, și vechile forme de civilizație, în amestecuri de proporții variate, realizîndu-se uneori sinteze culturale originale. Cum nici un istoric de pînă acum (ne referim numai la istoria științifică) nu a contestat formarea și dezvoltarea poporului român pe teritoriul carpato-danubian, ipoteza unor rămășițe din culturile și civilizațiile care s-au dezvoltat în acest spațiu, fără discontinuități dovedite, este, cum am spus, obligatorie. Dealtfel, în zilele noastre nu mai este vorba de o simplă ipoteză de lucru, ci de un adevăr demonstrat pe larg de întreaga arheologie românească.

În aparență, teoria a doua, cea latinistă, romanizantă, are aceeași justificare. Atît sudul cît și nordul Dunării — deci aproape tot teritoriul locuit de traci și geto-daci, a fost cucerit de romani și pînă în cele din urmă romanizat (dovadă incontestabilă: limba). Totuși trebuie să respingem de la început, ca pe o teză neștiințifică<sup>117</sup>, orice încercare de a nega vreunui popor puterea de creație, autodinamismul<sup>118</sup>, și a-i explica întreaga cultură sau civilizație prin imitație sau împrumuturi.<sup>119</sup> Fiecare societate umană, urmînd legile generale de dezvoltare în condițiile ei specifice, își creează, bazat pe structura economică, formele ei suprastructurale de viață.<sup>120</sup> Asemănarea între diferitele elemente de suprastructură,

aflate la

96

TRAIAN HERSENÎ

PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

97

populații foarte îndepărtate în timp și spațiu, dovedește existența legității sociale, adică, în ultimă analiză, a unor cauze înrudite care produc efecte asemănătoare. Aceasta nu înseamnă negarea existenței împrumuturilor și influențelor, dar ele trebuie dovedite ca atare, nu deduse din simple analogii, nici chiar din asemănări frapante. Este imposibil de imaginat ca un popor cu o civilizație mult superioară, cum era în acele vremuri poporul roman, să impună limba unor populații cucerite, care se aflau pe o treaptă mult mai joasă decât el, fără a le transmite nimic din concepțiile, practicile și credințele sale, fie religioase, fie profane (ca să ne restrângem numai la problema noastră). Dar, de astă dată, lucrurile sînt mai complicate. Sau, dacă e să ne dozăm exact gîndul, ele sînt mult mai complicate.

În primul rînd, pentru a se transmite o credință, se cere ca ea să... existe. Dacă poporul roman a avut o religie care trebuie considerată ca atare, Imperiul roman, deci marele conglomerat de popoare ai căror reprezentanți pătrunseseră masiv în armată, în aparatul de stat și în negoț — împrăștiindu-se astfel peste tot — nu a avut, afară de cea oficială, care în fond era ineficăce<sup>121</sup>, în perioada stăpînirii Daciei de către romani, o religie propriu-zisă.<sup>122</sup> Cu toleranța și sincretismul caracteristic acestui popor, imperiul creat de el a avut o mulțime de religii, în cele mai neașteptate locuri și împrejurări.<sup>123</sup> E destul să amintim urmele lăsate la noi, în această privință, concludente peste necesar.<sup>124</sup> Am exceptat religia oficială, religia statului, religia imperiului ca atare, pentru că nu-i contestăm nici existența, nici influența. Ea a trebuit să acționeze în acest sens. Religia romană oficială era însă o religie „înalță”, religia claselor conducătoare; mai mult decât atât, ea era religia poporului cuceritor, practică (cel puțin formal) de armată (citește: conducătorii armatei) și de funcționărie (citește: în special cea superioară), care în acea vreme erau pătrunse nu numai de formalism, ci și de scepticism și chiar de ateism.<sup>125</sup> Religia aceasta rece și, prin însăși natura ei oficială, nemolipsitoare, practică de o clasă conducătoare care n-a excelat niciodată prin viața religioasă — mai ales în comparație cu viața economico-politică, juridică și militară<sup>126</sup> — nu a putut impune maselor pentru a le contamina, decât cel mult forme (date calendaristice, termeni, prilejuri festive, adunări, ceremonii și eventual rituri și superstiții), mai puțin conținuturi (credințe, sensuri, simțiri, trăiri, frămîntări, concepții religioase). Numai din acestea din urmă nasc mistica și fanatismul:

factori psihologici de conservare și propagare a religiilor, pe lângă alți factori, de care nu ne putem ocupa.

Este un adevăr banal azi în istoria religiilor cu tendințe de ecu-menicitate (ca cea greco-romană) că aceeași zeitate — pînă și Zeus-Jupiter, zeitatea supremă — însemna, după loc și timp, lucruri foarte variate: sub același nume se ascundeau divinități cu totul diferite, numele fiind grec sau roman, dar zeitatea aparținînd unor religii anterioare, adaptate doar de circumstanță sau, și mai puțin important, din nevoia cuceritorilor de a traduce în limba și după concepția lor, numiri din graiuri locale.<sup>127</sup>

Se adaugă faptul că pentru pătrunderea unei religii străine în mase se cer unele condiții speciale:

— Masa să fie nemulțumită de propria ei religie (lucru despre care nu știm nimic la daci, nici la traci, dar dacă ținem seama de mărturiile contemporane, despre virtuțile lor religioase, se poate presupune contrariul).<sup>128</sup>

— Religia venită din afară să aibă propagatori, misionari, ceea ce nu a fost niciodată o atitudine romană în materie religioasă, dimpotrivă: romanii au recunoscut dreptul fiecărui popor la religia și obiceiurile sale, căutînd chiar să le însușească, adică să le încorporeze, cel puțin formal, în religia statală, sporind mereu mozaicul acesteia.<sup>129</sup>

— O altă cale de răspîndire a unei religii în mase — afară de nevoia de schimbare, în care caz credincioșii caută singuri o nouă religie, și afară de propagandă, în care religia nouă este oferită de misionari — este amestecul unor populații de religii diferite. În această ipoteză se ajunge la generalizarea uneia ori celeilalte din ele, sau, ceea ce este aproape o regulă fără excepție, cele două religii se contopesc și se ajunge deci la sincretism. Dealtfel este momentul să precizăm că de la o anumită fază de dezvoltare a unei religii (excepțînd doar fazele originare, cu totul simple și neevoluate), nici nu se poate vorbi, în viața concretă a popoarelor, de o religie stricto sensu (una singură și pură), ci de un complex social-religios, în care se amestecă tot felul de credințe, practici și idei.<sup>130</sup> Bineînțeles, aceasta nu însemnează că o analiză științifică atentă nu poate deosebi diferitele filoaie și structuri în forme anterioare contaminării sau amestecului lor.

Revenind la discuția noastră, colonizarea romană din Dacia și sudul Dunării, așa cum se știe destul de precis, nu s-a făcut prin coloniștii din Italia, ci din părți destul de diferite — ex toto orbe romano — la fel cu legiunile, funcționarii, negustorii etc.<sup>131</sup> Aceștia,

7 — Forme străvechi de cultură poporană românească



chiar dacă ar fi fost într-un număr preponderent față de populația băștinașă — ceea ce nu s-a întâmplat nicăieri în Imperiul roman —■ și chiar dacă s-ar fi «amestecat absolut toți cu populația băștinașă, încă n-ar fi putut romaniza integral complexul social-religios pământean, indigen, oricare ar fi fost el, și cu atât mai puțin pe al unui popor care avea o concepție religioasă foarte dezvoltată și originală, ca aceea a dacilor. Lăsăm la o parte faptul că unii coloniști erau romanizați probabil mai mult ca limbă, fără a fi fost pătrunși mai adânc de complexul social-religios roman, pentru că problema este prea controversată.<sup>132</sup>

Prin urmare, admitând posibilitatea de a se păstra rămășițe culturale în genere de-a lungul mileniilor — ceea ce este definitiv dovedit pe baze strict documentare<sup>133</sup> — între ipoteza unor rămășițe social-religioase geto-dacice, indo- și preindo-europene (cu condiția sine qua non a continuității, care în cazul Daciei este dovedită) și ipoteza unor rămășițe romane (latine), prima are tot atâția sorți de a fi întemeiată, ca și a doua. Totuși două veacuri de căutări în direcția latinismului nostru etnografic, chiar dacă unele greșeli de metodă sînt evidente, ar trebui să ne dea de gîndit. P. Caraman, ale cărui rezultate le-am analizat înainte, n-a săvîrșit asemenea greșeli: el a urmărit sărbătorile romanice din Imperiul roman de răsărit^ nu cele de la Roma sau din Imperiul roman de apus, și a pus accentul pe aspectul rustic (nu urban), popular (nu aristocratic sau oficial) al acestora. Totuși, rezultatele obținute sînt relativ neînsemnate și, în general, nesigure.

Dar curentul slavizant?

Este indiscutabil că între români și popoarele slave, în special cele din imediata vecinătate, există asemănări. Acestea pot fi explicate, de la caz la caz, prin mai multe căi:

— Unele din ele sînt universale umane, țin adică de nevoile elementare și de soluționarea tot elementară, „la mintea oricui”, a acestora, fiind, cu alte cuvinte, ușor de descoperit sau de făurit de orice minte omenească normală, în împrejurări și sub imboldul unor trebuințe asemănătoare.<sup>134</sup>

— Altele se datoresc condițiilor asemănătoare de viață, pe principiul arătat că aceleași cauze produc cu necesitate aceleași efecte. Fazele de dezvoltare socială prin care au trecut românii sînt aceleași, pînă la un punct, cu cele prin care au trecut slavii.<sup>135</sup>

#### PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

99

— Existența unui substrat comun sau asemănător, traco-iliric, nu se poate să nu-i fi înrîurit pe slavii de sud în urma așezării lor în Peninsula Balcanică.<sup>136</sup>

— Influențele îndelungate ale lumii civilizate din antichitate (pe căile comerciale maritime și terestre, precum și prin cunoscutele colonii grecești, expresie a expansiunii elene și elenistice, iar mai tîrziu romane) s-au exercitat veacuri de-a rîndul deopotrivă asupra teritoriilor locuite azi de popoarele slave din sudul Dunării și de români.<sup>137</sup>

— În sfîrșit, nu poate fi neglijată — deși e foarte puțin controlabilă istoricește — originea comună mai apropiată a semințiilor tracice cu vechii slavi, ambele grupe de popoare aparținînd ramurii satem a familiei de limbi indo-europene.

Deci asemănările culturale dintre popoarele slave (începînd cu cel bulgar, care prezintă gradul cel mai mare de înrudire în această privință) și poporul român sînt explicabile (nu spunem: explicate), cel puțin teoretic și bineînțeles numai pînă la un anumit punct, pe altă cale decît prin influențe directe.

Asemănările dintre popoarele slave și poporul român pot avea însă tot așa de bine și alte cauze, de natură directă. Enumerăm pe cele mai importante:

— O cauză o constituie conviețuirea româno-slavă din ultimele secole ale mileniului I.<sup>138</sup>

— O altă cauză este desfășurarea pe teritoriul țării noastre a unei culturi statale și bisericești slavone, cum se știe, chiar în limba slavonă, care a exercitat cîteva veacuri o influență inevitabilă nu numai asupra vieții politice și administrative, dar, într-o măsură oarecare, și asupra culturii maselor, mai ales prin biserică, deși limba propriu-zisă le era străină. Ne referim la o perioadă în care biserica a jucat un rol important în viața poporului român, iar religia nouă, cea creștină, era o religie misionară, de propagandă și prozelitism organizat și, cel puțin principal, intolerantă față de alte credințe, mai ales față de păgînism. Deci influența bisericii creștine bizantino-slavone, ca și a curentelor de tot felul din sînul creștinismului, de exemplu bogomilismul, a fost în măsură de a se exercita în condiții favorabile asupra maselor populare țărănești, încreștinate încă în faza etnogenezei.<sup>139</sup>

— În sfîrșit, influența culturală în sine, fără procese demografice, matrimoniale sau de conviețuire, s-a exercitat" și ea în tot

IOC

întîmplă lucrurile pretutindeni între popoarele învecinate, încît mereu dispar diferențe și apar asemănări, cu cît istoria se desfășoară și le leagă în forme mai cuprinzătoare de viață.<sup>140</sup> Tradițiile poporane românești și slave se aseamănă, dar ele se și deosebesc, după cum se deosebesc și ale popoarelor slave între ele și chiar ale diferitelor regiuni, zone și sate din cuprinsul aceluiași popor. Fenomenul acesta de diferențiere morfologică este demonstrat, pînă la neputința de a-1 mai nega, chiar de cetele de feciori din Țara Oltului, unde n-am găsit două absolut la fel. Ade-vărul e că nu s-a apucat încă nimeni de cercetarea aceasta, pe cît de grea, pe atît de fructuoasă, de a determina mai întîi în chip exact ce au comun și ce au diferit românii față de popoarele slave învecinate, pentru a încerca apoi să se explice în toată complexitatea fenomenul după criteriile posibile pe care le-am amintit numai în mare. Ce e mai grav, după experiența personală, această cercetare este prematură față de stadiul actual al cercetărilor de teren, care, în domeniul culturii poporane, sînt abia la început. Terenul ne rezervă încă multe surprize și sarcina cea mai importantă a etnografiei și folcloristicii românești pentru o bună perioadă de timp este să culeagă aceste materiale arhaice, rămășițe ale unor forme apuse de viață, mai ales că ele sînt, mai mult ca oricînd — datorită marilor progrese economico-culturale ale țării — în proces rapid de dispariție, fiind din ce în ce mai necorespunzătoare cu spiritul vremii. Prin urmare: căutare stăruitoare a urmelor lăsate de culturile pămîntene, autohtone; prudență mai mare cu privire la urmele romane în etnografie și folclor; analiză amănunțită și spirit critic în ce privește asemănările româno-slave.

în orice caz, unele din aceste elemente, cum sînt mai ales cele dacice și romanice, fac parte din etnogeneza și etnoevoluția culturii românești și numai împreună ne ajută să lămurim sub raport istoric, alături de altele mai puțin importante, fenomenele etnografice și folclorice actuale. Esențial este însă — așa cum stabilește materialismul istoric — cercetarea acestor fenomene de suprastructură în raport cu structura economică în decursul orînduirilor sociale care s-au perindat pe teritoriul României. Nici un popor nu păstrează și nu împrumută elemente de nici un fel, decît cu totul superficial și trecător (pe modelul modei, nu al datinei), dacă ele nu corespund unor nevoi proprii, de natură struotural-funcțională. Aceasta este

#### PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

101

principala regulă de metodă a noastră. Dacă se înțelege exact acest punct de vedere, avem șansa de a ne găsi mult mai aproape de adevărul fundamental în această materie, atît de precis formulat de știința marxist-leninistă, că fiecare popor își creează formele sale de viață după modul de producție și condițiile de viață istoric determinate, în așa măsură încît împrumuturile înseși sînt adaptate și restructurate original, creator, după structura și nevoile lui specifice.

Concluziile acestui capitol se desprind acum de la sine, și ele ne permit să formulăm limpede ce anume avem de făcut:

1. Prima operație și cea mai de seamă este analiza materialului însuși în elementele lui principale: oamenii, faptele, expresiile orale și măștile, așa cum le-am înregistrat pe viu (interpretări psiho-sociologice).
2. A doua operație este determinarea exactă a aspectelor profane față de cele religioase, iar în cuprinsul acestora, a elementelor creștine față de cele necreștine, tot pe viu, cu semnificația fiecăruia din ele în viața satelor cercetate (interpretări etnografice).
3. A treia operație este raportarea diferitelor elemente la structura economică din care în chip firesc au trebuit să derive, și, pe această bază, apoi căutarea originilor mai îndepărtate ale lor, în diferite epoci istorice (interpretări istorice).
4. în sfîrșit, ultima operație este stabilirea exactă a rezultatelor după gradul lor de certitudine, de la constatările oarecum definitive, pînă la schițarea cîtorva ipoteze de lucru, sau și mai puțin, a unor simple păreri și impresii în sprijinul cercetărilor viitoare, ter-minînd cu încercarea unei sinteze provizorii în problema cetelor de feciori, așa cum se înfățișează ea în stadiul actual al cunoștințelor (sinteza).

#### NOTE BIBLIOGRAFICE

40 R. Wolfram constată păstrarea unor forme vechi de viață în România dintre cele două războaie mondiale, dispărute mai demult în Occident (op. cit, p. 112). Ele vor dispărea în chip inevitabil și la noi. Iată cuvintele lui: „Besonders seltsam beriihrt es, solche Männerverbiinde zum Teil sehr altertumlicher Art. auch in unserer Gegenwart in Europa noch in voller Bliihte zu finden. Ein bisher ganz unbeachtetes Gebiet, das aber reiche Aufschlusse zu geben vermag, ist Rumänien".

41 Folosim ediția citată la nota 36 (trad. P. Pandrea).

10:

TRAIAN HERSENI

42 Vezi Andrei Oțetea (red.), Istoria poporului român, București, Ed. științifică, 1970; sau Miron Constantinescu, Constantin Daicoviciu, Ștefan Pascu și colab., Istoria României

(compendiu), București, E.D.P., 1969.

43 Vezi de ex. colinda 5 (colinde lumești), în care apar „sabinioarele” etc. din At. Marianu Marienescu, Poezia populară. Colinde, Pesta, 1859, p. 105. Colecția poartă, ca și a lui V.

Alecsandri (Balade, partea I și II, Iași, 1852 și 1853) chiar în titlul mențiunea: „Culese și corese” (la Alecsandri: „adunate și îndreptate”).

44 „Să nu uităm— scrie Ion Mușlea— că, după Nicolae Iorga și Romulus Vuia... chiar și însemnările folclorice — între ele și problema călușarilor, colii sălii... se datoresc, după însăși mărturisirea lui Sulzer, «unui membru al școlii ardeleni, care nu poate fi decât Petru Maior»”. (I. Mușlea, Samuil Micu-Clain și folclorul, în „Revista de folclor”, I, 1—2, 1956, p. 253, nota 30).

45 Anticile Romanilor, Buda, 1832, tom. I, p. 179, nota 1. Apud Teodor T. Burada, Istoria teatrului în Moldova, p. 66.

46 „Curierul românesc”, 1843, nr. 41. Apud T. T. Burada, op. cit., p. 64.

47 București, Acad. Rom., 447 p.

48 Vezi și' At. M. Marienescu, Saturnalia și pițiereii, în „Familia”, 1874, p. 446 și 457.

49 CI și G. Dem. Teodorescu, Noțiuni despre colindele române, 1879, p. 21.

50 Vezi dintre cei citați: Ollănescu, Burada etc. Apoi G. Popa-Lisseanu, Romanica, București, 1925 (cu multe elemente valoroase), Tache Papahagi, Din folclorul romanic și cel latin, București, 1923 („studiu comparat” prețios); etc.

51 De ex. Alexici sau Bodnărescu, care îl citează ca pe o „competință”.

52 în Căldariu... (cit. la nota 34), p. 1—44. Studiul a apărut și în 1. germană, sub titlul Dacoromanische Sprach-und Gedichtsforschung. I. Teii. Die Kolinda. Ihr Ursprung, ihre astronomische und calendarische Bedeutung, Oravița, 1891.

53 Glossarium mediae et infimae latinitatis, Paris, 1840—1850, Tom, III, p. 959 — consultat și de noi.

54 Tradus și utilizat de Manguica, op. cit., p. 32.

55 Pag. 39. Manguica citează din nou pe Nork, Mythologie des alten und neuen Testaments, Stuttgart, 1842, Tom. I. A mai folosit: Grimm, Deutsche Mythologie, ed. 4, Berlin, 1875, Kassel, Weihnachten, Berlin, 1856.

56 La Calendarul popular Manguica notează o sumedenie de „datini, sărbători și credințe” — dînd informații foarte prețioase. De ex. „masa pusă de cină în ajunul Crăciunului rămîne cu toate bucatele pe ea peste noaptea spre Crăciun”. — „La Crăciun este cerul deschis”. — „Stelele si o vacă făcută de aluat se pun pe masa cu bucate peste noaptea Crăciunului”. Am subliniat vaca de aluat, pentru că turca este tot o vacă, o bouriță.

57 Les coutumes roumaines periodiques: Etudes descriptives et compa-rees, precedees d'une Preface par A. Van Gennep et suivies d'une Biblio-graphie generale du Folklore roumain, Paris, 1927 (303 p.). M. Vulpescu semnalează puncte de asemănare între brezaia și călușari, precum și obiceiuri falice (moșul de turcă), înregistrate mai ales în Ialomița.

58 Sulzer, op. cit., p. 43.

#### PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

103

59 Pîrcios sau pîrțos? — derivat, probabil, ca și pîrțăgos, din „pîrciu”, cu sensul primitiv de „țap”. Vezi L. Șăineanu, op. cit, p. 462 (pîrțag) și p. 459 (pîrciu).

60 In textul citat anterior, Cantemir enumera turca printre obiceiurile moștenite de la daci.

61 Op. cit, p. 170—171.

62 Etimologia, vădit greșită, propusă de Cantemir pentru turcă (de la turc) i-a pus lui Sulzer, care a acceptat-o fără control, o problemă cu totul imaginară.

63 Ne referim în special la lucrarea citată a lui R. Vuia despre Originea jocului de călușari, dar și la celelalte lucrări dedicate problemei.

64 Sulzer ortografiază germanic, după pronunția românească (dialectală)\* a peți sau pețitori = „petschi”, „petschitory” — deci, prin analogie, „borit-schan” = borițan = jocul boriței.

65 Tom. I. Poesia tradițională, Budapesta.

66 Nu știm dacă G. Alexici a mai reluat problema; în etnografia și folcloristica maghiară există însă cîteva lucrări despre colinde, firește de valoare inegală. Vezi de pildă I. Sebestyen, A regosok, Budapest, 1902.

^67 B. P. Hasdeu, Cărțile poporane ale Românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă, București, 1879.

u e8 M. Gaster, Literatura populară română, București, 1883. Același, Apocrifele tn literatura română, București, 1883—1884 (extrase din „Âtheneul Român”: Conferințe Dublice^). Vezi și Chrestomația română: Texte tipărite si manuscrise (sec. XVI—XIX) dialectale și populare, 1891, ca si: Studies and Texts in Folklore, 3 voi., London, 1925—1928.

- 69 Al. Rosetti, Colindele religioase la Români, București, 1920. m 70 N. Cartoian, Cărțile populare în literatura românească, voi. I: Epoca influenței sud-slave, București, 1929; voi. II: Epoca influenței grecești, București, 1938. Vezi acolo și întreaga bibliografie a problemei, până la acea dată.
- 71 Dan Simonescu, Emil Turdeanu, Măria Goleșcu etc. Cf. și studiul conceput pe linie independentă de istoricul bisericesc Nae Popescu, Colinde și icoane, în „Artă și tehnică grafică”, 1937, caietul 2, p. 5.
- 72 în zilele noastre, Gh. Focșă (op. cit.), pornind de la alte materiale caută o geneză a unora din colindele de Crăciun (chiar din Țara Oltului) tot m mithraism (vezi p. 77). Amintim cu acest prilej și textul din W Schmidt Das Jahr und seine Tage, tradus de Dim. C. Ollănescu, Teatrul la Remâni, p. 9—10, nota 1: „Românii din Transilvania au și dinții o legendă de Crăciun înecare se spune despre un leagăn de aur, purtat pe valurile furioase ale mării de un taur cu coarne de aur (în Țara Oltului, un bour sau un brad-nota noastră) și pun în jocurile lor (de la Crăciun) pe acest taur, înfățișat de cineva, sub masca unei arătări fioroase, având cap de bou și cioc de pasare și e privit de toți ca un fel de mama pădurii, mîncătoare de copii. În textul original, nu este însă Mama Pădurii (teză pe care o susținem ,no.l) ci od(?ar: «als Kinderfresser figuriert” (p. 3). Credem însă exactă intuiția lui W. Schmidt cînd face apropierea între turcă și taur (bourul din colindă) precum și inspirația traducătorului de a reda — în spirit, nu ad literam — termenul de Kinderfresser cu Mama Pădurii.
- 73 Vezi mai ales cartea plină de logică și simț istoric: Strat și substrat Genealogia popoarelor balcanice: Introd. la tom. III, din Etymologicum Mag-num Romaniae, București, 1892. „Pe Peninsula Balcanică ne întîmpină două straturi etnice învecinate: gîntea greacă și gîntea tracică, ambele suprapuse
- 104
- TRAIAN HERSENT
- unui substrat comun pelasgic” (p. VI). „... Tracii și grecii ... găsiseră pretutindeni o groasă pătură pelasgică și pretutindeni s-au amestecat cu ea.” (p. VII). — în orice caz, cercetările din zilele noastre arată atît vechimea foarte mare, cît și răspîndirea pe aproape întreg globul pămînesc a unor rituri de inițiere a tineretului și a unor măști legate de acest ceremonial. „A Torigine, scrie Jean-Louis Bedouin, les masques grecs etaient des acces-soires ceremoniels et des objets cultuels. Dans la Peloponnese, l'initiation des jeunes gens donnait lieu à des ceremonies et à des danses dont les executants portaient des masques de bois... Qui nous rappellent donc ces danseurs masques? Tres precisement ceux de l'Afrique noire, qui jouent un role de tout premier plan dans l'initiation comme dans les principales manifestations de la vie tribale”. (Les masques, ed. 2, Paris, 1967, p. 6).
- 74 Istoria teatrului în Moldova, p. 59.
- 75 Paganism in Rumanian Folklore, London, 1928. — Sentimentul că obiceiurile de care ne ocupăm au un caracter păgîn este foarte vechi. „în memorialul din septembrie 1647 al preotului Andreas Mathesius din Cergăul Mic, se arată că locuitorii spuneau: «De la părinții și bunicii noștri am primit astfel de tradiții și învățături de urmat, ca în noaptea de Crăciun tineretul nostru să meargă cu Colindele» (încep la ora 3 și țin pînă la lumina zilei). Și continuă Memorialul: «Trebuie să stea în picioare și să cînte românește (valachisch) nelegiuitele lor colinde... înainte de sărbătoarea Crăciunului n-au altă grijă mai mare decît să stea mereu împreună și să învețe cîntecele drăcești (colindele)»”, Apud G. Breazu, Colindele. Întîmpinare critica, (cit.)r p. 5.
- 76 Cf. de același: Une nouvelle inscription de Tomis (în „Dacia”, I, 1924, p. 275—279). De urmărit cu atenție și lucrările celorlalți arheologi români (I. Andrieșescu, C. Daicoviciu, Radu Vulpe, Vladimir Dumitrescu, Ion Nestor, Dorin Popescu, Em. Condurachi etc), ale căror săpături și studii sînt de cel mai mare interes pentru etnografia și folcloristica noastră.
- 77 Vezi nota 26. Cf. și articolul lui Romul Vuia, Călușarii, dans vindecător (în „Revista științelor medicale”, XIII, nr. 1, București, 1924, p. 106—109), precum și C. C. Ghenea, Contribuții la studiul dansului călușarilor (în Istoria medicinei, Studii și cercetări, București, 1957, p. 232—240), studiu prețios prin materialele noi pe care le aduce și punerea la punct a problemei din punct de vedere medical.
- 78 A Rumanian Survival of Sun Cult and Fecundity Rite (Congres inter-național des sciences anthropologiques et ethnographiques, Corupte rendu de la premiere session, Londres, 1934, p. 290—291), The Rumanian Hobby-Horse, the „Călușari”, London, 1935, 15 p. (extras din „Journal of the English Folk Dance and Song Society”, London, 1935, voi. II, p. 97—111).
- 79 Vezi în special G. Dumezil, Le Probleme des centaures. Etude de Mythologie comparee indo-europeenne, Paris, 1929. „Les terres slaves ont peut-etre le mieux conserve jusqu'à nos jours la forme et le sens ancien des rites” (p. 10). Evident e vorba numai de o păstrare și eventual de forme etnice particulare, pentru că riturile inițiatice în discuție sînt mai vechi și decît slavii, și decît noi, românii.
- 80 Deci, pentru România: Orșova, Hîrșova, Hîrșoveni, Hîrsa, Hîrseni, Hîrșești (de la Hîrsu)

etc.

81 Fr. Engels scria: „Nu numai pentru economie, ci și pentru toate științele istorice — și istorice sînt toate științele care nu sînt științe ale naturii — propoziția următoare (a lui K. Marx) a fost o descoperire revoluționară:

#### PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

Modul de producție al vieții materiale determină procesul vieții sociale, politice și intelectuale în general; toate relațiile sociale și de stat, toate sistemele religioase și juridice, toate concepțiile teoretice care apar în istorie, pot fi numai atunci înțelese, cînd sînt înțelese condițiile materiale de viață ale fiecărei epoci corespunzătoare și cînd cele dintîi sînt deduse din aceste condiții materiale". (Recenzie la cartea lui Marx Contribuție la critica economiei politice — în Karl Marx, Scrieri alese, voi. I, București, 1945, p. 430).

82 H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbiinde: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin, 1902, — Hutton Webster, *Primitive Secret Societies*, 1908, — R. Thurnwald, *Junglingsweihe und Mädchenweihe* (în Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte*), — Arthur Haberlandt, *Die Volks-tümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (în *Illustrierte Völkerkunde*, red. Georg Buschan, voi. 2, 1926), — D'Alviella Goblet, *Initiation* (în James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1908—1921, voi. II, p. 314 și urm.). Vezi și O. E. Briem, *Les sociétés secretes de mysteres* (trad. E. Guere), Paris, 1941. Vezi pentru lumea germanică, dar cu numeroase corespondențe europene: Otto Hofler, *Kultische Geheimbiinde der Germanen*, I. Bänd, Frankfurt am Main, 1934; Robert Stumpf, *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*, Berlin, 1926; Lily Weiser, *Altger-manische Junglingsweihe und Männerbiinde*, 1927 (cu date bibliografice prețioase); Kurt Beschke, *Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis*, Leipzig-Berlin, 1931.

83 L. Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures*, Paris, 1910: *La mentalite primitive*, Paris, 1923; *L'âme primitive*, Paris, 1927. Levy-Bruhl însuși a revenit asupra tezelor sale, dar au rămas destui adepți ai acestei concepții.

84 Vezi de ex. H. Jeanmaire, op. cit, p. 352 și urm. Tot acolo: literatura problemei.

85 Nu am ales pentru această discuție metodologică întîmplător opera lui R. Vuia. Acesta a fost între cele două războaie mondiale singurul etnograf de catedră preocupat exclusiv de această specialitate. Toți ceilalți etnografi sau folcloriști ai noștri s-au ocupat, prin forța împrejurărilor, și de alte specialități (de geografie și antropogeografie: S. Mehedinți, G. Vîlsan, Vintilă Mihăilescu, Tiberiu Morariu, N. Al. Rădulescu etc, de istoria literară, lingvistică, filologie: Ovid Densusianu, I. A. Candrea, D. Caracostea, Tache Papahagi etc).

86 Expresia aparține lui Simion Mehedinți. Vezi și Victor Stanciu, *Hai lerui Doamne! Cea mai veche poveste vînătorească* (în rev. „Carpații”, an. VI, nr. 4, 1938, p. 98—103) care, luînd ca bază studiile lui R. Vuia, ajunge la aceleași concluzii eronate, dar și la unele păreri personale interesante, care merită să fie luate în seamă (de pildă, caracterul inițiativ, legătura cu vînă-toarea etc).

87 Obiceiul Junilor Brașoveni (cit.). Referințe: Schurtz, Haberlandt, L. Weiser etc. (Vezi și la noi nota 82).

88 A. Haberlandt, op. cit. la nota 82, II. 2. p. 611.

89 Kronstadt — Brașov. Tipărit la 1839, dar existent desigur mai demult.

90 Cit. Statutele Societății tinerilor ortodocși români din tractul proto-presbiteral Făgăraș, Sibiu, 1919.

91 „Libertatea” aceasta este relativă: au existat totdeauna pentru cete reguli de conviețuire și comportare nestatutare, obișnuielnice, precum și sancțiuni, uneori mai severe decît cele scrise. În vechime activitățile lor avînd

3 Ol

TRAIAN HERSENI

#### PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

107

un caracter ritual, iar pînă azi un caracter ceremonial, ele sînt îndeaproape reglementate de datini.

92 Adaptarea aceasta la epocă s-a petrecut peste tot: în feudalism asociațiile juvenile s-au organizat după modelul breslelor, în capitalism, după al societăților. Vezi Otto Hofler, *Germanistik und Völkerkunde*; R. Wolfram, *Zur Frage des Männerhauses in Europa*; Ernst Burgstaller, *Die bauerlichen Burschenschaften in Oberosterreich*, (toate în *Actes du IV-e Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Vienne, 1—8 sept. 1952, Tome II *Ethnologica*. Premiere pârtie, 1955, p. 21—30 și 74—75; Tome III *Ethnologica*. Seconde pârtie, 1956, p. 101—111 — cu indicații și despre stadiul actual al cercetărilor pe plan european).

93 Cu subtitlu: *Contribuție la studiul mitologiei creștine în orientul Europei* (Iași, 1931).

94 „Studiul comparativ” al lui P. Caraman despre „Datina Colindatului la slavi și români”, publicat

- în limba polonă la Cracovia (630 p.), nu ne-a fost accesibil decât în autorecenzia făcută în „Buletinul Institutului de Filologie Română Alexandru Philippide”. Sîntem de acord integral cu ideea dezvoltată în această lucrare, că la obîrșie colindele au fost „niște simple formule magice care urmăreau exclusiv anumite scopuri practice”.
- 95 Folosește pe Preller (vechi dar bun), Decharme (fără valoare), Nilsson (excelent) etc.
- 96 Op. cit. (vezi și notele 27 și 72).
- 97 Franz Cumont, *Les mysteres de Mythra*, ed. 2, Paris, 1902 și *Textes et Monuments figures relatifs aux mysteres de Mythra*, publies avec une introduction critique, Bruxelles, T. I, 1899, T. II, 1896 (sic). Cf. și Fr. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, ed. 2, Paris, 1929; sau Charles Autran, *Mythra, Zoroastre et la prehistoire arienne du Christianisme*, Paris, 1935.
- 98 Cf. Al. Rosetti, *Colindele religioase la români*, p. 68, unde se pune 1? îndoială afirmația lui A. Viciu că motivul „fiului născut din piatră”, aflat în unele colinde, ar fi mithraic, socotindu-l totuși ca „o reminiscență mitică”. Vezi însă V. V. Bologa, *Despre un presupus străvechi ritual obstetrical „piatra de naștere”* (Glose și conjecturi etnoiatrice în jurul unor colinde arhaice), în *Istoria medicinei: Studii și cercetări*, București, 1957, p. 226. Poate că și doctrina și iconografia creștină (învierea ca a doua naștere, mormînt de piatră, maica ținînd fiul mort în brațe etc.) să fi contribuit la formarea acestui motiv, deci folclor creștin, relativ recent.
- 99 Vezi și Hermann Usener, *Das Weihnachtsfest*, ed. 2, îngrijită de H. Lietzmann, Bonn, 1922; Arnold Meyer, *Das Weihnachtsfest — seine Entstehung und Entwicklung*, Tiibingen, 1913; Arthur Weigall, *Survivances pa'iennes dans le monde chretien* (trad. din 1. eng.), Paris, 1934 (în special Cap. XIII și Cap. XXIII).
- 100 vezi Adolf Lodz, *Les prophetes d'Israel et les debuts du judaisme*, Paris, 1935, p. 145, 158, 181. Cf. și Alfred Loisy, *La religion d'Israel*, ed. 3, Paris, 1935; Ch. Guignebert, *Le monde juif vers le temps de Jesus*, Paris, 1933, p. 659 (Sol salutis).
- 101 Vezi și Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le debut du moyen âge*, Paris, 1927. De consultat cu mult folos: Robert Stumpfl, *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*, Berlin, 1936 (cu bogate indicații bibliografice).
- 102 Vezi Vasile Pârvan, *Getica*, p. 641. Idem: *Une nouvelle inscription de Tomis* (cit), p. 278—279. Vezi pentru stadiul actual al cercetărilor arheologice privitoare la culturile străvechi de pe teritoriul actual al României: Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, ed. 2, București, 1972; D. Berciu, *Contribuții la problemele neoliticului în România în lumina noilor cercetări*, București, 1961; D. Berciu, *România before Burebista*, London, 1967; Vladimir Dumi-trescu, *Arta preistorică în România*, București, 1974. Foarte utilă și instructivă: *Carte archeologique de Roumanie*, întocmită și comentată de Emil Condurachi, Vladimir Dumitrescu și Mircea D. Matei, Bucarest, 1972.
- 103 *Obredows'o Ludovoa Bozego Narodzenia*, Poznari, 1927 (cit. de Caraman).
- 104 Cf. și G. Dumezil, op. cit., p. 46—48. Vezi și Adrien Bruhl, *Liber Pater: Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris, 1953, p. 5. Pentru România, vezi Vasile Pârvan, *Începuturile vieții romane la gurile Dunării*, ed. 2, îngrijită și adnotată de Radu Vulpe, București, 1974. Vezi și A. Bodor, *Der Liber-und Libera-Kult: Ein Beitrag zur Fortdauer der bodenständigen Bevölkerung in Römerzeitlichen Dazien*, în „Dacia”, VII, 1963, p. 211—239.
- 105 Cf. Lubor Niederle, *Manuel de Vantiquite slave*, voi. II, *La civilisation*, Paris, 1927, Cap. VI; Aleksander Bruckner, *Mitologia slava* (trad. dai Polacco e note di Julia Dicksteinowna), Bologna, f.a.; Pierre Bogatyrev, *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique*, Paris, 1929; M. Arnaou-doff, *Die bulgarische Festbräuche*, Leipzig, 1917; Adolf Strausz, *Bulgarische Volksdichtungen*, Wien und Leipzig, 1897; Strausz Adolf, *Bolgär Nephit*, Budapest, 1897; A. Strausz, *Die Bulgar en*, Leipzig, 1898; Dimitrj Zelenin, *Russische (ostslavische) Volkskunde*, Berlin und Leipzig, 1927; Erwin Wie-necke, *Untersuchungen zur Religion der Westslaven*, Leipzig, 1940 (vezi acolo și literatura mai largă a problemei).
- 106 M. O. Kosven, *Introducere în istoria culturii primitive*, trad. rom., București, 1957. Vezi în același sens: V. Gordon Childe, *The Most Ancieni East: The Oriental Prelude to European Prehistory*, London, 1928; R. R. Schmidt, *Vaurore de Vesprit humain*, trad. J. Nippgen, Paris, 1936; James Henry Breasted, *La conquete de la civilisation*, edite par W. Ware, Paris, 1945; V. Gordon Childe, *La naissance de la civilisation*, Geneva, 1964. De consultat cu folos și C. W. Ceram, *Zeii, morminte, cărțurari: Romanul arheologiei* (trad.), București, 1968.
- 107 Cf. și M. F. Nesturh, *Rasele omenești*, trad. rom., București, 1957, p. 104, 109, 116. Vezi și monumentală *Histoire generale des civilisations*, de sub dir. lui Maurice Crouzet, 7 voi., Paris, 1953—1956.
- 108 vezi în special: Arthur Weigall, *Survivances pa'iennes dans le monde chretien*. Pentru problema mai largă a evoluției vechilor credințe religioase, vezi Paul Saintyves, *Les contes de Perrault et les recits paralleles*, Paris, 1923; Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1963; Henry A.

Murray, *Mythes and Mythmaking*, New York, 1960; Georges Gusdorf, *Mythe et meta-physique*, Paris, 1953; Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, 1958; etc.  
 109 vezi N. Milescu, *Jurnal de călătorie în China*, ediție îngrijită de Corneliu Bărbulescu, București, 1957; D. Cantemir, *Descrierea Moldovei* (cit.).  
 110 Vezi B.-P. Hasdeu, *Strat și substrat* (cit.), dar și istoricii de după el (Xenopol, Iorga, Andrieșescu, Pârvan etc). Cf. C. Daicoviciu, *La Transylvanie dans l'antiquité*, Bucarest, 1945, p. 29, 262 etc. (Tot acolo bibliografia problemei). Dintre lucrările lui Vasile Pârvan mai ales: *Dacia: Civilizațiile străvechi din regiunile carpato-danubiene*, ed. 3, îngrijită de Radu Vulpe, București, 1968. Vezi și bogata literatură de specialitate din ultimul timp,

108

TRAIAN HERSENÎ

pe care n-o putem indica decât în parte, ca: *Din istoria Transilvaniei*, voi. I, de C. Daicoviciu, Șt. Pascu, V. Chereșeșiu, T. Morariu, București, 1960; *Istoria României*, voi. I, de sub red. C. Daicoviciu, E. Condurachi, I. Nestor, Gh. Ștefan, București, 1960; D. M. Pippidi, *Contribuții la istoria veche a României*, ed. 2, București, 1967; K. Horedt, *Untersuchungen zur Frühgeschichte Siebenbürgens*, București, 1958; K. Horedt, *Istoria comunei primitive*, București, 1970; D. Berciu, *Zorile istoriei în Carpați și la Dunăre*, București, 1966. Vezi și Em. Condurachi, *L'archéologie roumaine au XX-ième siècle*, Bucarest, 1963.  
 111 N. Iorga, *Istoria românilor*, voi. II, *Oamenii pământului (până la anul 1000)*, București, 1937.  
 112 Cf. Ferdinand Lot, *Les invasions barbares et le peuplement de l'Europe*, 2 voi., Paris, 1937 (Cap. Une énigme et un miracle historique: Le peuple roumain), p. 278 și urm. Vezi și replica lui G. I. Brătianu, *Une énigme et un miracle historique: le peuple roumain*, ed. 2, București, 1942. Vezi de ultimul și *Origines et formation de l'unité roumaine*, Bucarest, 1943, cu bibliografia esențială a problemei până la acea dată, p. 347 și urm. În anii din urmă problema aceasta a fost nu numai larg cercetată, dar, după părerea noastră, și complet rezolvată. Vezi numai cu titlu de exemplu: *Unitatea și continuitatea poporului român* (publ. de Academia R.S.R.), 1968; D. Protase, *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și a numismaticii*, București, 1966; D. Protase, *Problema continuității populației daco-romane în secolele IV—VI*, București, 1969; Const. C. Giurescu, *Transylvania in the History of Romania*, London, 1969; Const. C. Giurescu, *Formarea poporului român*, Craiova, 1973; Dumitru Berciu, *Probleme privind formarea poporului român în lumina cercetărilor arheologice recente*, în „*Revista de istorie*” nr. 8, 1976. Vezi și P. Bosch-Gimpera, *Les Indo-Européens*, Paris, 1961. Pentru documentare: *Izvoare privind istoria României*, București, voi. I, 1965, voi. II, 1970.  
 113 Cf. I. Nestor, *Der Stand der Vorgeschichtsforschung in Rumänien*, 1933; I. Andrieșescu, *Die letzten Ausgrabungen in Rumänien und ihre Bedeutung für die Vorgeschichte Südosteuropas*, 1930; Ion Andrieșescu, *Artele în timpurile preistorice la noi (extras din „Artă și tehnică grafică”, 4—5, 1938)*; Radu Vulpe, *L'archéologie en Roumanie*, Bucarest, 1938, și numeroase lucrări recente ca: Vladimir Dumitrescu, *Arta preistorică în România*, București, 1974; colectiv: *Din istoria Dobrogei*, voi. I, București, 1965; D. M. Pippidi, *Studii de istorie a religiilor antice*, București, 1969; N. Gostar, *Culte autohtone în Dacia romană*, în „*Anuarul Institutului de istorie antică*”, II, 1965, pp. 237—254; I. I. Russu, *Elemente autohtone în limba română: substratul comun româno-albanez*, București, 1970. De consultat cu folos și Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan: Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, 1970, cu foarte multe și revelatoare date bibliografice. Cf. și Andre Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, Paris, 1964.  
 114 Vezi lucrarea colectivă publicată de Centre International de Synthèse, *Civilisations: Le mot et l'idée*, Paris, 1929. Pentru civilizația europeană: Alphonse Dobsch, *The Economic and Social Foundations of European Civilization*, New York, 1937 (prelucrare din 1. germ.) sau *Vom Altertum zur Gegenwart: Die Kulturzusammenhänge in der Hauptepochen und auf den Hauptgebieten*, ed. 2, Leipzig, Berlin, 1921 (operă colectivă). Pentru noi: C. Daicoviciu, *Problema continuității în Dacia* („*Anuarul Institutului de studii clasice*”).

PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

109

sice”, Univ. Cluj, III, 1941) și numeroase lucrări recente citate în notele anterioare. Vezi pentru teoria problemei: Antoine Pelletier et Jean-Jacques Goblot, *Materialismul istoric și istoria civilizațiilor*, trad. D. Oroveanu și S. Oroveanu, București, 1973.

115 Vezi R. Verneau, *L'homme: race et coutumes*, Paris, 1931, p. 68 și urm. M. F. Nestor scrie: „în secolul XIX, ei (tasmanienii) au fost exterminați bestial de coloniștii englezi” (op. cit, p. 25).

116 Cf. Rene Maunier, *Sociologie coloniale*, tome I, *Introduction à l'étude du contact des races*, Paris,

- 1932, tome II, *Psychologie des expansions*, Paris, 1936; Hermann Baumann, Richard Thurnwald și Dietrich Westermann, *Wolker-kunde von Afrika — mit besonderer Berücksichtigung der kolonialen Auf-gabe*, Essen, 1940. Este vorba de fenomenul cunoscut în antropologia socială și culturală sub numele de „aculturatie”. Vezi M. J. Herskovitz, *Les bases de l'anthropologie culturelle* (trad. 1967), în special Cap. 14, *Vacculturation: le processus de la transmission culturelle*, p. 216 și urm.
- 117 M. F. Nestorh, *Rasele omenirii* (trad. rom.), București, 1957, p. 103 și 116. Vezi și col. *The Race Question in Modern Science*, publ. de Unesco: L. C. Dunn, *Race and Biology*, 1958; Otto Klineberg, *Race and Psychology*, 1958; Kenneth L. Little, *Race and Society*, 1958 și Michel Leiris, *Race and Culture*, 1958; etc.
- 118 Vezi, pentru temeiurile teoretice, Traian Herseni, *Prolegomene la teoria sociologică*, București, Editura Științifică, 1969, în special 12: *Autonomie și autodinamism*, p. 165 și urm.
- 119 Cf. V. K. Nikoiski, *Copilăria omenirii* (trad.), 1952, p. 29—31.
- 120 K. Marx arată: „Pe diferite forme de proprietate, pe condițiile sociale de existență, se ridică o întreagă suprastructură de sentimente, de iluzii, de mentalități și de concepții de viață diferite și caracteristice”. (K. Marx și F. Engels, *Opere alese*, voi. I, ed. I, 1955, p. 271).
- 121 Cf. Victor Chapot, *Le monde romain*, Paris, 1927, p. 122—125; Albert Grenier, *Le genie romain dans la religion, la pensee et l'art*, Paris, 1925, în special Cap. V, *La religion imperiale*.
- 122 Cf. și N. A. Mașchin, *Istoria Romei antice* (trad.), București, 1951.
- 123 Cari Clemen, *Die Religionen der Erde: Ihre Wesen und ihre Geschichte*, Munchen, 1927, cap. VI, *Die griechische und romische Religion*, de Fr. Pfister (p. 212—231), în special p. 214 și 215. Vezi și G. Wissowa, *Religion und Kultus der Romer*, Munchen, 1902.
- 124 Cf. de pildă Scarlat Lambrino, *Arta greacă și romană în România* (extras din „Artă și tehnică grafică”, nr. 4—5, 1938), ca și lucrările citate ale lui Pârvan, Vulpe, Condurachi, Pippidi etc.
- 125 Vezi Albert Grenier, op. cit, p. 437—439 și p. 482.
- 126 Vezi P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions* (trad. dini. germ.), Paris, 1921, Cap. XIII, *Les Romains*.
- 127 Date concludente în Jane Ellen Harrison, *Prolegomena in the Study of Greek Religion*, ed. 3, Cambridge, 1922 (în special Cap. VI, *The Making of a Goddess* și Cap. VII, *The Making of a God*); Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechische Religion*, I, Munchen, 1941; A. B. Cook, *Zeus: A Study in Ancient Religion*, Cambridge, voi. I, 1914, voi. II, 1925, voi. III, 1940 (din care n-am putut consulta decât primele două volume).
- 128 Ion I. Russu, *Religia geto-dacilor: Zei, credințe, practici religioase* (extras), Cluj, 1947, cu bibliografia problemei. Cf. pentru texte și D. Popa-

110

TRAIAN HERSENI

PROBLEME VECHI ȘI PROBLEME NOI

111

Lisseanu, *Dacia în autorii clasici*, I, *Autorii latini clasici și postclasici*; II, *Autorii greci și bizantini*, București, 1943.

129 Cf. Albert Grenier, *Le genie romain dans la religion, la pensee et l'art* (cit.); F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (cit.).

130 Cf. și M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947; A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, 1948, dar mai ales M. Eliade, *Trăite d'histoire des religions*, Paris, 1953.

131 Cf. Victoria Vaschide, *Histoire de la conquete romaine de la Dacie et les corps d'armee qui y ont pris part*, Paris, 1903; V. Pârvan, *Die Nationalität der Kaufleute in romischer Kaiserreiche: Eine historisch-epigraphische Untersuchung*, Breslau, 1909; *Istoria României*, voi. I, 1960; *Din istoria Transilvaniei*, voi. I, 1960; C. C. Giurescu, *Formarea poporului român*, 1973.

132 cf. Victor Chapot, op. cit, p. 429 și urm. Vezi mai ales C. Daicoviciu, *Care este adevărul?*, în „Tribuna”, Cluj, nr. 9, 1972, p. 12. Vezi pentru problema mai generală a romanizării Daciei și: Vasile Pârvan, *Începuturile vieții romane la gurile Dunării*, ed. 2, 1974; C. Daicoviciu, E. Petrovici, Gh. Ștefan, *La formation du peuple roumain et de sa langue*, București, 1963; Colectiv, *Istoria limbii române* (Acad. R.S.R., voi. I, 1965, voi. II, 1969); D. Tudor, *Oltenia romană*, ed. 3, București, 1968; C. Daicoviciu și H. Daicoviciu, *Vipia Traiana (Sarmisegetuza romană)*, ed. 2, București, 1966; Mihail Macrea, *Viața în Dacia romană*, București, 1969; M. Macrea, *Dacii liberi în epoca romană*, în *Apulum*, VII, 1968, p. 171—200; etc. Despre originalitatea civilizației geto-dacice, vezi, în afară de lucrările citate anterior, și Radu Vulpe, *Așezări getice în Muntenia*, București, 1966; N. Gostar, *Cetăți dacice în Moldova*, București, 1969; D. Berciu, *Arta traco-getică*, București, 1969; Radu Florescu, *L'art des daces*, Bucarest, 1968; H. Daicoviciu, *Dacia de la Burebista*



- la cucerirea romană, Cluj, 1972; I. H. Crișan, Burebista și epoca sa, ed. II, București, 1977.
- 133 cf. V. K. Nikolski, Copilăria omenirii (trad. rom.), București, 1952, p. 29; M. O. Kosven, Introducere în istoria culturii primitive (trad. rom.), București, 1957, p. 8; N. S. Derjavin, Slavii în vechime (trad. rom.), București, 1949, p. 137—138; P. Sebillot, Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins, Paris, 1908. Acesta din urmă scrie: „Le paganisme contemporain ne differe pas dans ses grandes lignes de celui qui etait pratique il y a des milliers d'annees” (p. XXVI). Cf. și P. Saintyves, Les saints successeurs des dieux, Paris, 1907; S. Czarnowski, Le culte des heros et ses conditions sociales: Saint Patrick, heros național de VIrlande, Paris, 1919; Jean Markale, Les Celtes et la civilisation celtique: Mythe et histoire, Paris, 1970.
- 134 Ne referim la teoria ideilor elementare (Elementar Gedanken), care merită să fie reținută în ceea ce are ea esențial (aspectul psihologic). Vezi Adolf Bastian, Der Völkergedanke in Aufbau einer Wissenschaft von Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen, ed. II, Berlin, 1881. De atunci problema a fost reluată sub diferite forme până la ideea unor modele universale de cultură, cu posibilitatea unor variații mai mult sau mai puțin limitate, de la caz la caz. Este ceea ce a numit Clark Wissler „the universal pattern for cultures” (Man and Culture, ed. VI, New York, 1938, p. 73—97). Pentru stadiul actual al problemei, vezi Clyde Kluckhohn, Universal Categories of Culture, în A. L. Kroeber, Anthropology today, University of Chicago Press, 1952, p. 507—523; T. Herseni, Literatură și civilizație, București, 1976.
- 135 Compară B. D. Grecov, Țăranii în Rusia — din timpurile cele mai vechi și până în secolul al XVII-lea (trad. rom.), București, 1952; sau p. I. Leascenko, Istoria economiei naționale a URSS, voi. I, Formațiunile precapitaliste, București, 1955 — cu lucrările de istorie socială și economică despre România, ca N. Angelescu, Histoire économique des roumains, voi. I, Geneva și Paris (f.a.); R. Rosetti, Pământul, sătenii și stăpînii în Moldova, București, 1907; H. H. Stahl, Contribuții la studiul satelor devălmașe românești, 3 voi., București, Ed. Acad. R.P.R., 1958—1959—1965; P. P. Panaitescu, Interpretări românești, București, 1947; V. Costăchel, P. P. Panaitescu și A. Cazacu, Viața feudală în Țara Românească și Moldova (sec. XIV—XVII), București 1957. Cf. și H. H. Stahl, Les anciennes communes villageoises roumaines — asservissement et penetration capitaliste, București și Paris, 1969.
- 136 Cf. B. P. Hasdeu, Strat și substrat (cit.); V. Pârvan, Getica (cit.), Max Ebert, Sildrussland in Altertum, Bonn und Leipzig, 1921; Ellis H. Minns, Scythians and Greeks: A Survey of Ancient History and Archeology on the North Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus, Cambridge, 1913.
- 137 cf. Vasile Pârvan, La penetration hellenique et hellenistique dans la vallee du Danube (d'apres les dernieres decouvertes archeologiques), București, 1923; E. Condurachi, Contribuția săpăturilor arheologice organizate de Academia R.P.R. la Histria la cunoașterea perioadei elenistice din Dobrogea (extras f.a.); M. Rostovtzev, Iranians and Greeks in South Russia, Oxford, 1932; V. Gordon Childe, The Danube in Prehistory, Oxford, 1929. Cf. și A. B. Ranovici, Elenismul și rolul său istoric (trad.), București, 1953. Pentru legăturile comerciale ale sudului cu nordul, importante și pentru zonele intermediare, vezi O. Montelius, Der Handel in der Vorzeit (în „Praehistorische Zeitschrift”, II, B. IV. H. 1910, p. 249—291). O prezentare competentă a stadiului actual al problemei este făcută de Emil Condurachi, Monuments de Vepoque de la colonisation grecque et de Vetat geto-dace, în Carte archeolo-gique de Roumanie, Bucarest, 1972, p. 30—40.
- 138 Lubor Niederle formulează ipoteza potrivit căreia: „Slavii stabiliți în Transilvania și Valahia mai târziu s-au romanizat...; ei au trebuit să fie în chip evident în minoritate față de daco-romani, altfel ar fi slavizat ei vechea populație și ar fi dominat țara, cum s-a petrecut în Balcani.” (Manuel de Vantiquite slave, tome I. V Histoire, Paris, 1923, p. 113). O părere asemănătoare a avut la noi P. P. Panaitescu: „Acești slavi dacici au trăit mai multe veacuri în România de azi, până ce, în veacul al XH-lea au fost complet romanizați.” (Români și bulgari, București, 1944, p. 8). Vezi și Dicționar de istorie veche a României, București, 1976, p. 271—284; Ion I. Russu, Elemente traco-getice în Imperiul roman și în Byzantium — contribuție la istoria și romanizarea tracilor, București, 1976; Gh. Ștefan, Formarea poporului român și a limbii sale, București, 1973; și lucrările citate la notele 112—113.
- 139 Vezi Hasdeu, Gaster, Rosetti, Cartoian (op. cit). Cf. și Louis Leger, Cyrille et Methode: Etude historique sur la conversion des slaves au christia-nisme, Paris, 1868 și F. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome au IX-ieme siecle, Paris, 1926. Vezi și Istoria României, voi. I, București, 1960; D. Pro-tase, Problema continuității daco-romane în secolele IV—VI, București, 1969.
- 140 P. P. Panaitescu, Introducere la istoria culturii românești, București, 1969.

### CAPITOLUL III

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

Prima sarcină în interpretarea științifică a unui material de teren cum este cel la care ne referim, nu

poate fi decît analiza psihosociologică, adică examinarea lui în cadrul vieții reale a comunității în care a fost cules, de noi și de alți cercetători. Ce însemnau cetele de feciori în viața satelor românești din perioada cercetării lor? Aceasta este întrebarea inițială pe care ne-o punem.

Simpla lectură a materialului amintit ne convinge despre natura lui complexă: erau îngrămădite aici o mulțime de elemente aparent fără o legătură structurală sau funcțională, care totuși făceau parte din aceeași unitate și convergeau spre același scop. Faptul acesta constituie izvorul unei mari dispute metodologice. Vom descompune acest complex în elementele lui de bază, socotind pe toate celelalte ca secundare, ca ne semnificative în ele înseși — sau vom lua fiecare element în parte, fără nici o deosebire, pentru a-i stabili semnificația și originea particulară, rămînînd să se încerce o sinteză prin punerea laolaltă a rezultatelor astfel obținute? O alternativă tulburătoare, care a pus nu o dată pe cercetătorii din domeniul etnografiei, folcloristicii, antropologiei sociale și culturale, chiar din al sociologiei rurale, la grea încercare. Aici lucrurile nu stau atît de simplu ca, de pildă, în chimie, unde analiza cantitativă și cea calitativă se împletesc reciproc, fără a fi nevoie de o ierarhizare a lor, ci se aseamănă mai de vreme cu ceea ce se petrece în gramatică: analiza unei fraze vizează propozițiile, analiza unei propoziții, păr-

#### INTERPRETARI PSIHOSOCIOLOGICE

113

țile ei de cuvînt, dar nu mai departe; nu se trece niciodată la silabe, sunete, litere, care țin de altă disciplină (fonetică, fonologie etc.) și nu mai aduc gramaticii nici un folos. Alternativa formulată tocmai în aceasta constă: unde ne oprim în analiza pe care o întreprindem? Ce corespunde în „textul” acesta compus din atîtea „fraze și propoziții”, care este un material de teren, „ovîntului” din gramatică? Nu vrem să transformăm lucrarea de față, al cărei profil este cu totul altul, într-o lucrare de metodologie a muncii de teren în științele etnografice, dar putem spune fără înconjur că noi înșine, din lipsa unei îndrumări sigure, în această privință, am apiicat în decurs de mai mulți ani, concomitent, ambele procedee, cu titlul de experiment pentru propria noastră lămurire. Concluzia la care am ajuns este limpede: procedeul analizei la iuesfîrșit a fiecărui element în parte (a doua cale din alternativa formulată mai înainte) nu duce la nimic. El provoacă o fărâmițare atît de mare a materialului, încît „praful și pulberea” se alege de el, ceea ce ne pune în imposibilitate de a mai reface totalul (adică sinteza) pe baza unui schelet real, a unei semnificații globale.

În aplicarea acestui procedeu, respins azi de noi, la prelucrarea și redactarea materialului privind cetele de feciori din Țara Oltului, am urmat unul din cei mai de seamă înaintași ai noștri în domeniul cercetărilor etnografice românești, pe Romul Vuia.<sup>141</sup> Am văzut problema călușarilor după acest etnograf; vom vedea și problema turcei. Aici vom aminti mai întîi — în sprijinul celor afirmate — lucrarea sa *Legenda lui Dragoș*<sup>U2</sup>, cu subtitlul atît de atrăgător: *Contribuțiuni pentru explicarea originii și formării legendei privitoare la întemeierea Moldovei*. După unele considerații de bun-simț și cu o analiză riguroasă a faptelor, care își păstrează valoarea pînă azi, R. Vuia ajunge la concluzia că e vorba de o „legendă eraldică” (etiologia stemei moldovene cu oap de bour), ceea ce este perfect posibil. „De aceste legende era plină Europa medievală” (p. 302) — ceea ce este adevărat. Constată legende similare la maghiari — cerb în loc de bour, adică tot un vînat de cursă lungă — ceea ce este foarte, prețios. Noi, azi, în locul lui Romul Vuia, ne-am fi oprit aici, adăugînd doar cîteva date despre vînătoarea de bouri și cerbi în zona noastră de civilizație<sup>143</sup> și deci despre puțința popoarelor de aici să creeze împreună, sau fiecare în parte, o „legendă eraldică” sau altceva, cu caracter etiologic, pe această bază. Romul Vuia și-a adus aminte însă de întreaga sa învățătură de specialist (de lucrările unor A. De Gubernatis, P. Cassel, Darmsteter, Sebestyen etc), încît nu s-a putut opri la atît de puțin. „De data aceasta — afirmă

8 — Forme străvechi de cultură poporană românească

114

TRAIAN HERSENI

R. Vuia — nu avem de-a face cu o simplă legendă eraldică, care se găsește numai la poporul nostru, ci cu o ramură a unui puternic arbore între legende a cărui rădăcini ne duc departe în pămîntul diferitelor popoare europene și orientale. Ideea fundamentală a tuturor acestor legende este că eroul, urmărind un animal misterios (de obicei cerb) este condus la locuri necunoscute” (p. 302—303). Pornind de la echivalența posibilă în condiții similare, dintre bour și cerb, a trecut de la bour la cerb și constatînd în legende cu totul de altă natură că apare un cerb „misterios” (ca și „cerbul minunat” din colindele noastre), face un salt cu totul nejustificat din zoologie în mitologie, de la niște animale vîinate cîndva de moșii noștri și ai altor popoare, la animale fantastice, care nu mai pot fi vîinate real. Cerbul acesta fantastic, nu bourul din vînătoarea lui Dragoș, apare în diferite legende, cînd ca fața unui demon, cînd ca fața unui sfînt, făcînd tot felul de isprăvi, în zeci de variante, pe întreg cuprinsul Europei și al Asiei, începînd cu epocile cele mai îndepărtate. Urmărind cu pasiune de erudit acest motiv, R. Vuia ajunge la concluzia, după noi uluitoare: „Leagănul legendei noastre pare a fi fost India, patria clasică a basmelor

și a legendelor" (p. 309). Deci pentru a explica o legendă vânătoarească atât de simplă ca urmărirea unui bour de către o ceată de vânători — lucru care s-a întâmplat de sute și mii de ori pe pământul patriei noastre<sup>144</sup> — a fost nevoie să se recurgă la tot soiul de artificii și demonstrații, pentru a ajunge la legende europene, persane, talmudice și, în cele din urmă, la India străveche. Poporul român n-a fost în stare să ticluiască singur asemenea poveste vânătoarească din experiența de toate zilele, încît a trebuit să intervină o „migrație” miraculoasă a unor motive „misterioase”, ca să se îndeplinească această minune. Se înțelege de la sine că nu relevăm aceste procedee de dragul criticii, și cu atât mai puțin din convingerea că noi înșine n-am făcut niciodată asemenea greșeli, ci pur și simplu pentru a-i preveni pe cercetătorii mai tineri, care pot învăța din eșecurile noastre tot atât de mult ca și din succese. Urmînd, cum am spus, calea indicată de R. Vuia, într-o vreme în care abia ne inițiasem în etnografie, am \* descompus cetele de feciori din Țara Oltului în sutele de elemente componente: fiecare colindă, temă și motiv de colindă, fiecare ceremonie și moment ceremonial sau rit, fiecare mască și acțiune a măștilor în parte, căutînd să vedem unde se mai găsește ceva asemănător la popoarele actuale, la cele de altădată, în vremuri istorice și preistorice, pînă la populațiile cele mai vechi din cîte ne sînt cunoscute. Rezultatele au fost

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

115

de-a dreptul deconcertante. Am aflat din Hasdeu originea unor teme în bogomilism; de la Gaster, originea altor teme din colinde în Orientul Apropiat și Mijlociu; de la Cartoian, în evangheliile apocrife; de la Măria Goleșcu, în Fiziologul etc. Am aflat, pe altă linie, de la unii etnografi amintiți, originea romanică, tracică, persană, germanică, slavonă etc. — certă — a altor elemente. Ne referim la lucrurile sigure, adică științific dovedite, nu la ipoteze. Noi înșine am putut identifica pe această cale numeroase asemănări între elemente izolate din materialul înregistrat în cercetarea noastră despre cete și elemente din obiceiurile unor popoare răspîndite pe întreaga suprafață a globului și în toate epocile istorice cunoscute. Și totuși am avut mereu impresia că nu rezolvăm nimic. Aberațiile pe acest drum sînt mereu posibile. Dăm un singur exemplu: din moment ce este indiferent pentru explicarea originii și formării unui fenomen etnografic sau folcloric, cum pretind unii cercetători, dacă bourul este bour sau cerb, dacă cerbul e cerb ca toți cerbii sau un animal „misterios”, dacă animalul misterios este un „demon” sau un „sfînt” ș.a.m.d. — atunci, firește, și „cerbul” sau „turca” poate să fie capră, capra cal, calul om, omul mască, deci oriunde vom întîlni o mască, indiferent de loc și timp, de exemplu pe pereții grotelor paleolitice franceze sau spaniole, cerbul sau turca acolo își are „leagănul”. Acest lucru a fost susținut — la noi — de R. Vuia, urmat de Victor Stanciu.<sup>145</sup>

În fața acestui eșec total ne-am întrebat: de ce, urmînd chiar și numai linia rezultatelor științifice sigure (cum sînt în privința colindelor, cele obținute de un Gaster, un N. Cartoian sau un Al. Rosetti), totuși nu putem dezlega problema în ansamblul ei? Desigur, colinda cutare își trage motivul dintr-o scriere apocrifă» alta dintr-o scriere canonică, alta dintr-o baladă» alta dintr-o doixia<sup>^</sup>

"Și, CUm am Vaz<sup>^</sup>it rhvar P<sup>TM</sup>, apar ci nrmrmio «-jnrnnaHp mnnd<sup>^</sup>rn<sup>^</sup> &tr

' Cercetările acestea sînt foarte necesare și foarte utile, din moment ce dau rezultate sigure, dar nu pentru explicarea complexului în sine, ceea ce nici nu și-au propus cercetătorii amintiți —, ci numai a colindei respective. La fel se gîndește și -oh- pplnlno olo— mente (ceremonii rituri, prarfirij rredintr)- luate în partp, plp

atL

origini și proveniențe foarte variate, pe cînd împreună, integrate în HTTsamblu, mm ni le piezinlă i<sup>^</sup>âlitatea<sup>^</sup>sijgjam<sup>^</sup>jnregistrat și nou ' ele constituie totuși o unitate cvasiorganică. Ce le dă această unitate, "ce le laiJlgUră această cVasluigaiuu U Le? -Evident că nu elementele acestea, de natură și origini atât de variate, cu asemănări parțiale aflate în atîtea locuri și atîtea vremuri. Concluzia acestui eșec nu

TRAIAN HERSENI

poate fi decît una: calea analizelor parțiale fiind sterilă, pentru studiul ansamblurilor, al complexelor etnografice, cum sînt și cetele de feciori din Țara Oltului și, cum am văzut, din multe alte părți ale țării, nu ne rămîne decît să încercăm altă cale. Aceasta la rîndul ei nu poate fi, dacă ținem seama de ceea ce ne stă la îndemînă, decît tot numai una singură: analiza ansamblului ca atare, în ceea ce are el esențial, ireductibil, care, pe de o parte, dacă este nimicit, se năruie complexul însuși sau se transformă în alt fenomen, iar pe de altă parte, este factorul esențial (ne vine să zicem: magnetul) care strînge toate aceste elemente dispartate (atră-gînd numai pe unele) pentru a le ține grămadă, a le articula, a le armoniza, a le da un înțeles comun, adică a face din ele o structură, o realitate nouă, ireductibilă la părțile componente — precum se îndeplinește, ca să dăm un exemplu, cu piatra, cărămida, lemnul, sticla, țigla, varul etc. intrate în construcția unei case. Iată calea. Și cu aceasta alternativa amintită, cel puțin pentru noi, a fost înlăturată. <sup>^</sup>A<sup>^</sup>em de-a face deci cu două metodologii diferite: cercetarea fiecărui

element în pairte (colindă, rit, ceremonie, credință sau motiv ^^ ceremonial etc.) care, bine condusă, dă rezul-  
i tli

Hm

o3Jn^

) , ,  
excelente, valabile însă, -nm este normal, numai pentru expli-carea acelui element: — și cercetarea ansamblului^ca atare, i Tntre-gului, față de care elementele intrate m complex^famîn secundare

"și ca a fâTe~ ne semnificative, căpatmd, dimpotriva7~un înțeles și o

"structurare prin totalitatea care le înglobează. Un complex etnografic,.

"cbm sînt cetele de feciori, poate incorpora" o colindaLjsau^lta>\_un rit sau altul,\* o credmța~s5u alta, un număr de cețasi sau altul ețc^

r\_ dovadă caJExxițe\_\_acește^ totagi^îri^^

""Sarcina principalăacercetării noastre — pe linie de interpre-tare — este deci stabilirea cît mai exactă cu putință a principiului sau principiilor de bază oare constituie ceata de feciori, fără de care ceata ca atare dispare fără urmă sau devine altceva. În această procedură științifică apare mai important faptul că se colindă, decît faptul că se cîntjLji anumită nolindă: este mai important .fagtuLcă apare o mască, decît faptul că masca are cutare sau cutare înfățișare: Qsfp JXmjmj^rJB^ f^p\*"1 ^ 1n hqvq nhireinini stă O ceată i^ Herî. mimR,ml, ^rg^rn^ornn ri iTnphohirea lor — ș.a.m.d.

l âi i

Cînd vom compara cetele noastre cu ansambluri din alte părți și epoci, va trebui să găsim toate aceste elemente esențiale, definitorii^ întrunite, cu același înțeles unitar, pentru a ne putea îngădui cel

INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

.17

puțin afirmația unei analogii, unui paralelism și, eventual, a unei înrudiri sau identități, atunci cînd există suficiente dovezi.

Ca să ajungem la determinarea elementelor de bază ale complexului etnografic denumit cete de feciori, este suficient să analizăm numai materialul amintit, așa cum se prezintă el la data, cercetării? Dacă este vorba să desprindem sensul modern al complexului românesc, materialul este suficient. Dacă este vorba să desprindem sensuri mai vechi din elemente care pot fi tratate și ca rămășițe sau supraviețuiri, firește, trebuie să procedăm la reconstituirea formelor arhaice, folosind metode mai complexe și materiale comparative mai bogate. În capitolul de față nu ne propunem decît prima operație, pentru moi cea mai însemnată, pentru că fără ea nu o putem încerca nici pe cealaltă.

Ca să ajungem la un rezultat pozitiv, e bine să ne lăsăm conduși la început de natura însăși a faptelor, așa cum le-am înregistrat pe viu. Din acest punct de vedere, pe cît de practic, pe atît de simplu, cetele de feciori, așa cum le-am înfățișat, pp snirt. În rî Țolul "precedent, acumulează cinci categorii de fenomene ma1\*

ml (ceata, gazda, fete

ni părinți lanftari) no

1211

(ceremonii, dansuri, rituri, alergături, întruniri, mese, munci), expre-jj[i orale (colinde,

Clnee" Tte~zăurit, urări, mulțumite, cuvîntări, glumă, strigături, convorbiri), măști {turcă,

borită^bi^duhoase. mătăhălil ji credințe (legende, opinii, convingeri). Le vom analiza pe rînd. Cel puțin aparent, japtul prim și cel mai important al cetelor\_de" feciori era ceata însăși, din care ar urma să

decurgă toate celelalte. Totuși lucrurile nu stau așa. Materialele expuse ne arată cît se poate fie^limpede că ^eata^ feciorilor mi pra Hprît actorul principal (artor

pp (

/t socio-dramatică mult mai vastă, la care

diferite feluri, o mnjtime\_de\_ bărbați și femei, precum ii

și numeroase ființe imaginare (întruchipate în măști sau numai evo-JaTJumnezeu. Maica Domnului,

Isus ChrisLos, Sf. Ion. diavoTut ji . T t sufletele morților} Toate acestea se petreceau pe o scenă

p p

imensă, care era satul întregi în care se desîășura ac Li una și în care satul nu era numai scenă, ci cmd public, cina actor, cînd regi-zor, cind dramaturg. Nu fulusim un llinbaj ligurativ, ci unul foarte real.

Ș\$tgñii în g^oepalJLşljdadeau sggga- că organizau și executau

wn^spectnrl, o

nTTYn

modern,

p^ ^t

pur distractiv, fără îndoială în sensul original, de joc pentru a

obține^aniumitp re7nltate rinrite, Hp p pune\_în\_^soare anumite j. supranaturale în favoarea oamenilor}

a dobitoacelor., a cimpurilorJi15 Bsrcă nesocotim acest aspect cvasiteatral al fenomenelor de care ne  
118

TRAIAN HERSENÎ

«33

ocupăm, pe care l-am simțit toți cei care l-am trăit, nu vom înțelege nimic din cele ce se întâmplă.

Psihologii și mai ales moraliștii pot ridica aici problema sincerității. Sinceritatea este însă un concept istoric, el înseamnă lucruri foarte diferite după loc și timp. Omul care juca teatru convins căjicesta^pstp un mod pfirarp3 H

j j

un mijloc real de succes pentru a"numite scopuri, nu era un im-\_ JRJstoi, ui uu cmlțmios1. Sa nu se uite că există și o dramă liturgică, "după atâtea alfe~"lîrame străvechi socotite sacre sau pur și simplu"

l lt ttl (iti i L

r

p p ș  
rnagice^ în care se includeau multe elemente teatrale (rituri și 7

- \*~"monii)7 fărărte",care sp ""pi]ph

eficient^

"viața socială comportă, prin însăși natura ei, anumite aspecte teatrale, roluri și acțiuni sociale care fac posibilă nașterea însăși a teatrului — care în esența lui nu este de origine religioasă, deși nu există religie fără el — trecerea spre adevăratul teatru făcîndu-se simplu, prin jucarea rolului altuia, în loc de rolul propriu.<sup>147</sup> În acest sens, care este fără îndoială cel original, teatrul este una din trăsăturile exterioare cele mai izbitoare ale cetelor de feciori, așa cum le-am înfățișat. Fondul însă, firește, este altul.

Care era rolul satului în această desfășurare a obiceiurilorJegate"

fecior]

de "cetele de

peTciâire acestea se desfășurau.

Ta satuTera în primul rînd rm-ai toate satele oercftafe-r

coTmdauin noaptea sau ziua de Crăciun întreg satul, ca^ rift\* ^să-, strSMHna străzile ou muzică,

chiuituri și strigături de joc. Lămpile "ardeau toată noaptea în așteptarea cctclerptarjorlile

primeascăr^ndepeiidielil'Ue^ oricare altinteres, gospodarii,

rL\_j\_n\_

și trăite de noi personal, chiar în casa părintească, timp de peste 30 de ani (în copilărie, iar mai târziu în vacanțele de Crăciun). Toate acestea nu pot însemna decît că acțiunea cetelor de feciori, din diferite motive pe care le vom vedea treptat, avea1 o însemnătate necontestată în viața tuturor oamenilor din satele respective. Nici botezurile, nunțile sau înmormîntările, nici slujbgfej^ligioajse; 'nici manifestările culturale ale școliloTLșL-găm^^ legală sati

angajau'

tnegimea lui, casă de casă.,fainii

\*iienfe"lamilie și chiar om de om .(vezi colindele îricEîate diferiților lîemftFî~~Hf-^^

Nu

mai exista ceva similar decît la cetele de copii, colindătoare și ele, tot casă de casă, dar cu unele deosebiri destul de importante: „copiii erau\_Brimiți Prjn\_\_curți și prin tindă, nu în odăile cele mai bune,

crer familiile lui se ț>regateaiT~din timp, împodobm

ți arpst eveniment\_Sînt lucruri văzute

INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

119

ei erau primiți sjrnplu^ fără ceremonial. în haine obișnuite, cu vorbe obișnuite, cub^lyoință^gi.

îngăduința, parra rte ?nfi\*TMn State mai în uit pentru\_^jL3ecît pentru^aLgasei. Poate că nu erau decît deosebiri de grad, dar unele par a fi fost și de natură, ca de la „oricum" la „într-un anumit fel"

(totdeauna solemn), de la indiferent la foarte însemnat. Firește, toate acestea purcedeau în primul rînd din deosebirile de vîrstă și deci de poziție socială, ea însăși în funcție de rolul celor două categorii de participanți în viața satului, dar tocmai de aceea diferența era pînă la urmă ireductibilă.

Satul întreg, scenă a obiceiului, dar aceasta însemna tot atît de mult satul întreg participant și spectator al obiceiului, deci scenă, actor, public. Cînd cetele intrau în curte sau în casă, gazda trebuia, într-un feljgungu^ cum îl tăia capul, ci

Jjgg ascultînd, Jnchinînd

7~5upă un anumit ceremornaTTradiținnal; el șiJ^milia într-nn fel sau altul, sq.^asiste și să participe: bucuroși, ofe-

^ etc, Jar, la urmă mulțumind. Era un  
 plin de solemnitate, de gravitate și de emoție li i lă ă  
 jportamentelor i  
 numai penlruceată. Ne găsim în  
 yflef  
 Feciorii nu sînt copii: ei vedeau, judecau, apreciau, povesteau cu^ezsCre^jcuyinLul lur cădea greu în  
 cumpănă față de întreg satul. iormmd un element important al opiniei publice locale, îneît nici ^uii  
 gubpuddi și nici o gospudiiia, care dorea să fie\_și sa raniina în enllor^ nu et ilj d  
 ăbăt ă  
 gp,  
 ;, oamenllor^^ nu risca, în acest prilej de sărbătoare, j>ă\_se  
 fecă de „TTSTJriumii”, de „batjocura oamenilor”, să între pe rTgură satului” ^expresiile diig-rp  
 ghiiimpip Ryn,ț: anțentice. ele aparțin Țării  
 ”șaiator mult  
 or  
 ^p\_^j\_j^ cetele de feciori erau la rîndul lor  
 văzute, judecate și apreciate~ae fiecare „casă”, de fiecare om (băr~ bal, femeie^copllj ete li  
 gospodii’ dfe ~  
 (  
 ^copllj ete” aveau aceleași riscuri și chiar mai mari decît gospodarii’, dfe a~se compromite, de a se  
 face de rîs. Greșelile erau lil  
 Imeyiş  
 ș răspîndite, îneît acțiunile cetelor se desfă-  
 , p Ț  
 atmosferă în general critică, de pretenții, rigoare, con^ ^^Jjtg^ bunăvoința  
 și Haruri, dar7”  
 și^cu dezaprobare, satira? batjoniȚraTHi^prpt HAQPnnqiHpn^frpHo — mi numai la coliridăt, ci tot  
 timpul cît duira obiceiul, ^^între sat și ceata\_cle\_ fpnori (sp™» Hp0Sphirp Hp cetele de copii) exista o  
 relație ”foarte interesantă, de natură bivalentă, sub\_șemne contrare^ o rejgfoe în ”același timp de  
 prietenie și bunăvoință, dar ”și 3e~~pîndă~~””șT atenție la greșeli, urmată de o critică necruțătoare.  
 TRAI AN HERSENI  
 Aspectul din urmă era învăluit adeseori în glumă și rîs150, fdar fondul rămînea același. De aici un  
 jocjrineascuns. dar strîns și asprtu între sat și ceatăT un fel de „oare^pe^âre^7 jsnnde, 3e a nu se ””  
 ~^~  
 itul era unitatea sopaia r\Y\ oare cetei^ d0 fipripi făceau parte, din care se trăgeau și în care se  
 desfășurau, încît activitatea lor Sd-cpindca în primul rînd de sat, de măsura în care acesta le dorea,  
 lt^gpi-ijnica, le îiicuraia. le rerm «Rrîftfcm la data cercetării cazuri concrete (ca la lleni, Persani etc, din  
 zona Făgărașului) în care cetele se găseau în plină disoluție, pentru că satul nu îe mai accepta sau pur și  
 simplu le respingea (cel puțin parțial). Apăreau tot mai multe oase, în frunte cu „sectanții”, care nu mai  
 primeau cetele, deci li se reduceau treptat cîmpul de manifestare, veniturile și rostul. Procesul acesta se  
 găsea între cele două războaie mondiale în plină desfășurare și demonstrează, pe latură negativă, aceeași  
 importanță a slabului ca și în cazul laturii pozitive: satul a fost, în ultimă analiză, factorul decisiv în  
 apariția, dezvoltarea, păstrarea și dispariția cetelor de feciori, bineînțeles în funcție de stadiile lui socio-  
 culturale de evoluție.  
 Materialul cunoscut pînă acum ne dezvăluie — după satul considerat în întregime — categorii speciale  
 de oameni, în afară de feciorii din ceată, care erau angrenați în moduri caracteristice în j desfășurarea  
 obiceiului care ne preocupă.  
 Un rol cu totul apnrtp .g^yiit preotul satului: el  
 p p  
 pnrnuT^ales” pentru colindat, avea colind Ini (, jji-eoLuluiu, „colinda popii”), era chemat  
 totirimrm la masa frunțașilor” și tot el era ascultaLJi ^TM”t fa diferite ^lnri, fiind d  
 ”  
 f LJ  
 ~5deseori un sfătuitor și patron ”al cetelor de feciori. Era desigur o rămășiță a unor vremuri în care  
 biserica și reprezentantul ei a~u~~ avut un rol de conducere dintre cele mai importante în  
 viața satelor.151  
 Nu știm dacă mai demult — ceea ce este foarte probabil — sau numai de la administrațiile de tip  
 modern, care l-au pus în relief, judele sau primarul satului avea și el o situație aparte, alegîndu-se  
 singur din mulțime, fiind „ales” și de cete (colindă specială „a jude-^ Jui”, uneori  
 tFjecu\_ț\_înaintea\_DreQtului la gCTmdat, în orice caz ime~ drpHgupa””^^

RfItesti^Ptp) Fiind el însuși un  
sătean, un plugar, nulîn^domnt{, participant lirtineretetr-luTr uneori cuHăt£~de- măritat  
feciori  
dt7^

## INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

121

Nu trebuie uitați nici notarii (notareșii) de altădată, rareT mai ] \*»i jurat un rol  
adminiiSitrati^~

rtant, ca reprezntamți-ai-putorii contralo si nici îvva-1 în rHip-sd-j£arma dp sat și mai ales de  
tineret ' ii d dăti i tl

ZÎi^IegPt1 în rHip-sd-j£arma dp sat și mai ales de tineret.

Între (aceste patru' categorii de conducători ai satelor de altă-

^ll, primarul și învățătorul, se desfășura neînțe-

jJt ^ r?ii nplp din

pg

n\_fnpta pentru tTrrfJAțnt

m

\_p p

colindele înregistrate^j^are reflectă, IT

și aceste „concurențe”

colindele înregistrate^j^are , p^ t

îrneHîate, pe lînglTcele dintre apostoli, relatate chiar de Evanghelii. Conflictul acesta nu se rezolva  
niciodată definitiv și uniform, ci după echilibrul instabil dintre forțe. Unde au fost preoți cu autori-sj  
pricepere, au avut ei înfăietateTuncle aulost primari vrngfci ^ l tt it i ă  
it

'și cu tendințe dominante mal accentuate, au reușit ei să se situeze. \*j>e primul plan etc. De aici  
Variațiile de la sat la sat ale însemnătății pe care o dădeau cetele de feciori unora sau altora dintre ei, iar  
cînd lupta nu era decisă, la toți împreună, ca să satisfacă toate ambițiile și să obțină astfel toate  
avantajele posibile.

Apăreau mereu, aproape în toate relatările, și alte categorii de „aleși”, sub denumirea de „fruntași”, care  
erau colindați imediat după preot, notar, primar și eventual învățător, înaintea satului, ceea ce se  
considera de la o vreme ca o cinste, adică un omagiu. De astă dată problema era simplă: era vorba  
exclusiv de oamenii mai înstăriți ai satului, de cei oare „dau mai mult” (mai ales bani și băutură). Se  
treceau în această categorie și cei darnici (generoși), indiferent de averea efectivă, din aceleași motive.  
Ceața, cum am văzut, avea cheltuieli mari, încît făcea eforturi susținute de a-și spori veniturile și deci  
se folosea și de aceste slăbiciuni omenești, ale celor care voiau să fie „mai ascultați” sau „mai văzuți”,  
„mai de frunte”, „mai de fală”, „mai aleși”, pentru a obține de la ei, în schimbul cinstei pe care le-o  
acordau, un spor al darurilor. Informatorii, cu lipsa de complicații care-i caracteriza, nu ascundeau acest  
lucru.

în unele sate s-a ajuns însa la o adevărată „degenerare” a obiceiului străvechi: nu se mai colinda decît la  
acești „fruntași” — excep-tînd fetele — încît goana după cîștig a dus pe nesimțite la descompunerea  
datinei în favoarea unor forme de alt ordin. Fenomenul era vădit nou, rezultat al evoluției capitaliste a  
satului.<sup>152</sup>

În schimb satul vechi, de tip tradițional, mai ales cel feudal, împărțit în țărani liberi (cum erau  
„boierii” din Țara Oltului<sup>153</sup>) și țărani dependenți („coloni” sau „iobagi”) a transmis celui de după\* el  
(satului capitalist) diferențieri care își pierduseră de mult rostul.

Y

122

## TRAIAN HERSENI

La data cercetării (1938) un sat mai avea cete separate ale feciorilor de foști boieri, pentru populația  
boierească, și ale feciorilor de foști iobagi, pentru populația fostă iobăgească.<sup>15\*</sup> Neînțelegerile  
religioase de altădiată (între ortodocși și uniți) au lăsat și ele unele urme, tot numai într-un sat: cete de  
ortodocși și cete de greco-ea-tolici, fiecare pentru confesiunea respectivă.

Printre categoriile de oameni care îndeplineau un rol propriu în desfășurarea ceremonială cvasiteatrală  
a cetelor de feciori trebuie să rriai amintim — lăsînd la urmă feciorii și fetele — capii de gospodărie,  
gospodinele, părinții cetașilor și uneori ai fetelor (mai ales mamele) și în sfîrșit, „copilul cel mai mic”.  
Capii de familie (bărbați sau femei, acestea cînd sînt singure) primeau cetele în gospodăriile și casele  
lor cu anumite forme de bunăcuviință (dădeau mîna, răspundeau la salut și la urări, închinau cu feciorii  
etc.); tot ei dădeau darurile și răspundeau în anumite „dialoguri” încadrate în datini. Ei stăteau în  
fruntea familiei și a casei, precum stătea vîtavul în fruntea cetei de feciori. Ceremonialul bogat și stufos

de la curțile boierești și domnești de pretutindeni<sup>155</sup> își trăgea — fără îndoială — originea îndepărtată din aceste ceremonii simple din popor, săvârșite cu măsură și de țăranimea noastră, pentru a rezolva cuviincios anumite relații festive dintre săteni. Poate că izvorul însuși al ceremoniilor, al politeței și al buneicuviențe se găsește aici, în nevoia de a da o expresie socială vizibilă anumitor idei, sentimente și atitudini legate de relațiile dintre oameni.

Gospodinele aveau și ele rolul lor aparte. Ele secundau pe bărbații lor ca totul să decurgă cât mai bine, dar răspundeau mai ales de curățenie, de rânduiala casei, de împodobirea ei. Chiar dacă nu erau fete mari în casă — ceea ce credea o situație cu totul specială — încă gospodinele se străduiau „de ochii lumii” și mai ales de „gura satului” să-și pună în lumină munca și vrednicia, în chip „arătos”, ca să se vadă și să se știe. Era vorba doar de „fala casei” (mîndria tei)

” Gospodinele mai tinere, adică cele care nu se considerau sau nu erau considerate încă „babe” sau „babe bătrîne”, de unde reiese că erau și „babe tinere”, adică nevestele, mai aveau de îndeplinit un rol cu acel prilej, chiar în desfășurarea activă a obiceiului: ele participau ca jucătoare la jocul feciorilor, în decursul colindatului din noaptea de Crăciun. Se amestecau aici amintiri din timpul „fe-tiei”, de cînd jucau în jocul cel mare din mijlocul satului („de-aș mai fi o dată fată!”), anumite elemente de mîndrie și cochetărie fe- minină (să arate „ce poate”, că nu-i „încă trecut”, că „nu-s multe

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

123

ca ea”, că „alta ca ea nu-i”), obligații de natură socială („să nu spună ficiorii că n-au avut ou cine juca”, să îndeplinească „datina”) etc. În orice caz, am asistat nu o dată la efortul acestor gospodine de a se înfățișa cât mai curate și gătite în noaptea de Crăciun și de a-și desfășura tot talentul și toată priceperea în decursul jocului. Aspectul emotiv al lucrurilor se subînțelege.

Părinții cetașilor erau implicați în chip și formă în treburile acestora: ei primeau ceata ou mai multă atenție, uneori cu masa pusă, participau la unele mese ceremoniale ale cetei, la gazda acesteia, iar mamele — mîndre, dar și cu grijă de feciorii lor — făceau tot ce puteau ca totul să se desfășoare cum trebuia („cum se cade”), îngrijind adeseori de bucatele cetei, fie aducîndu-le de acasă, fie chiar gătindu-le acolo. Uneori mamele fetelor de joc aveau un rol asemănător. Viitoarele „soacre mari” (mamele bărbaților) și „soacre mici” (mamele nevestelor) se întreceau „care de oare” să atragă atenția asupra casei lor: „casă de oameni”, „oameni harnici”, „oameni de omenie”, „oameni cu stare”, „oameni răsăriți”, „oameni vă-rateci”, „oameni în rînd cu oamenii”. Lucrurile acestea aveau o importanță vădită pentru încheierea căsătoriilor care urmau, cum am mai spus, imediat după sărbători, în dulcele Crăciunului, încît de astă dată străduințele mamelor nu erau deloc „deșarte”.

Copiii aveau și ei „momentul” lor — în special „copilul cel mai mic” — în desfășurarea obiceiului. În multe părți cetele îl colindau mai ales pe acesta, amintindu-i și numele. E ușor de imaginat emoția puternică, bucuria și mîndria celor mai răsăriți cînd își auzeau numele într-un cîntec al celor mari, într-o împrejurare atît de solemnă ca noaptea de Crăciun.

Accentuăm toate acestea nu numai pentru a desprinde din propria experiență a autorului atmosfera psihologică și sociologică în care se desfășurau cetele de feciori și participarea la acest obicei a tuturor categoriilor de săteni, dar mai ales pentru a demonstra adevărul că, indiferent de originea acestui obicei, el a fost multă vreme viu și plin de emoție pentru întreg satul, prin însăși executarea lui, indiferent de orice altă semnificație (mai nouă sau mai veche), ceea ce explică, fără îndoială, în mare parte păstrarea și amplificarea lui în decursul vremurilor.

Am lăsat la urmă fetele și feciorii. Din întreg materialul pe care-l deținem se desprinde faptul că aceste două categorii sociale (fetele de măritat și feciorii de însurat) aveau rolul principal. Feciorii mai pe față și mai activ, fetele mai pe ascuns și mai pasiv, dar, cu puține excepții, mereu împreună, mereu prezenți, mereu cu

124

TRAIAN HERSENI

ochii unii la alții și în combinații unii cu alții. Sub un anumit aspect — cel „lumesc”, adică pur social — care a început să predomină între cele două războaie mondiale, trecînd pe planul el doilea pînă și aspectul religios creștin, ceata de feciori era o organizație care asigura petrecerile ce se țineau lanț, de la Crăciun la Sf. Ion, ale tineretului rural. Aici fetele și feciorii apăreau împreună, fără nici o disensiune și fără nici o deosebire: erau tineri, deci socoteau că „e vremea lor”, „lumea lor”, acum sînt „în zilele lor”, apoi era sărbătoare și iarnă încît aveau și timp de așa ceva. Considerăm acest aspect pe deplin lămurit, încît nu stăruim.

/ Apăreau însă numeroase momente în desfășurarea cetelor de feciori în care lucrurile nu se petreceau fără o oarecare tensiune și luptă între cele două categorii ale tineretului: fetele de o parte, feciorii de altă parte. Aspectul acesta este foarte semnificativ pentru înțelegerea vieții satului într-o anumită perioadă de dezvoltare a lui.

Lupta se ducea în special în vederea căsătoriei. Fetele fiind „coapte”, ca să nu „se treacă”, voiau să se



mărite. În umbră, mamele și toți ai lor voiau același lucru. Feciorii, de cealaltă parte, cu mamele, neamurile și prietenii lor, voiau și ei să se însoare, să se „căpătuiască” ză să „se strângă de pe drumuri”, să intre „în rîndul oamenilor”. (În Țara Oltului, om propriu-zis se chema numai bărbatul, nu și femeia, dar numai bărbatul însurat, nu și feciorul sau băiatul, iar din bărbății însurați, de regulă numai cei „în puterea vârstei”, nu și moșnegii sau bătrînii. Cînd spunea cineva: „m-am întîlnit cu un om”, „am stat de vorbă cu un om”, „mi-a spus un om” nu însemna nici femeie, nici copil, nici fecior și în general nici bătrîn, ci numai ceea ce am arătat mai sus. De aceea în concepție țărănească „omul se face”, nu se naște, și „a se face om” însemna a întemeia o familie proprie. De fapt om era numai capul efectiv de familie, atîta timp cît conducea treburile casei și gospodăriei).

Dacă fata mare voia să se mărite, iar feciorul mare să se însoare, nici unul nu voia să se căsătorească oricum și cu oricine. De aici începea lupta între cele două sexe, cu taberele respective, pentru căsătorie. Lupta era surdă, dar aprigă, incomparabil cu ceea ce se spunea și se arăta, adică se lăsa să se vadă. Era vorba de o luptă manevrată și dusă mai mult din umbră, în și din culise, care totuși trecea și pe față, chiar dacă îmbrăca, cel puțin în aparență, forme mai blînde.

Vai de feciorul căruia îi ieșea vorba, cu prilejul Crăciunului (deci în fața dulcelui, în care se făceau cele mai multe nunți de

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

123

peste an pe tot cuprinsul țării noastre) că este „bețiv”, „stricat”, „de nimic”, „un prăpădit”, „o ûndală”, „un tîntălău”, „un sârîn-toc”, pentru că nu respecta regulile de viață în purtări, îmbrăcăminte, joc, petreceri etc. Cu atît mai mult era și mai amar de fata căreia îi ieșea vorba cu acest prilej că e „leneșă”, „puturoasă”, „nespălată”, „destrăbălată”, „nerușinată”, „sărîntoacă” sau pur și simplu că încă „nu e gata”, „nu e pregătită” de măriție (cu zestrea). Perioada de căsătorie care urma prea era scurtă și imediată ca o „rușine pățită” cu acel prilej să se mai „spele” în timp util, încît șansele se amîneau pentru anul celălalt.

Unul din aspectele principale ale complexului de obiceiuri legate de ceata de feciori era această verificare reciprocă a partidelor de căsătorie. Pretențiile față de fete erau mai mari, atît ca pregătire materială (zestrea, în care intra o mulțime de produse ale industriei casnice, în special țesături și cusături, de unde și motivul atît de răspîndit al colindelor cu „fata care coase și chindisește”), cît și ca ținută morală. Față de feciori apăreau alte pretenții: cel care nu fuma deloc, nu bea deloc, nu se uita și nu umbla la fete, care sta pe lîngă maică-sa și făcea treburi femeiești, deci care era „ca o fată” etc, era tot așa de rău văzut după „canoanele satești” ale vremii — ?) Un fătălău”, „o muerce”, — ca și cel care depășea măsura

O fată trebuia să fie, mai înainte de orice, „curată”, apoi „harnică”, frumoasă și, firește, cu cît mai multă zestre. Un fecior trebuia să fie mai înfîi „fior”, fecior pur și simplu sau „fior la roată”, în care se cuprindeau noțiunile de puternic, isteț, curajos și descurcăreț, adică de voinic, de unde urarea din colinde pentru băieți să ajungă „vîrstă de voinic” sau vorbele de la zăurit, „voinicul cînd e voinic nu îi pasă de nimic”.

Cele care treceau printr-un „foc” mai mare de sărbători erau fetele. În timpul colindatului casele lor trebuia să fie „ca soarele” de curate, iar „hodaia dinainte” (un fel de cameră de oaspeți) în care primeau cetele devenea cu acest prilej o adevărată vitrină în care fata „punea la vedere” tot ce avea, după cum tot „la vedere” se puneă și pe sine, avînd grijă să se gătească cu tot ce avea mai bun.

Se înțelege de la sine că lupta nu se ducea numai între cele două sexe, pe plan selectiv, ci și între cei de același sex, pe plan de concurență, ceea ce complica la nesfîrșit lucrurile (întreceri, provocări, laude, bîrfeli, certuri, încăierări etc), mai ales dacă ținem seama și de participarea neamurilor — o realitate foarte puternică în Țara Oltului de odinioară, ca și în alte zone — a vecinilor (pro sau contra), a prietenilor și dușmanilor.

126

#### TRAIAN HERSENI

Lupta aceasta între cele două sexe nu se oprea la colindat, ea se desfășura, alături de cooperare, tot timpul cît dura ceata, pînă la spargerea ei. Colacii de la fete erau însemnați, apoi examinați de ceată cu un interes deosebit, urmînd „critica”, pozitivă sau negativă, după caz. La fel alimentele aduse la ceată sau, în unele sate, „cununile” făcute de ele. Purtările lor nu erau mai puțin examinate. De exemplu, se oferea băutură (din pahar, ploscă, sticlă) și fetelor și feciorilor, dar între ei exista o deosebire fundamentală, încheată în forme exterioare de comportament foarte precise. Feciorul care era fecior (adică își merita numele), ca și „voinicul care e voinic”, lua paharul, închina cu cei de față, spunea o urare de sănătate, apoi „îl dădea pe gît” cu un gest violent, dintr-o singură înghițitură, dîndu-și capul pe spate, după care întorcea paharul spre podea cu gura în jos, ca semn că n-a mai, rămas nimic. El nu trebuia nici să se înece, nici să tușească, cu toate că de obicei rachiul era foarte tare, pentru că altfel se făcea de rîs. Fata care răfăta, dimpotrivă, trebuia să refuze paharul și să se „rușineze, să primească

totuși, la stăruințele celorlalți, ca să le facă pe plac, dar, sfioasă, să stea un moment cu paharul în mână, ca și cum nu știe ce are de făcut cu el, la îndemnul celorlalți, în sfârșit, să ducă paharul la gură, dar „să n-o pună păcatele să-1 dea pe gât”, ci doar „să guste” puțin de tot, apoi să facă un gest de dezgust, că doar nu-i place, nu-i obișnuită cu așa ceva (cele mai pricepute se întorceau și—1 scui-pau într-un colț mai ferit al odăii) și încercau să pună paharul pe masă. Bineînțeles cei de față n-o lăsau și atunci bea puțin, pînă la jumătate din păhărel (la femei și fete se dădea băutură de obicei în pahare mici) sau o înghițitură-două (neapărat scurte) din ploscă și cu asta toată lumea era mulțumită. Deci era o adevărată procedură de „încercare” a fetei, cu viclenii vădite, toți o îndemneau să bea (că „doar ce-i un păhăruț”, „numai acum o dată, că-i sărbătoare”, „da ce, ești fată mare, nu copil”), dair vai de fata care se lasă ademenită („ai văzut? e o bețivană”).

Între feciori și fete erau deci raporturi ambivalențe: de simpatie și tensiune, care dădeau sărbătorilor de iarnă un caracter dramatic, cu tot felul de intrigi și conflicte, cu tot felul de deznodăminte vesele și triste.

Am ajuns la „actorul principal” al complexului ceremonial legat de cetele de feciori, la ceata însăși.

Materialul ne îngăduie să facem o mulțime de diferențieri utile.

În unele sate făceau parte din ceată toți feciorii, în altele numai care voia, în altele cei oare se alegeau sau erau aleși — în.

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

127

majoritatea satelor intrau în ceată mai puțini feciori decît erau în realitate. Ce se întîmpla cu ceilalți? Ei uneori „ajutau” ceata la colindat, alteori apăreau ca „mosafiri” ai cetei și în toate cazurile participau la jocurile cele mari ale cetei, din mijlocul satului sau din „sala culturală”. Încolo, ei se pierdeau în mulțime, ca simpli membri ai familiei lor. Deci cînd vorbim de „actorul principal” trebuie să ne gîndim la ceată, nu la feciori, două realități care uneori coincideau, dar, cel puțin la data cercetării, de cele mai multe ori nu (ceata fiind constituită în acest ultim caz numai din o parte din feciori, selecționați în diferite moduri).

„Ceata de feciori” în sens larg cuprindea în compoziția ei mai multe elemente: feciorii propriu-zisi, gazda feciorilor, lăutarul (sau lăutarii) și unde era turcă sau boriță: turcașul sau borițașul.

Gazda de feciori nu era niciodată o singură persoană, ci o familie în care ceata intra, de regulă, ca și cum ar face parte din ea. Gazda de feciori, bărbatul, devenea „tată de feciori”, femeia „mamă de feciori”, iar aceștia frați, nu numai ortaci (tovarăși). Fenomenul acesta care, prin însăși natura lui, era străvechi și poporan, a fost întărit și de autorități (vezi Regulamentul vătășesc) și de influențe săsești, bisericești etc. — dar baza lui rămînea familia, considerată, în anumite faze de dezvoltare a societății, ca tiparul, modelul, calapodul prin excelență al organizației sociale.<sup>156</sup> Pînă și regii și împărații erau considerații „părinții poporului” (tătuci etc.)<sup>157</sup>. Ca atare, gazda căpăta în chip firesc drepturi părintești asupra cetașilor, principiu care concret îmbrăca o mulțime de forme.

Lăutarii ca atare erau o simplă funcție: rolul lor era să asigure „muzica” necesară jocului și altor manifestări ale cetei. Ei nu apăreau nicăieri cu fața lor umană sau socială, ci exclusiv ca mînuitori ai instrumentelor muzicale. De aceea puteau fi români, țigani sau altă „nație”, puteau fi de orice religie sau stare civilă, din orice sat, unul sau mai mulți (în trecutul mai îndepărtat era numai unul): totul era „să zică” și pe cît posibil, „să zică bine”. Ei de fapt nu făceau parte din ceată și erau un element adăugat, din nevoi ceremoniale.

De turcă sau boriță ca mască ne vom ocupa mai încolo, fiind vorba de o problemă importantă, cu specificul ei. Sub aspect uman, ] am văzut că ea putea fi „jucată” și de feciori și de bărbați însurați, de obicei însă era lăsată în grija unuia însurat. Important era | să știe „s-o joace bine”, jocul turcii fiind considerat în general ca un joc foarte greu. Faptul putea să aibă mai multe înțelesuri, dar interpretarea cea mai simplă și mai dreaptă — cel puțin pentru f

/

128

TRAIAN HERSENI

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

129

vremurile apucate de noi — ni se pare: indiferența personajului după mască, din moment ce nu apărea cu înfățișarea proprie, ci altei ființe. Aici elementul teatral era neîndoielnic. Turcașul nu rea nicăieri cu ființa lui reală, ci în rolul altei ființe, pe care doar reprezenta și o punea în mișcare, deci ca un adevărat actor.

Mărginindu-ne acum la ceata de feciori în sens restrîns, adiei la feciorii care constituiau ceata, atingem miezul însuși al problemei noastre, căruia i se cuvine deci o analiză mai amănunțită.

Faptul cel mai important care trebuie subliniat este că din ceata propriu-zisă nicăieri nu făceau parte decît feciori sau juni — nici copii, nici băbări (bărbați însurați) și cu atît mai puțin femei de orice vîrstă.

Ea era o organizație tipică de bărbați tineri, necăsătoriți.<sup>158</sup>

Al doilea fapt care trebuie subliniat e că feciorii nu apăreau nicăieri izolați sau ca un grup întâmplător, ci ca o ceată, deci ca o grupare socială, cu un scop comun, acțiuni comune, conștiință comună („conștiință de noi” — „Wirbewusstsein” — „spirit de corp”), deci o unitate socială elementară, prin oare „eurile” se contopesc în noi: devin „we group” (o comunitate).<sup>159</sup>

Al treilea fapt care merită să fie reținut este că ceata nu avea un caracter omogen, nu era un simplu „cîrd” sau „turmă”, ceea ce se întâmplă cu cele mai multe forme de viață socială animală<sup>160</sup> și chiar la unele umane,<sup>161</sup> ci eona mai mult sau mai puțin articulată — atît în sens orizontal, prin diviziunea sarcinilor, cit și în sens vertical, prin stratificare ierarhică. Cu alte cuvinte, ceata era organizată, era nu numai o grupare socială, ci și o organizație socială,<sup>162</sup> ceea ce înseamnă, incontestabil, o treaptă mai înaltă. Unele din ele ajungeau chiar la un grad de organizare foarte mare, cu statute (contracte, porunci, pravili, regulamente) foarte precise și amănunțite, în general nescrise, dar respectate, 'altele chiar scrise și, cum am văzut, majoritatea avea tot felul de „grade” și „răspunderi”.

Ne-am exprimat mai înainte punctul de vedere în această privință: cetele acestea, puternic organizate, nu erau decît formele evolute ale unor cete simple, conduse de o singură persoană (vă-tavul, judele, primarul, vornicul, cămărașul etc.) În cazul concret al Țării Oltului, fostul regiment de graniță (întemeiat de Măria Te-reza) care, sub diferite rămășițe ale lui (școli, compozitorate etc.), a dăinuit pînă de curînd; amestecul constant al autorităților administrative, pînă la formularea unui „regulament vătășesc”, pe model săsesc, reprodus de noi în întregime; amestecul bisericii pînă la constituirea și transformarea cetelor în „societăți de tineret” etc.

— la care trebuie să adăugăm și influența modelelor oferite de conducerea comunală și ierarhia militară (de unde s-a împrumutat mereu și terminologia: jude, birău, primar, vițprimar, sameș, casar, pîrgar, secretar sau sergent, căpitan, tistie etc.) — toate au contribuit în o măsură sau alta, la organizarea tot mai complicată a cetelor (cvasiadministrativă și cvasimilitară). Este destul să amintim că aproape toți vătavii care ne-au servit ca informatori aveau gradul de sergent în armată (de care scăpaseră de ourînd). Doi-trei ani și chiar patru ani de instrucție militară, de școli de gradați și de comandă efectivă nu puteau să nu lase urme în viața feciorilor încadrați într-o organizație socială ierarhizată și ea, cum era ceata. Nu putem stabili, în stadiul actual al cercetărilor etnografice și folcloristice românești, dacă funcționarea vătavului, în afară de sărbătorile Crăciunului, și peste an, cu atribuții mai reduse, era un fenomen vechi sau nou. Materialul cules de noi este contradictoriu, în unele sate obiceiul acesta pare a fi fost impus de autorități, în altele însă pare a fi înlocuit „craiul” care, am văzut că era „ridicat” pentru tot anul. Cercetări suplimentare s-ar putea să aducă la lumină documente mai concludente. În orice caz, constatăm faptul în sine că, între cele două războaie mondiale, tendința feciorilor era să nu-și pună vătav decît pentru timpul cît dura ceata, deci numai pentru perioada axată pe Crăciun. Analiza comparativă a materialelor culese de alți cercetători, din alte regiuni, ne face să credem că aceasta este structura străveche a obiceiului.

Al patrulea fapt oare trebuie subliniat pentru înțelegerea exactă a lucrurilor este că ceata își selecționa membrii, iar cînd ceata cuprindea pe toți feciorii (ceea ce constituia o excepție, posibilă numai după ce s-a părăsit obiceiul traiului comun la gazdă), atunci își selecționa numai conducătorii, după un criteriu foarte precis, care le domina pe toate celelalte (fără să le excludă). Ne este foarte greu să cuprindem acest criteriu într-un singur cuvînt, fiind vorba de un înțeles complex, deși l-am simțit mereu și îi cunoaștem foarte bine conținutul. E vorba de ceea ce am putea numi criteriul ideal al junelui sau feciorului însuși, după concepția și posibilitățile reale ale satului de atunci. Cu alte cuvinte, se alegeau feciorii cei mai apropiați de ceea ce se credea, după canoanele culturii poporane satești din acea vreme, că e bine sau trebuie să fie un fecior adevărat. Conceptul acesta ideal era foarte complex: „ficatorul care e ficator” (nu „tufă”, nici „muiere”, nici „îndală”, nici „un nimenea”) trebuia să îndeplinească o mulțime de condiții psihice și fizice, din care unele erau foarte apreciate. Trebuia să fie mai întîi sănătos la

— Forme străvechi de cultură poporană românească

130

TRAIAN HERSENI

INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

L31

trup și la minte (deci să nu aibă defecte fizice sau psihice permanente, nici boli trupesti sau sufletești permanente) „Ficatorul oare e ficator” nu trebuia să fie numai normal (om ca toți oamenii), ci, mai înainte de orice, trebuia să fie voinic și frumos, adică un tînăr cu însușiri biologice precise, pentru că de aceea era „vîrstă de voinic”. Nu era destul ca feciorul să fie voinic și frumos, el trebuia să fie și ceea ce numim noi, orășenii, prezentabil, adică „arătos”, „chipos”, „fățos” (în oare se cuprindeau și îmbrăcămintea îngrijită, curățenia în general, precum și ținuta și mișcările corpului)<sup>163</sup>. El trebuia să aibă în egală măsură și celelate atribute ale tinereții masculine (unele comune cu cele feminine): să știe să se poarte, să știe să vorbească, să fie îndrăzneț și curajos (să „nu-i pese de nimic”), dar mai ales să

știe să cînte, să joace (să danseze), să chiuie și să strige (strigături de joc). Dacă urmărim latura teatrală a activității cetelor era și latura principală a ei, vom găsi în primul rînd cîntecul, dansul, chiuitura și strigătura (în fiecare casă, pe stradă, în fiecare sărbătoare, în mijlocul satului, în fiecare seară la gazdă sau la cine îi chema, chiar și în zilele de lucru, la gazdă și în șezătorile de fete,, mereu joc, mereu cîntece, mereu strigături și chiuituri), adică manifestări țărănești tradiționale ale bucuriei și veseliei festive, exprimate în primul rînd prin tineret, iar dintre acesta, prin tineretul masculin. Se adăugau fel de fel de condiții mai mărunte, unele foarte nuanțate, dar prin aceasta nu mai puțin băgate în seamă. Dacă ar fi fost să întrebăm femeile din satul nostru natal — opinia cărora o cunoaștem mai bine — conversația s-ar fi desfășurat cam așa: „Ficiorul să bea sau să nu bea? — Să bea, căci nu-i ficior care nu bea, dar să nu se îmbete. — Niciodată? — Cum niciodată? Dacă bea bine se și îmbată, dar să nu cadă pe jos, să zacă prin șanțuri, că atunci se face de comedie și rîde lumea de el. Toate să le facă, dar să se păzească bine: de rîs să nu se facă. — Dar încăierările? — Ficiorii se mai încăieră, că d-aia sînt ficiori. Fierbe sîngele în ei și se mai răcoresc, dar să nu bage, Doamne ferește, cuțitul unul într-altul, că-i păcat și se supără și legea, de ajung la gherlă. Omului tînăr i se iartă multe, că e tînăr. Ficiorul tot mai bine să fie drac împieli-țat, decît motîntău, numai să nu se întreacă cu gluma".

Deci chestiune de dozaj, de măsură, cu multă îngăduință pentru feciori („că d-aia-s ficiori"), cu multă strictețe pentru fete (făita trebuia păzită să rămînă fată), după anumite canoane tradiționale de bună-cuviință țărănească. Idealul de fecior cuprindea însă în primul rînd ideea complex exprimată de vitalitate, cu toate manifestările ei firești. Din acest punct de vedere, ceata de feciori exprima gradul cel mai mare de vitalitate de care dispunea satul: „vîrsta de voinic", atît de precis formulată în colinde. Vom vedea la interpretarea etnografică a materialului că această trăsătură de vitalitate maximă a cetelor de feciori este cheia întregului complex de obiceiuri care ne preocupă, fiind vorba de o forță care, în concepțiile magico-religioase străvechi, avea putere de contaminare, fie de întinerire sau înviorare a oamenilor, fie de fecundare sau fertilizare magică a cîmpurilor, dobitoacelor și a ... femeilor. Chiar fără substratul acesta magic (o adevărată magie a vitalității) pentru vremurile mai noi cu totul problematic, rămînea aspectul psihologic permanent al plăcerii de a avea o legătură sau alta cu ceea ce reprezintă o culme a vieții, cu viratele care se găsesc „în floare", înainte de care sînt numai muguri și bobocei, după care urmează rodul și secerișul (în concepție țărănească: moartea, de bun gospodar ce e, seceră și cosește viețile omeneshti). De aici, din plăcerea aceasta de a privi tinerețea, de a păstra legături cu ea, se naștea și sentimentul, atît de persistent în general, exprimat în cuvinte simple, dar puternic trăite, al răspunsului care ni s-a dat aproape pretutindeni cu privire la rosturile obiceiului: „așa e bine'6, nu numai „așa am apucat". Adică satele noastre aveau sentimentul precis al unui bine (a ceva confuz, dar bun și plăcut, care umplea inimile oamenilor) care deriva din desfășurarea acestor obiceiuri executate de feciori. Aceasta independent de ecoul unor credințe vechi, presupunînd că au existat. Sentimentul acesta de bine a contribuit desigur și el la menținerea acestui obicei, vreme atît de îndelungată, alături de alți factori, mai mult sau mai puțin însemnați.

Ca să terminăm cu „aspectul omenesc" al cetelor de feciori trebuie să subliniem că, așa cum ceata era actorul cel mai important al sărbătorilor de iarnă din Țara Oltului și alte părți ale României, vîtavul era de regulă figura centrală, figura proeminentă, de vîrf, a cetei. Puterile lui erau foarte mari, rolul lui era, ca la teatru, cel de „june prim" sau, mai exact, de personaj principal al întregului șir de obiceiuri, de la început pînă la sfîrșit. Numai în unele împrejurări speciale era umbrit de alți cetași, îndeosebi cînd nu era ales de feciori, ci numai „ieșit la licitație" (fenomen tîrziu și negeneralizat niciodată), adică atunci cînd, în loc de merite personale, era promovat prin avere. Altfel totul se învîrtea în jurul lui și la ordinele lui. Se poate spune ryj n^mai tuiRa Rfl11 ^TM^a g^p^rie snk-

|                    |                   |       |              |                 |                            |
|--------------------|-------------------|-------|--------------|-----------------|----------------------------|
| ^piiter            | ra vătawtiwr      | -     | amasb        |                 | iiinț                      |
|                    |                   | fterr |              |                 |                            |
|                    |                   | -     |              |                 |                            |
| si nu              | era stăpînă d     |       | ei, nu si pp | jCi<br>Paf<br>c | » adaugă, fap—             |
| tui ca existau tot |                   | multe | cete         | fără            | turcă, dar nici una nu era |
| 132                |                   |       |              |                 | TRAIAN<br>HERSENI          |
| lipsită            | de un conducător. | chiar | dacă         | numele          | lui varia , de la jude     |

oină la Dres© kfte7

€

ÎP

sărbătorilor (jp\_iarm din Țara Oltului

și aîtezone mai puțin cunoscute din acest punct de vedere,-B

ficiorilor" din sat., iar în fruntea cetei stă- . , „floarea florilor, mîndria ficiorilor", cum se exprimă, în altă ordine de idei, un cîntec din aceeași regiune.

Nu încapе însă nici o îndoială că nu era vorba numai de juni ca atare (tinerețea sînu vitalitatea însăși, sub forirfele ei maxime, adică cele masculine), ci și de ceea ce săvîrșeau ei în cadrul complexului ceremonial, mult mai cuprinzător, al sărbătorilor de iarnă. Fără examinarea acestui aspect nu putem determina exact ce au sînsemnat cetele de feciori în viața satelor cercetate de noi sau de' lalții. Am spus „că, după natura acestor\_ manifestări, ele se rfospart \_

:U

:ti

p

Acțiunile săvîrșite de cete erau foarte numeroase, esențiale însă nu erau decît cîteva. Nu ne vom ocupa decît de acestea. Interpretarea celorlalte este ușor de făcut, dacă desprindem o dată înțelesurile fundamentale, fiind vorba de o simplă aplicare silogistică.

PiHma artvm^f a rptpi pra cnvstitiLîxea

privața acestor trei momente niaterialul înre-

"gistrat pînă acum este foarte clar, încît nu necesită interpretări deosebite.

ConstitiTiT^pR^ r-ptplnr din Țnrni Oltului qp făcea, cum am mai amin-tit^p rPOTTTEjn\_^jlifl r\& gf

TM.pnilap (fi Hprembrie). Ziua în^jmiejiii

'estcTTeapărat importantă, dar\_jga prezenta citeva avantaje simple: era\_

șl.71 (ic Gărbătoaie, deti Je^odihă. Cjd^a după^încheierea tuturor" muncilor agrtcjo]p\_ și îatr-n .vi

^Arharf-a "dp> p^iitj of\mp.ni (^Neouiai sf

Toni in ȚaTa^Oîtlui sînt cîtă ploaie"^, deci într-o atmosferă de veselie și petreceri în sfîrsit. ea era

îndeajuns de îndepărtată r]p \>ă-, j2a\_5H asigure-

p

pgfiitj

Procedura era variabilă, pentru că important era numai scopul, adică alesul ficiorilor care urmau să facă parte din ceată și îndeosebi alegerea „tistiilor", a „gradelor", în frunte cu vătavul. Influența diferitelor proceduri de recrutare a conducerii comunale (numire, alegere etc.) asupra cetei, ca și asupra organizării ei (primăria ficiorilor, judia etc), cel puțin pentru vremurile mai noi, este evidentă,

v

\*

După constituirpa ret.pi și alpgerea vătavului, cu termenul vechi:

INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

133

văta-vului, urma

a acestuia

., xa^si la înălțarea ,xraiuliiLjiQUu. Ceremonialul acesta se poate să fi avut cîndva și un înțeles simbolic mai îndepărtat sau mai complex (de pildă solar), dar la data cercetării însemna o exprimare concretă a unui rezultat:fil-ridicau în sus ea-săr-se vadă că e. vătaY^și- mai ales (donant, donant), ca să facă . . . cînste. Pcatxai

]

nld.am.asul] obișnuit, la încheip^

mai

îs

i , tîrg (vîn

avpa țoj: timpul obligații costisitoare, încît ci

Dealtfel,

facă fața

Jnii

- Aceasta era o

frîna serioasă pentru selecția exclusiv după criteriul vitalității, care totuși, după informațiile culese, n-a fost niciodată complet îndepărtat, nici chiar în cazul, vădit comercial, de dată mai recentă, al licitației. Sub influența vremurilor capitaliste, vechile criterii de „noblețe și frumusețe", care aveau și o coloratură feudală, au slăbit, dar nu au dispărut, pentru că în dosul lor stătea concepția, de astă dată pur țărănească, despre vitalitate („frumos și voinic4" sau despre fete: „grasă și frumoasă"), adică despre superioritatea formelor naturale, biologice, permanente, în sens de sănătos și împlinit, asupra artificierilor sociale trecătoare.

^JDpsrp nrrjnnlnznrp.n. rpt.plor odată constituite ,a fost vorba în mai multe rînduri. Art.nl r-pl mai important, prq <=tg|bi"]irnn r^ffiiliW d°

ăi

fr Cîrța

ficiorilor", iar în alte părțr

etc. Aceste reguli, pran de mai

Hin ,nnrr>fiit.Htn,n..

rr"1inpi)

oategorii si geneze. Unele au

"^jgLJ^" comun dorice conviețuire sau cooperare ajunge să-șistaBi1 lească anumite reguli, chiar dacă acestea se reduc la o simplă „cutumă”), altele aU apărut din ^mî^} tnț dreapta crediță etc). Dintre aceste trei categorii de reguli, primele erau mai statornice, ținînd de evoluția interioară a cetelor, cele din a doua, mai schimbătoare, fiind în funcție de transformările vieții sătești, iar ultimele vairiau după sat și perioadă, după primari, notari, preoți etc, adică aveau un aspect efemer și, cel puțin din punctul de vedere al cetei, arbitrar.

Organizarea avea^\_sX-lin asp^rt PfhirflțiV--£ia«»^^ din-,  
^^tririe—stnfrlrite prlve^n purtarea pptașiinr ^Tscj^jina manigr£le

134

TRAIAN HERSENI

reguli un material destul de bogat pentru documentarea lor cu privire la anumite forme și mijloace educative populare. Constatarea aceasta se referă și la pregătirea cetei în ce privește învățarea colindelor, a jocurilor, a ceremoniilor etc.

sau probe, ppnitrn npari^ în s,at. ci

i în o seama rt& acțiuni gospodă-

ai importantp

atirpa arpsfpj măști, undgjera steag, pregătirea acestuia

""Prezența lănta

și procurarea băuturii erau

indispensabile

ț p

pentru obiceiurile legate de ceceie\_dgjte

g \_gj:

fără băutură (uneori oantităTdestul de mari). Indiferent de originea acestor obiceiuri, fptpip

aypan^jără nici o îndoială, un

filiație directă. Cetele n-u se mulțumeau numai sŸ~bii^~aâF"orîcH" ar" fi fost de reglementate și controlate, ele, cel puțin cînd rămîneau singure la gazdă, dar și la petrecerile cu lume, ajungeau la adevărate beții, fără nici o îngîrădire decît capacitatea de a bea a fiecăruia. Chefurile care constau din mîncare, băutură, muzică si dans, se m ,iti m mm' fa fip-nma aiip rrțelor.

j deCrăciun, pregătirile trebuia să fie gata: atunci începea de regula"acțiuneâ - principală a cetelor, colindatul. Nu insistăm asu-pra detaliilor, pentru că materialul este suficient de lămurit ca să mai necesite un comentariu. Subliniem numai faptul căjacesta este ai p.erpmon faini opI mai important, săvîrsit do npată casă de

casa, pp

j^ chiar în hispiriă, dar pra șj mijloHli

prn pn

a, ț-fj, d

ta (jarurilor în hani,

alimente sLjincori în băutură. Celelalte venituri ale cetei (licitarea lemnelor, strînste din sat siau aduse de la pădure, darurile primite la onomastici, la zăuritul de Anul nou, taxe de la feciori și mai ales de la fete etc), oricît ar fi fost de numeroase, rămîneau ca volum cu mult sub cele asigurate de colindat.

Feciorii reușeau\* astfel să pe-treacăde sărbători fără niri ^ 1imitaJ\_diQ-j3iri un fel, pfljQ

^ desfășurînd o datină scumpă tuturor, dar profitabilă

în cel mai marp graH^prvh-ri r<p,at,a ^nKstra.tmi iaf^ftl.M. yviMl.Prlaf ai nhi-

ceiului, socotit, de^regula, de cercetători ca ceva fără însemnătate, sau ca ceva ce nu privește

etnografia, a fost totuși una din cauzele importante în păstrarea obiceiurilor și repetarea lor an de an, de-a-lungul veacurilor. Dacă cetele ar fi trebuit să facă toate eforturile în chip gratuit, fără nici un folos material, oricît de mare ar fi

INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

135

fost succesul lor moral, probabil că s-ar fi găsit tot mai puțini feciori dispuși să se ostenească în acest scop, și obiceiul ar fi slăbit sau ar fi dispărut demult. Așa, dimpotrivă, el a înflorit pînă aproape de zilele noastre, chiar și într-o vreme în care avea de înfruntat transformări economico-sociale și culturale tot mai adînci — datorită capitalismului — oare au dus în multe părți, chiar în Țara Oltului, la „orășenizarea" sau „urbanizarea" satelor, adică la pătrunderea civilizației citadine în mediul rural.<sup>164</sup> În aceeași perioadă, obiceiuri desigur străvechi, cum erau pentru regiunea cercetată ridicarea craiului,

jocul călușarilor, iar de la o vreme și plugarul, fiind lipsite de acest substrat material, asigurând venituri cu totul disproporționate față de cheltuielile cerute sau neprezentînd nici un avantaj de acest gen, au fost complet părăsite sau se găseau în plină disoluție. Firește, atîta timp cît a existat o rredjnță magim-1Jpioasă puternică, obiceiurile acestea \*-ftV mpnțimitj pp.ntm n prp-religi

supusă sau imagipară rpntahilitatp a lorj toit, în sens rnaiateriai, fiind

ra miji na. pp do

n unor rpmltp si

a unui spor în gpspodărie-^ptc.

deodată cu

arpasta a început să slă-

pătrunderea școliir :a l t D l tă

^^j^, șr ț ș

"țifice și a publicațiilor progresiste la sate. De la această dată, renta-' bilitatea nu mai putea fi pur imaginară, înēit n-au înfrunitat vremea decît obiceiurile cu rentabilitate reală, pipăibilă. Fenomenul merită o atenție mai mare din partea specialiștilor, pentru că arată clar substratul material al structurii spirituale: omul, și atunci cînd îndeplinește o acțiune în aparență pur spirituală, este adeseori acționat de interese materiale foarte precise: asigurarea unui trai mai bun, apropiat sau îndepărtat, iar — dacă are credința aceasta — chia/ , dincolo de moarte.

coremonială a ceteloiyjiipă\_colindjait, era

d

joful, în speciaîjocul cel miare din mijlocul satului, care începea de regulă a doua zi de Unjoiin, la caro participa, după cum am vaznt; Tntreg "sațuL^Atunci juca și turca jocul ei cel 'mare, în văzul tuturor..., joc singuratic^solo), ajutat doar de cmtecul lăutelor și clarinetelor7 Tot atunci apărea steagul, același ca la nunți, fără nici o deosebire, ceea^ce da cetei o semnificație dincolo de acțiunile "ei reale. Inunele ~SateTurca sau borița, în altelejîteagul de nuntă^^dacilea colin3atuluiir '^gm noaptea de Crăciun și jocului din zilele de sărbătoare un aspect ^original și în 'același timp ciudaU^ire"si::a' pierdut înțelesul arhaic', ~3ăr care ou toate acestea persista, pentru că era legat dețab

niinit cte do

136

TRAIAN KERSENI

succes spiritual și material cetei, altul de nesiguranță cu privire la valoarea și semnificația reală a obiceiului; sâtenii nu mai știau care sînt acestea, dar nu aveau încă nici certitudinea că ele au au nici una.

Dintre acțiunile importante alp opf.pi maț făceau riqrtp-til iit

și petrecerile cu invitați, avînd

^Traiul în rom im fiospoHaria Hpva1ma?a r\& tip familial a cetei

iar uneori\_\_ri° tipul ^n^nm^i, nn fiiriPiplinn

ra în

j Toate datele culese de la informatorii mai vîrstnicî duc

insa la concluzia că obiceiul a fost răspîndit peste tot, pînă spre începutul veacului nostru. Paptui acesta asigura forjorilor mai ales cînd aveau grijă să-și aleagă o gazdă înțpWatniarp, o totală

Jj H fiiii i

lor. în sppHal de amestecul părinților- Ei scăpau ni do a atare de betie-----în văzul satului si ... la ti

rttrih

J&r. Ifonuri comune de consum, jrmi alps mînmrpa si băutura, precum si alte acțiuni comune,

determinau opfita., fara nirt o alta m,n7a care probabil că a existat totuși în trecut, ca să se

gospodărească tot în comun.

Petrecerile cu invitați erau de două categorii: unele cu im ra-ăd l l

racter vădit rlp

rprninngtințq7

ț p

- pria lor petneoere. Din prima categorie făopani parfr.p

pentru a spori pro-

p

special mpsQ titățil

h băntnra

(în

la rare chemau

p

g)

autoritățile sătești (prpot, primar ptr), frunțașii (cei care i-au dăruit mai bine), părinții etc. Din a doua categorie făceau parte petrecerile

4 l'J-irp~~rhlprrmn pp f^riorii nmnn nn intrn^n^n In pn.n^ pornii rin p^~  
lPri (inmrn^ni) ri m

Put

trecherile acestea din urmă sp ayau mai puțin pe mîncare și băutur Vc și cintoco, fără că lipociaGca nici prir

Acțiunile întreprinse de ceată erau mult mai numeroase, dar ele nu aveau o valoare caracterizantă pentru cete, și nici nu comportă vreo interpretare mai anevoioasă. Așa erau muncile sau clăcile efectuate la gazdă, la preot, la primar (din care unele amintesc direct relațiile sociale feudale); urările de Anul nou și onomastici, vădit de origine mai nouă, de influență cărturărească; vizitele la cetele din alte sate; etc.

Trebuie să subliniem însă relativa sărăcie a obiceiurilor legate de Anul nou (în unele sate la fel ca în oricare altă sărbătoare), în comparație cu cele de la Crăciun. Știm din discuțiile anterioare că lucrurile nu stăteau la fel pretutindeni. În Moldova și multe părți

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

L37

din Muntenia, după informațiile amintite, sărbătorile de iarnă culminau cu Anul nou, pe care erau centrate toate obiceiurile mai importante. În Țara Oltului și în diferite alte zone, perioada culminantă era noaptea dinspre Crăciun și apoi a doua zi de Crăciun; tot ce se petrecea înainte era pregătire, aproape tot ce urma era consecință.

Ca să evităm repetările, de unele acțiuni cu caracter vădit magi-co-religios, păstrate fragmentar la unele cete, ne vom ocupa în capitolul următor, închinat acestei probleme. Deocamdată ne oprim aici, pentru a trece la problema expresiilor orale.

Pe planul acesta, al manifestărilor verbale, ne găsim pe un teren de interpretare mai sigur, pentru că vorbele au de regulă un înțeles real. Chiar dacă apar și elemente simbolice, semnificația generală se poate desprinde fără mare greutate și ea aruncă, nu o dată, o lumină lămuritoare asupra întregului complex din care expresiile acestea orale fac parte.

Elementul oral cel mai important legat de cetele de feciori, -

puțin la prima

cnlvru\pl& ^

erau

ete — p firp<pf fnarte pnținr

n-nynrm

FÎ1" nn

tau un

jucau în timpul colindatului, dar

nu datau propriu zis colinde.

Cum am mai amintit, am cules în Țara Oltului 400 de colinde sau texte folosite drept colinde. Unele din ele se găseau în diferite variante sau fragmentar în mai multe sate, deci nu au decît o valoare statistică sau geografică, de frecvență și răspândire. Majoritatea sînt cunoscute și din alte culegeri<sup>165</sup>, dar foarte rar prezintă texte întru totul identice. Cauza principală e că noi am cules textele exact așa cum le-am auzit de la informatorii noștri, iar aceștia ni le-au spus așa cum le știau și le-au cîntat ei, fără să fi făcut nici o încercare de a completa aceste texte ou ajutorul altor informatori. Am procedat astfel în chip intenționat, ca să ne dăm seama mai precis de circulația colindelor și în același timp de însemnătatea lor la data cercetării.

Cetele de feciori, spre deosebire de ceilalți colindători, aveau un număr restrîns de colinde, fixate de negii la tnaclițirmai tr^nsrnkp 'deci dm generație in generație, ca o datină a comunității. Inovații ^împrospătarea reper loriul ui) existau, dar ele se făceau mai dificil, jdin cauza unui grup mal organizat Hip rnlînHătnn^ rare nu le accepta \*în orice condiții" precum și a satului, care nici el nu accepta schimbări la voia întâmplării. Acolo unde se petreceau lucrurile altfel, cetele se găseau în fața unei slăbiri evidente a obiceiului, a scăderii

138

#### TRAIAN HERSENI

interesului pentru problemă. Am vrut să urmărim fenomenul acesta pînă în cele mai mici amănunte, ca să ne dăm seama de mecanismele intime ale lui. De aceea ne-am propus să înregistrăm toate colindele, să le înregistrăm așa cum au fost ele cîntate de informatori autorizați (participanți la ultimele cete), să nu eliminăm nimic, indiferent de valoarea documentară. Ne-a interesat deci problema „vieții colindelor<sup>44</sup>, problema a ceea ce se întîmplă cu ele prin întrebuintarea de către un grup precis de colindători, în cadrul unui ceremonial bine încheiat, cum au fost cetele de feciori și datina lor. Studiind



aceste texte, iam ajuns la cîteva concluzii, care credem cã meritã sã fie amintite.

Mai întãii, nici un text, cu toate cã e vorba de aceeași colindã, nu e absolut identic cu altul, nu e vorba numai de variante, adicã de serii de creații pe aceeași temã, ci de același text care se modifica oarecum mecanic: se eliminau unele versuri, se adãugau altele, se așezau altfel, se pronunțau diferit, se schimbau cuvinte, se transforma înțelesul, se fragmentau în chip și formã fie la început, fie la sfîrșit, fie la mijlocul textului. Lucrul acesta nu poate însemna decît cã, în genere, colindele nu păstrau cu rigurozitate textul lor inițial (nici atunci cînd erau învățate din cărți), ci se modificau la nesfîrșit, dupã colindãtori, dupã localități, dupã împrejurãri (de ex. colinde anume cîntate). Se uita un vers sau o strofã, nimeni nu-și bãtea capul sã le reconstituie sau sã le regãseascã. Feciorii erau uneori grãbiți și voiau sã termine mai repede colindatul, simplificau deci textul, sãrind o strofã-douã sau întrerupînd colinda undeva, înainte de sfîrșit. Textele acestea eliminate, în cele din urmã se uitau. Culegerea noastră — încă nepublicatã — aratã foarte clar aceste procedee.

S-a adãugat de la o vreme și obiceiul de a se recurge la scris, la carnetele de cîntece în care se treceau și colinde. Cei ce ie scriau, cu toate cã erau mai ridicați ca nivel cultural decît ceilalți sãteni, nu aveau totuși îndemînarea sã copieze exact dupã alt text, scris sau tipãrit și cu atît mai puțin sã înregistreze numai dupã auz, încît textele rezultate erau inevitabil deformate, trunchiate, cu greșeli de limbã ivite din greșeli de ortografie. Am transcris cîteva colinde dupã carnete sau sorise de informatori pentru noi, cãrora le-am pãstrat anume ortografia, pentru a arãta ce efecte pot avea asupra transformãrii colindelor. Feciorii învățau colindele dupã astfel de texte și le învățau, chiar dacã le mai corectau, cînd se pricepeau, în genere cu greșelile [respective, încît scrisul a devenit, pe lîngã un mijloc de pãstrare, și un mijloc de deformare, de alterare.

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

Prin uitare, prin scriere, prin învățarea însãși (dupã „metodul mecanic”, vorba lui Amadeus), prin pierderea înțelesului unor cuvinte, datoritã ieșirii lor din graiul de toate zilele, s-a ajuns la o mulțime de alterãri, care, adãugate la cele provocate de celelalte cauze amintite, au dus la unele texte trunchiate, deformate, lipsite de sens, care și-au pierdut complet orice valoare literarã, ca și valoarea hermeneuticã, pentru cã uneori niu li se mai poate nici stabili, nici reconstitui înțelesul.

Unele din colindele înregistrate de noi în forma lor tîrzie, așã cum trăiau prin întrebuiñțarea datã de cetele de feciori dintre cele douã rãzboaie mondiale, fac impresia curioasã a unor obiecte materiale care s-au „tocit” ori s-au „ros” de-a lungul vremurilor de prea multã întrebuiñțare, cum se tocesc sau se rod atîtea obiecte. Motivul însã nu este neapãrat vechimea lor, ci modul în care se învățau, se transmiteau, se țineau minte și împrejurãrile sociale concrete în care erau folosite.

Din starea aceasta de alterare a colindelor, în care se aflã destul de multe, putem trage o nouã concluzie: satele, cel puțin în perioada cercetãrilor noastre, nu dãdeau importanța pe care o dãm noi colindelor, în sensul cã — cel puțin în vremurile moderne — ele puneau accentul mai mult pe faptul cã se colindã, deci pe colindat, decît pe colinda propriu-zisã și pe unele elemente fragmentare ale ei, decît pe textul complet, cu un înțeles lãmurit de la început pînã la sfîrșit. Constatarea aceasta nu poate fi lipsitã de însemnãtate, încît noi am ajuns la pãrerea cã aici se gãsește cauza faptului ciudat și, pentru felul nostru de a gîndi, greu de înțeles, cã la Crãciun, deci la nașterea lui Isus Christos, sãrbãtoare capitalã pentru creștinãtate, se colindau tot felul de cîntece, din oare unele n-aveau nimic comun cu evenimentul și nu erau motivate nici prin originea lor precreeștinã, fiind vãdit producții ulterioare, chiar cu totul recente, deci perfect databile.

Firește, nu excludem nici alte explicații, datã fiind complexitatea mare a fenomenului — dar credem cã și aceasta trebuie reținutã, cel puțin ca ipotezã de lucru, pentru cã s-ar putea sã fie cea mai apropiatã de realitate. Ne referim, bineînțeles, numai la „colindele” cetelor de feciori, singurele oare par a avea caracterul acesta divers și eterogen, nu și la colindele copiilor, care erau mult mai omogene și axate în general — probabil și sub influența directã a preoților și învățătorilor — pe sãrbãtoarea crieștinã canonicã.

Totuși nu ne gîndim la posibilitatea de a nega orice valoare conținutului colindelor, dimpotrivã, socotim cã și aspectul acesta al

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

140

TRAIAN HERSENT

lor poate fi foarte folositor interpretãrii materialului înfãțisat, dar trebuie sã fim cu multã prudențã în aceastã privințã, deși mulți cred cã tocmai aici se gãsește calea cea mai sigurã și mai ușoarã pentru lãmurirea problemei. Ca sã ne dãm seama în chip exact despre ce este vorba, va trebui sã analizãm colindele și din Eoest punct de vedere.

Din cele 400 de colinde înregistrate în cadrul cetelor de feciori din Țaira Oltului, am spus cã unele sînt simple deformãri, altele variante mai mult sau mai puțin îndepãrtate ale acelorași colinde. Existã totuși un numãr destul de mare de colinde complet diferite unele de altele.

Este momentul să examinăm mai de aproape aceste elemente — fără îndoială importante — ale complexului tradițional care ne preocupă.

Repetăm că nu avem de gând să ■ analizăm fiecare colindă în parte, nici în ce privește înțelesul sau interpretarea pe care i-o putem da, nici în ce privește asemănările sau deosebirile față de texte din alte colecții, și cu atât mai puțin originea posibilă. Aceste sarcini țin de altă specialitate decît a noastră, de folcloriștii literari și muzicali (pentru că nu trebuie să uităm nici melodiile). Lăsăm deci în seama acestora problema. Ca etnografi și sociologi — mai ales în capitolul de față — ne interesează semnificația colindelor în cadrul obiceiului pe care-l studiem, pentru cetele de feciori și pentru satele în care acestea se constituiau și se desfășurau. Pentru aceasta este suficient să examinăm deocamdată temele mari, cuprinse în cele 400 de colinde înregistrate, din care scoatem 8 ca insuficient determinate. Operăm deci cu 392 de texte, considerate global, fără să ținem seama de contaminări, sincretisme sau motive secundare. De acestea ne vom ocupa în capitolul următor.

Din cele 392 de colinde, determinabile cu certitudine din punctul de vedere al conținutului global, unele reprezintă același text (adică în această cifră intră de mai multe ori aceeași colindă), dacă el se întâlnește în sate diferite. De pildă, colinda binecunoscută „O, ce veste minunată” a fost înregistrată în 17 sate și deci în calculele noastre intră în cifra totală (392) de 17 ori, pentru că ea a fost înșușită și întrebuințată — pentru conținutul ei — de 17 cete din tot atîtea sate, cu prilejul Crăciunului. Din cele 400 de colinde înregistrate, complet deosebite una de alta, atît ca formă/ cît și oa fond, sînt mult mîi puține (circa jumătate), dar pe noi aici nu ne interesează acest aspect. Dacă ar fi să ne ocupăm de colindele înregistrate din toate punctele de vedere posibile, ne-ar trebui cel puțin cîteva sute de pagini numai pentru ele. Am încercat, pentru majoritatea lor, și această analiză — așa cum am arătat — dar pentru problema noastră, a cetelor de feciori, acest procedeu s-a dovedit steril sau foarte puțin util.

În calendarul festiv al creștinătății, Crăciunul, adică ziua de 25 "decembrie, înseamnă „naîU^rea Domnului nostru Isus Christoi"" "gr~este, alături de Paști, adică de „învierea Domnului", sărbătoa-

rea cea mai mareL O preamărire a acestui eveniment prin cîntece ieligioa^e"~ocasionaie este deci explicabilă fără nici un efort, prin natura însăși a sărbătorii. Lăsăm la o parte faptul că la Paști, cu excepția unor regiuni, nu se colindă, ceea ce ridică, fără îndoială, o întrebare la care nu este ușor de răspuns pe linie creștină.

Ne interesează aici alt fapt: golind ele He Cranii in nu sînt închinate, prin conținutul lor, căci prilejul este identic, în totalitate nașterii lui Isus Christosv Dincgle 392 de colinde^ abia 195. deci jumătate, se referă într-un TpTsâîi ait.ni ia acest "eveniment. Din\_ cele 195 de colinde, 25 sînt texte bisericesti (tropare, catavasio), vatjlc ±vu u.c uuiimc. &o anii tcA'ie ui&^ixufbii ^trupaic, uciicivcibii^, oare se cînta cu același prilej și înHbiserică de către preot sau ^cmtăreți (cantori), deci p]p mi an nr> rg.rartpr poporan. Alte 88 de colinde închinatp nașterii sînt extrabisericesti. dar corespund, dacă nu oa formă, fiind versificate, în orice caz ca fond, cu învățătura "'stricta a bisericii .(cu\_\_relatările respective din Evangheliile cano-^ Dnpa tna.tainPj nneip pqr poporan^ ■ altelp sînt pviripnt cărtu-g

rărești (și ca formă și în conținut), opera diecilor, călugărilor, preoților etc. — așa cum au arătat și cercetătorii mai vechi.166 În orice caz, faptul că cele de factură poporană (versul ușor, graiul cotidian, o anumită puritate și naivitate a sentimentelor, naturalețea imaginilor etc.) corespund ca fond întru totul Evangheliilor canonice, ne determină să le considerăm tot de influență (directă sau indirectă) cărturărească. Poporul n~a creat decît forma sau expresia, conținutul însă aparține bisericii creștine. Deci socotim cel puțin jumătate din ele complet și direct cărturărești, cealaltă parte e semi-cărturărească, deci numai parțial poporană. Pentru problema noastră totuși distincția aceasta este fără însemnătate. Colindele de factură poporană, chiar,dacă nu sînt conforme în conținut cu învățătura Jbisericeiască, dovedesc atașamentul maselor țărănești de odinioară? față de biserică jji\_jin grad deșfni rlf> r]rîr^t Hp ).încrestinare""~7pe linie de ^reaptăcredintă"). ..ceea ce, firește, nu este surprinzător, maj\_al>ps dncA ne gînriim la-minimum un mileniu cie creștinism statal și popular167 și la aproape două milenii de propagandă creștină pe

:<•%

142

TRATAN HERSENÎ

rprinător este mai de vreme ceea ce

teritoriul țării noastre.168 urmează.

TVjp cele 195 dg coiinrlp rpîi gingie închinat „nașterii Domnului", 82, deci — excluzînd cele 25

bisericești — jumătate din producțiile  
rpoporane sau sprm popnranp sînt. nprinnîrp' -bpytg m care nașterea rlui Isus (uneoriaunui simplu  
..fiut")T na si botezul său, sînt pve-  
Lfel rl^cît învățătura biopriirii Acest neconformism  
cu  
nu are totuși o semnificație deosebită: el poate fi explicat fără greu? -tate prin lipsa de cultură  
religioasă ^ortodoxă a maselor, întărită "veacuri de-a rîndul de lipsa dte\_\_cultură chiar a preoților de  
țară, precum și de alle împrejurări specifice istoriei noastre bisericești.169 ~TTL mai poate fi explicat  
parțial și prin concepția~religioasă simplă, Jrgiy^ d ț,ăriiirmiif care interpretează istoria biblică după  
propriile ei condiții de viață (sfinții bătrîni trebuie să fi existat înainte de pruncul Isus, Ion Botezătorul, ,  
nănașul lui Dumnezeu44, trebuie ^să ~~~~" " puțin ca vîrstă, decît Isus, și- ""  
J.J. JLKJtJ j 1JLX \*JLX 1/ X11U1 || ■' I| 1 j ... I  
" J ■■■■■ ■ ^ ■ ■ ^^ -■ ■ ■ ■ ■ kJJ-XXi. U  
vreHnic ce era nu putea lăsa copilul nebotezat, încît n-a mai așteptat  
^T^an mRrP' rfv\*TMiiTMi1 încuci nonn rwn+mi ,,,, .....1. ?l .m  
nuijTpde\_\_sărbătoarp3 a fost pprsnrn ficat, făcut gospodar si deci pe jfff[fp[Igraj^dnri cw Of", nij și  
hTM, av?a7 gp î^trigr^cn tot om ni, 71' o  
(^ăciuneasa^Jba ora chiabur—de.....a binclcia,—pentru—că avea trei  
jugHita, S-riau steecurat aici și multe elemente opocrifo, po linie rgxtnrărcnnc, nnpio mi nmnni  
preluate, dnr ni fip^vniitc do popnr 17a Indiferent de aceste explicații, care reclamă uneori multă chel-  
tuială de erudiție și chiar de imaginație științifică, rămîne faptul în sine: 195 de colinde din 392, deci  
jumătate din cele pe care le cîntau cetele de feciori cercetate de noi la Crăciun, sînt închinatē chiar  
acestui eveniment (nașterea lui Isus), jumătate, dar numai jumătate. Ce se înîiîmplă cu cealaltă  
jumătate? Aici începe adevărata surpriză pentru cercetătorul neprevenit, am spune: surpriza legitimă.  
Dinjele 197 de colinde care ne rămîn după ce am determinat-195^Sîn 392, o parte sînt tot religioase  
(canonice sau neoanonioe),  
^Cu Crăciunul (nașterea lui Isus): ele se~  
iă, lia sf. Marîfără fi  
sarea.  
Adam  
rai, la Tnria  
^ ralul etc. Numărul lor exact e de 73. Celelalte 124 de\_  
colinde prezintă un\_c!r>rițini1t ^ mfli ciudat: ele nxnnal au absioTutP  
T el pnțin f-nrmaia^ 4q smpra^tR, HI j  
Jvrr}nrfj  
\_t ni 1eî3  
iticmoiată de el. ETe\_sîn>t pur și simplu pro-25 (din ceifr 1?4) ^ynxba\_\_de juni, eroi tineri ^  
) ^g j  
pp cm mirmnați/umbJă^  
INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE  
143  
sau sînt încă mici, dar li se urează să crească mari, să devină la Tîndui lor „voinici". In lb este vorba  
despre fete, in special tete"  
care ^1M prinse într-o muncă specifică oelor df^ la țara-musului și „chindisirul" (brodatul). In 2 este  
vorba despre căsătorie  
genere  
4 despre însurătoare (deci privesc  
p~  
""despre măritiș, (deci privesc pe fete). Mai sînt încă 29 de colinde se referă la gazde, plugari, vînăfrori,  
ciobani, deci la ocupațiile  
, p ,  
țărănești și alte 1^, tot proiane, cu subiecte .foarte felurite nade, roiuaiHe, uran etc).  
----Nu știm inoa ce poate însemna acest lucru în perspectivă istorică  
(directă sau comparativă), dar un fapt apare foarte sigur de pe acum: după veacuri de creștinism (nu ne  
interesează aici cîte anume).\* cetele de feciori și satele de țărani români din Țara Oltului și din alte  
multe părți ale țării, așa cum dovedesc colindele, nu  
lucruri, legate de creștinism sau complet străine de el. Desigur, tl iil l lidl d l ți  
titti ti  
, g ș p g,  
accentul principal al colindelor cade, cel puțin cantitativ, pe crești\*» nism, dar nu și pe naștere, iar după

§ p §, p  
(191)) urmează ca cifra în ordinea măririilor colindele vor~tane (L24), ....Este "greu să nu tragem de pe acum concluzia, chiar dacă anticipăm asupra capitolului următor, închinat acestei probleme, că faptul existenței elementelor necreștine alături de cele creștine nu este nou. Nu numai biserica, dar și autoritățile administrative, în unire cu ea, au încercat să „încreștineze” și să „moralizeze” obiceiurile acestea de Crăciun, iar școala a încercat și ea să introducă, pe cit posibil, colinde creștine canonice, acțiuni foarte bine cunoscute. Deci nu satul era în ofensivă pentru a se sustrage bisericii, dimpotrivă, biserica era în ofensivă ca să încadreze satul în chip ortodox în sînul ei, ceea ce nu poate însemna decît un singur lucru: satul, așa cum ne apare în urma analizelor făcute, nu a fost niciodată sută la sută frățesc<sup>TM</sup>, pentru a încerca apoi să cizeze, proces real și el, dar cu totul recent, ci o realitate tradițională mai veche decît creștinismul, intrată demult într-un proces sistematic de încreștinare, condus de biserică și susținut de administrație și școală, dar care n-a reușit nici pînă azi, după veacuri, decît în parte (chiar dacă această parte este de la o vreme cea mai importantă, \* lucru ce rămîne încă de văzut).<sup>171</sup> Cu alte cuvinte: datina cetelor de feciori păstrează cu siguranță o mulțime de elemente necreștine, care, în lumina istoriei, trebuie considerate, cel puțin în parte, ca vechi. Fenomene asemănătoare s-au con- statat la toate popoarele creștine din lume, încît nu e vorba de o

144

TRAIAN HERSENI

'particularitate a poporului român. Urmează să examinăm (în capitolul următor) dacă elementele acestea necreștine sînt într-adevăr profane, ceea ce s-ar putea explica tot așa de bine prin creații paralele, înlăuntrul creștinismului, sau ele cuprind și aspecte magico-religioase de alt ordin, nu numai necreștin, dar și anticreștin, ceea ce nu se poate lega decît de păgînism, adică de religii care au precedat pe cea creștină și care au luptat multă vreme cu aceasta, fără a fi complet anihilate.

Caracterul necreștin (pentru noi, azi, profan, lumesc) al expresiilor verbale cuprinse în obiceiurile legate de cetele de feciori, nu privește numai colindele, ci și celelalte manifestări similare, în special urările, mulțumirile și cîntecele de zăurit (de la onomastici și Anul nou). De lastă dată proporția este inversă: elementul lumesc era dominant față de cel religios. Chiar dacă în unele texte era invocat Dumnezeu sau Christos, intenția clar exprimată privea pe om, gazda, copiii, casa, vitele, pămîntul, deci un folos omenesc și de regulă material (averea și sănătatea). E destul să amintim că urările și mulțumirile nu lipseau de nicăieri (nici chiar acolo unde nu existau colinde propriu-zise), fapt care arată cît se poate de clar că, cel puțin în perioada cercetării, una din funcțiile fundamentale ale cetelor de feciori, legate de sărbătorile de iarnă, era să ureze satului, casă de casă, om de om, cele dorite de țărănime după modul și concepția ei de viață tradițională. Caracterul acesta de urare îl aveau și bună parte din colinde, mai ales cele profane, cele închinat unei persoane precise din casă, dar și cele religioase, cărora li se adăugau cîteva rînduri sau cuvinte cu acest înțeles, chiar dacă nu au fost inițial elaborate cu această intenție. Se mergea de regulă mai departe: indiferent de conținutul colindei, la urmă ea era închinată oamenilor, nu lui Dumnezeu. Cîteva exemple sînt suficiente pentru a înțelege cheia propusă de noi pentru interpretarea exactă a cetelor de feciori.

La Berivoi, una din colinde se încheie cu versurile: „Se de-acum pînă-n vecie, Isus tot cu noi să fie”.

Este o urare creștinească, ^ pentru credincioșii de un anumit nivel cultural, prezența con- itantă a lui Dumnezeu nu însemna bucuria conviețuirii sau viețuirii

[n divinitate (mistică tîrzie și rafinată), ci avantaje precise materiale.

\n Țara Oltului au dăinuit, pînă de curînd — ca și în alte părți ale ei — în graiul comun expresii lămurite în acest sens: „1-a văzut Dumnezeu”, „i-a pus Dumnezeu mîna în cap” (pentru noroc), „1-a bătut Dumnezeu” (pentru năpastă), „la spatele lui Dumnezeu” (în rău, opus deci celui bun, care se află în fața lui Dumnezeu,

INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

145

asemănarea lui Dumnezeu cu soarele este evidentă); „1-a uitat Dumnezeu” (pentru cel care nu moare la timp), „femeie iertată” de Dumnezeu (pentru menopauză) etc. Deci prezența lui Dumnezeu, ochiul lui, fața lui, mîna lui, atenția lui, acțiunea lui erau considerate ca izvoare de binefacere și binecuvîntare pe toate planurile vieții omenești. În același sens, de urare, termină alte colinde cu textul: „Nașterea lui Christos să ne fie de folos” — firește folos practic, aici pe pămînt, nu cel religios, de „mîntuire”. Dealtfel, unele forme exprimau direct această idee: „Lui Christos vă închinați, să dobîndim folos de nașterea lui Christos”; „Mila Domnului să fie1 dumneavoastră bucurie, la mulți ani ou veselie, la mulți ani s-ave folos de nașterea lui Christos” (Uoea de Jos).

Una din formulele cele mai răspîndite prin care se încheiau colindele din Țara Oltului era: „Noi umblăm și colindăm, cestor gazde le-o-nchinăm, le-o-nchinăm cu sănătate și-n cînte și-n voie bună” — sau „Noi de bine-o colindăm, cestor gazde-o-nchinăm”, iar ad personam: „Noi umblăm și colindăm

și Măriei (X) i-o închinăm". Aproape toate colindele — indiferent de conținutul lor — aveau această trăsătură de închinare, de urare, de dorință exprimată în favoarea oamenilor. Uneori expresia lua forma colectivă, în care se cuprindeau și colindătorii (închinătorii): „Cu gazdă, cu toți, să fînsănătoși" (Rîușor). Exemplele se pot înmulți, dar cele reproduse sînt suficiente pentru a se înțelege exact fenomenul.

Să exemplificăm și urările și mulțumirile desprinse de colinde preum și zăurit, tot numai ca să se înțeleagă la ce anume ne referim.

Uneori la intrarea în casă, altele după colindat, altele la plecare, feciorii urau gazdelor: „Sara de azi sară, să ajungeți la mulți ani cu pace și sănătate. Nașterea Domnului de mîine, la mulți ani cu bine" (Streza-Cîrșoara). Urarea aceasta, mai simplă sau mai complicată, ou vorbe tradiționale sau improvizate, toate cu accentul pe sănătate și viață lungă, se întâlneau pretutindeni în Țara Oltului și fără îndoială, cum arată foarte multe cercetări, în toate părțile țării noastre. În ultima vreme se reducea la vorbele: „La mulți ani", la care gazda răspundea: „Să trăiți, ficii".

Mulțumită pentru daruri era și ea uneori simplă: „Sara de ast-sară, la mulți ani" (ca la Arpașul de Sus), dar forma tradițională era: „Foarte mulțumesc (mulțumim) de cinste și de omenie. De unde ați golit, Dumnezeu să îmulțească (să îplinească) cu sutele și miile" (ca la Ucea de Sus etc). Uneori mulțumită lua forme foarte dezvoltate, cu un caracter ceremonial bogat.

10 — Forme străvechi.

146

#### TRAI AN HERSENI

f La Anul nou, la zăurit sau zorit, urarea principală era tot: „Să trăiască" (cel zăurit), „la mulți ani trăiască" — la fel și la onomastici (Săvăstreni etc.).

În afară de urările și închinările verbale, ceata și ceilalți săteni închinău cu plosca sau alte vase cu băutură, însoțind actul și de cuvinte (aceleași: „la mulți ani", „să trăiți" etc). Este interesant de amintit că în graiul Țării Oltului — ca și al țării întregi — se folosea acest cuvînt, a închina, deopotrivă pentru colinda dedicată, pentru urarea cu băutură, pentru actul de supunere, pentru consacrare și, în formă pasivă (a se închina), pentru a face cruce, pentru a adora în genere (mă închin soarelui) sau pentru un salut respectuos (mă închin duminică) etc. Problema ar merita o cercetare mai mănunțită, pentru că ea ne pune pe urmele — concomitent sociale și religioase — ale multor obiceiuri, în aparență lipsite de importanță, ca închinarea unui pahar sau chiar a unei colinde.<sup>172</sup> Ar trebui să analizăm mai de aproape toate pyp£gs^e orale ale

i Ar r pp p£g

cetelor. Dacă ne oprim aici, e numai din pricină ca vom relua problema, sub alt aspect, în capitolul următor, și nu vrem să repetăm expunerea. Cu acel prilej vom reexamina și unele aspecte care întregesc pe cele relevante aici.

Cele înfățișate confirmă, prin accentul pus pe sănătate, pe viață lungă, pe bucurie, pe veselie, legătura făcută de noi între obiceiul cetelor de feciori și „magia vitalității" sau simpla urare de vitalitate, • care se leagă în chip firesc de tinerețe în general și de tinerețea aasculină în special (fiind mai viguroasă).

\ Nu vom stărui nici asupra măștilor, pentru că în cazul acesta cu rămășiț(T7lîri alte credințe și poate chiar din

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

"aîle religiiȚdermuit apuse, pentru că prezența lor pe pămîntul euro-~]5eftn (celelalte continente fiind pentru noi mai puțin semnificative)

\*" este atestată chiar din primele veacuri ale creștinismului, ca și În

Toți decursul evului mediu, combătute mereu, dar iară succes, încă.

dinții pãrrrrr^(pâ^rîsitîca)~"și de primele sînoade^ apoi, pe aceste re, de preoți și călugări, cum am văzut chiar în Țara Oltului, "aproape de zilele noastreJ3-Va trebui deci să dezbatem pro-

mni pr lnrr J\\n] nr

p lnrr J\

mimai un lucru:

Vinritn, hnrrinhnq.fi£le

^^^

j (

i^atahaliTe"" etc!) în viața de acum cîteva decenii a satelor noastre. pȚ În general, toate măștile

cercetate de noi se bucurau de o mare

libertate: ele își puteau permite orice, cu alte cuvinte li se îngăduia ferice. Satul nu'mai știa exact ce e cu ele, de ce apăreau, dar oamenii /aveau sentimentul net că, din moment ce apăreau, erau libere să facă

147

ce vor, fără nici o îngrădire precis determinată. Se înțelege de la sine j că totuși această libertate era îngrădită, dar nu în sensul în care erau îngrădiți feciorii din ceată sau oricare om nemascat din sat, fie copil sau adult. Aceasta înseamnă, în chip neîndoielnic, .că masca era cea care conferea lihprtatp

ppini rpascat. nu invers.^ Cu alte  
'cuvinte, libertatea aparținea fii n tei sau vietății reprezentate  
pjasca.

Trebuie să facem încă o deosebire, care este străveche (vezi Sulzer) între turcă sau barită. pe de  
o parte, apariții singulare, și

JDurduhoase (burduhoși^ sau mătahăli, pe de altă parte, apariții "bluraie, de grup., Ele îndeplineau  
funcții cu semnificații diterite. ceea ce reiese în mod clar din simpla examinare a măștilor adoptate și a  
rolului îndeplinit în decursul sărbătorilor.

/^ Turca sau borița apărea în toate cazurile înregistrate de noi ca mască animalieră, nu umană, apărea  
chiar de la început, deodată o cetele de colindători, participa la colindat și la jocul mare din doua zi de  
Crăciun, însoțea deci ceata în toate prilejurile solem mai importante (afară de biserică), avea funcții  
ceremoniale bi distincte, era o figură cu desăvârșire mută, nu rostea nici un cuvîn^, nu scotea nici un  
sunet, era în anumite momente o figură centrală; mai ales eînd juca singură în mijlocul întregului sat,  
strîns în jurul ei roată, era, împodobită peste tot cu o grijă excepțională (nimeni nu ia purtat vreodată în  
sat, în cadrul țărănimii, o îmbrăcăminte atît de încărcată, cu atîtea podoabe, atît de costisitoare, nici  
chiar mire-, sele, ca ea). Libertățile ei față de femei și copii — după care se lua/ de obicei, ca și  
mătăhăliile — aveau un caracter aparte, fiind limitat^ de însăși masca pe care o purta (nu avea mîinile  
libere și nici mișcări ușoare, nestînjinite, îneît nu putea folosi decît ciocul, și avea o alergătură mai  
mult mimată, decît reală), ca și muțenia ii (de unde lipsa completă a oricărui gest, cuvînt lasciv, obscen,  
neci; -viincios — înregistrat în legătură cu alte măști). Turca era deci o mască nu numai mult mai  
misterioasă decît mătăhăliile, dar mult mai importantă, mai gravă, care, pînă la urmă, stîrnea mai mu  
teamă decît haz, chiar dacă nu lipseau din acțiunile ei nici unei glume. Cel puțin jocul ei prin case și în  
mijlocul satului, la hor mare a cetelor, — joc solemn, solitar, cu mișcări repezi și, î general,  
bătute pe loc, tropăind nu numai cu picioarele, ci și c bățul măștii, izbit ritmic în pămînt, în timp ce  
flutura zeci de bas male și panglici, suna din toți clopoșii, clămpănea puternic dii cioc — era^ un  
spectacol rar, de absolută seriozitate, de natură"! rituală, oare stîrnea un sentiment de mister, de  
gravitate, de solem-^j

J

148

TRAIAN HERSENT

Înitate. Turca a fost păstrată pînă aproape de zilele noastre nu numai Ipentru hazul pe care-l stîrnea cînd  
speria copiii și femeile (dealtfel acestora numai de rîs nu le ardea), ci, mai ales, pentru înfățișarea  
extraordinară și pentru „Jocul turcii", care lăsa impresia netă trăită și de noi în copilărie — a unei  
apariții misterioase, hiera-tkce, dintr-o lume în care altfel numai închipuirea putea să străbată, Cra  
destul să fii stăpînit cit de puțin de credințe și idei despre aînțe supranaturale — ceea ce la sat ia fost o  
regulă generală pînă curînd, fără excepții — ca să fii cuprins de emoție la anumite îanifestări ale turcei,  
cum era apariția și jocul ei fără asemănare, iacă nu mereu, cel puțin în unele clipe, în care erai furat de  
specta-/col și trăiai marea iluzie a oricărui reprezentări teatrale (care la origine erau desfășurate tot prin  
măști).114

Sătenii nu puteau da nici o explicație cu privire la turcă, dar nu vorbeau despre ea cu ușurință și nici cu  
umor: ea nu era privită ca o figură de comedie, ci ca una profund dramatică, în care ele-^mente  
comice (totdeauna secundare, neesențiale) se combinau cu lemente solemne, grave (dominante și  
originare), ceea ce, în ultimă întetantă, apărea clar pînă la evidență, în convingerea, de astă dată cu  
accente tragice, de origine creștină, că era vorba nici mai mult, nic mai puțin decît de „chipul  
diavolului", dușmanul neîmpăcat ai lui Dumnezeu, care se ivea și se manifesta în mod nestînjinit  
tocmai într-una din cele mai mari sărbători dumnezeiești: în ziua de naștere a fiului lui Dumnezeu, cu  
consecințe funeste pentru cel care îmbrăca această mască, pentru că dădea puțința diavolului să se  
întrepeze deodată cu Dumnezeu. Dacă n-ar fi existat undeva credința ascunsă, niciodată mărturisită, că  
în (realitate turca nu era o fiirță diavolească, ci, dimpotrivă, una tot dumnezeiască (evident a alt ii  
Dumnezeu decît al bisericii creștine), ar fi imposibil de imaginat că turca s-ar fi păstrat pînă aproape de  
zilele noastre în coi ftnadicție cu credința oficială reprezentată de biserică și slujitorii pătrunsă adine și  
în popor. Nici o comunitate religioasă din lume  
ei, nu de vei

ere

ar fi în stare să se asocieze pe față, la lumina zilei, cu dușmanii moarte ai divinității adorate, dacă ar  
avea convingerea că aceștia rezintă principiul răului, al întunericii și al pierzaniei, cum socotită de  
creștinism, inclusiv de satele cercetate de noi, sat ana. Aici mîjE poate fi deci vorba decît de o divinitate  
străveche (d\*mon sau zeu), care-și perpetua prin tradiție drepturile uzurpate de o nouă divinitate, care i  
s-a suprapus, dar n-a putut-o răpune integral niciodată.^

INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

tin în

Situația mățăhărilor — cel puțin în regiunea oercetaită de noi; dar fără îndoială și în alte multe părți — era cu totul alta. Așa cum se înfățișau în anii 1928—1938, măștile acestea aveau un casrac-ter grotesc și în general caraghios. Ele erau prin definiție Tifuri comice — cum le arată și numele (termeni de batjocură în graiul de toate zilele, burduhos = borțos = burtos; matahală, mățăhălos = mare și diform etc). Măștile acestea stârneau mai mult haz decât teamă, multă veselie, dar nici un gen de înfiorare. Ele nu reprezentau, ca turca sau borița, nici ca nume, nici ca înfățișare, ceva neînțeles, misterios, ci fiindte reale, din experiența de toate zilele (căldărari, ciurari, ursari, perechi de tîrgoveți etc). Erau îmbrăcate urît, în zdrențe, cu funii, aveau bice și clopote ordinare, erau boite pe față cu funingine sau făină, vorbeau cu glas prefăcut, dar vorbeau în voie, spunînd tot ce le trăznea prin cap, erau cu mîinile și trupurile slobode, îneît puteau face și gesturi de orice fel, puteau alerga după copii ca să-i păruiască, după fete ca să le strîngă în brațe și să le sărute. Motivul spaimii pe care o stârneau nu era necunoscutul sau misterul, ca în cazul turcei sau boriței, ci pur și simplu bătaia pe care o aplicau, strînsul în brațe, boirea cu funingine a celor pe care îi prindeau, murdărirea lor etc, adică acțiuni umane, de batjocură și ridicol. Măștile acestea erau pur și simplu apariții de carnaval (în sensul actual, modern al cuvîntului). Ele nu erau legate, decât în foarte puține sate, de cetele de feciori, deci de sărbătorile de iarnă, și în toate cazurile se iveau numai la sfîrșitul acestora, ceea ce nu poate fi lipsit de semnificație. De regulă ele erau legate însă de lăsatul postului de Paști, cum găsim o mărturie clară din 1910, publicată în revista locală „Țara Oltului” 175, la rubrica: „Glosar, cuvinte și expresiuni dialectale”. 176 „Bîrduhoasă = mască, adică om mascat. Se fac ficiorii bîrduhoase în duminica lăsatului de brînză, maseîndu-se și punîndu-și la brîu 2—3 clopote, își iau în mîină cîte un bici și umblă pocnind prin ulițele satului, să sperie copiii, să nu mînce de dulce și să «bată» pe oamenii pe care-i întîlnesc pe stradă, să fie sănătoși. Copiii, cum se iese din biserică, se adună grupe de grupe pe la răspîntiile ulițelor să «zgîndere» bîrduhoasele și strigă în cor: Bîrdu-”lisă, / \_\_C-un picior în coasă / Cu unu în rînză, / Cu unîTîn. brmM7/1Sria noTaupa” gunoi, / Unde ouă rațele, / Să-ți... scuipăm mustațele. — Și tot așa strigă pînă se ivește cîte una de-i împrăștie, ca să se adune din nou la altă răspîntie. E vai de pielea lor dacă~i ajunge bîrduhoasă”. Înregistrarea este din satul Cinoul-Mare, din dreapta Oltului, deci „de pe Ardeal”, dar Țara Oltului din imediată

TRAIAN HERSENE

•vecinătate n-a prezentat niciodată, în domeniul tradițiilor populare, deosebiri pronunțate. Descrierea raporturilor ou copiii este cit se poate de limpede: nu numai burduhoasele se luau după ei, ci și ei se luau și strigau după burduhoase, încă pe un ton și cu vorbe care erau fățiș batjocoritoare, lipsite de orice teamă și orice respect. Nu credem că ar fi îndrăznit să facă așa ceva vreun copil cu turca (mască ermetică, indescifrabilă) și nici n-am înregistrat ceva similar în legătură cu ea. Dimpotrivă, am văzut nu o dată copiii băgîndu-se sub pat sau fugind mîncînd pămîntul, fără să scoată nici un cuvînt, decât cel mult urlete de groază, în fața turciei care s-a luat după ei sau numai schița asemenea intenții. Noi înșine am trăit această spaimă în copilărie, cînd venea în satul nostru (Iași) borița din Netotu, cu toate că știam foarte precis cine eira borițașul, un om de ispravă și „în particular”, adică fără mască, foarte prietenos cu copiii. ^ Acestea sînt faptele. După convingerea noastră, ele nu pot fi lipsite de însemnătate: cele două categorii de măști (ne referim numai la cele cercetate de noi) erau profund diferite, nu numai prîjn. înfățișarea și acțiunile lor, dar și prin atitudinea oamenilor față de ele. Oricît ar fi fost de deosebită mentalitatea țărănească în/unele privințe de a noastră, ea nu era atît de îndepărtată ca să

dea dreptul de a confunda borița cu burduhoasele sau a le așeza aceeași categorie, cînd cei care le întrebuițau făceau o deosebire atît de mare între ele. Dacă ne orientăm după concepția poporană, e mai de vreme vorba de fenomene antagonice, construite /adică pe principii opuse: comic și dramatic, caraghios și solemn, fățiș și misterios, profan și sacru, de batjocură și de temut, zdrențăros și împodobit etc. Nimeni dintre săteni nu era capabil să dea vreo explicație rațională acestor deosebiri, dar prin aceasta ele nu sînt mai puțin evidente și mai puțin contradictorii. Noi sîntem convinși că faptul acesta trebuie avut în vedere cu toată seriozitatea în interpretarea istorică — prin reconstituirea trecutului — a acestor apariții mascate.

Ne mai rămîn numai credințele pe care le aveau locuitorii din Țara Oltului la data cercetării despre cetele de feciori și complexul de obiceiuri legate de ele. Aici este foarte puțin de spus. La cele mai multe întrebări cu privire la originea, înțelesul sau motivul acțiunilor întreprinse cu acel prilej, răspunsul era în general stereotip: „așa am apucat”, „e un obicei din bătrîni”, „se zice că așa e INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

151

bine”, „fiecare cu obiceiurile lui, avem și noi pe ale noastre”. Cele-^ alte răspunsuri păreau improvizate ad hoc sau vădit ticluite mai recent, în scopuri etiologice. Totuși urnele credințe pot fi importante. Așa sînt cele care susțineau, ca și în alte părți, că în noaptea de Grăciun se deschide cerul,

iar dobitoacele vorbesc (cu unele nesi- ( guranțe asupra datei: uneori în noaptea de Anul nou, alteori în noaptea de Bobotează). De reținut și credințele (de ex. la Voivodeni), după care răstimpul de 12 zile dintre Crăciun și Bobotează ar reprezenta lunile anului, prima zi de Crăciun avînd valoare dublă, fiind semnificativă, în cadrul prezicerii, atît pentru luna ianuarie, cît și pentru anul mtreg.(Tot așa sînt legendele privitoare la turcă, răspîndite și în alte părțiT^ÎM care aceasta era înfățișată în legătură cu ape mari (marea, potopul) și i se atribuia — alături de altele — și calitatea de pasăre (ceea ce se lega și cu smocurile de pene ou care era uneori împodobită).

Mai sînt unele credințe exprimate în colinde asupra cărora nu se poate trece ușor, pentru că cel puțin unele dintre ele par a fi: cheia interpretativă însăși a obiceiului.

În concepție creștină, Crăciunul reprezintă ziua în care Dumne-zeu-Tatăl a trimis pe pămînt pe Dumnezeu-Fiul: „Astăzi s-a născu cel fără de-nceput, cum au spus prorocii. Pe Fiul cu acel num\* Tatăl 1-a trimis în lume, să se nască și să crească, să ne mîntuiască4! (din colinda: Ce vedere minunată, din Bucium). Accentul cade pe mîntuire, dar mijlocul nu este lipsit de elemente țărănești: ca „săi ne mîntuiască", Firul trebuie să „se nască", apoi „să crească". Des-1 pre răstignirea (jertfa mîntuitoare) din doctrina evanghelică, nicil pomeneală. Mîntuirea este asigurată prin faptul că Dumnezeu se 1 naște și crește. Atît e de ajuns. Aceasta într-o colindă cvasicanonică. 1 De la ideea aceasta, în același timp bisericească și țărănească, I pînă la ideea că în ziua de Crăciun Dumnezeu pogoară pe pămînt 1 (pe scară de mătase), umblă cu colindătorii pe la casele oamenilor, 1 nu numai în chip de copil — cum îl înfățișau icoanele purtate mai 1 demult de preoți și dieci în aceeași zi,177 — dar el însuși „vîstră de \voinic", nu este prea departe. Desigur fenomenul este mult mai complex și s-ar putea să aibă, cum vom vedea, reminiscențe mult mai îndepărtate, dar faptul însuși este sigur: colindele cuprindeau credința că Dumnezeu umblă cu colindătorii și este cel mai mare și mai împodobit dintre ei. În forme de tranziție (pentru ipoteza noastră) se spune, ca la Avrig: „Noi umblăm și colindăm și pe

152  
MAN HERSENI

Domnul lăudăm; nu dormim în astă seară, tot ședem la priveghioară: așteptăm pe Domnul sfînt, ca să vie pe pămînt". În forme ceva mai dezvoltate (tot numai în ipoteza noastră) se spunea, ca la Săvăstreni: „Sculați, sculați, boieri mari, că vă vin colindători, noaptea pe la cîntători. Nu vă vin cu nici un rău, căci v-aduc un Dumnezău, un Dumnezău nou născut, în scutece învâscut".

Am spus că fiecare colindă se pretează la o interpretare mai largă; despre fiecare s-ar putea scrie cîteva pagini. Așa și aici, legătura între colindători, cîntători și „un Dumnezeu" adus, adică purtat — pentru că e mic — de feciori, ar merita o dezbatere mai amănunțită, ca și problema unui Dumnezeu în general, care cobora și umbla printre oameni. Amînăm discuția pentru o lucrare de ansamblu, oare-și propune să utilizeze toate materialele cunoscute pînă în prezent cu privire la sărbătorile din regiunea carpato-danubiană, pe care, evident, s-ar putea să fie nevoie s-o realizeze alții.

Se ajunge apoi la o formă și mai dezvoltată, ca la Cuciulata: „Că vin juni colindători, iar dintr-însii cine vine? Vine bunul Dumnezeu c-un veșmînt pînă-n pămînt.. ." Nu mai e vorba de un prunc în scutece, adus pe brațe, ci un Dumnezeu adult, splendid în-yeșmîntat, ne vine să zicem: ca turca de pe vremuri din același sat pcotită, cum am văzut, ca „cea mai frumoasă din Țara Oltului44), amestecat printre colindători, deci el însuși un colindător.

Se face apoi un pas mai departe, oa la Streza-Cîrțișoara: „Da te sec ală, tu, domn bun... că nu vine cine vine, că vin junii lui Crăciun, iar dintr-însii cine vine? Vine Domnul-Dumnezeu, frumos domn împodobit, cu veșmîntu-i mohorît.. ." (Subl. noastre). De astă dată se/petrece o transformare esențială chiar în sînul cetei: ea nu mai erja ea, așa cum se vedea, ci reprezenta altceva, pe junii lui Crăciun? e aveau între ei pe „Domnul Dumnezeu" (titlu acordat mai de •eme Tatălui decît Fiului &au, mai exact, lui Dumnezeu pur și

piu, netrinitat: Dominus Deus). Expresia aceasta poporană că u vine cine vine((, ci altcineva, pe care cel care vine numai îl truchipează, îi dă doar trup, îl înfățișează, este una din cele mai rofunde definiții ale măștii, ale reprezentației, ale teatrului în ge-ere și a tuturor formelor de simbolizare prin oameni.

În sfîrșit, se face pasul ultim și cel mai important, ca la Corbi: „Că nu vine cine-ți pare, dar vin junii satului; junii-s buni colindători, da sînt sfinții lui Crăciun, lui Crăciun celui bătrîn. Dar dintr'^ești cari-s mai mari? Este-un Domnul Dumnezeu mai frumos

INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE"

153

.\

împodobit, cu veșmînt înmohorît./. ." Jufrî devin! sfinți, sfinții lui Crăciun, și au nu numai printre %, ci mai matei peste ei — un fel de vătav — chiar pe Domnul Dumnezeu. Ceata devine suită, grupul însoțitor al unui Dumnezeu.

Ceea ce urmează nu mai poate surprinde pe nimeni: acest Dumnezeu țărănesc, în același timp turcă și vătav, cum o mai fi fost eîndva într-o credință, dacă nu este o creație pur originală, intra prin casele



oamenilor, sta la masă cu ei, le rezolva tot felul de treburi (în legătură cu turmele, cu câmpul, cu familia) și, firește, ridica și unele pretenții, trebuie să recunoaștem, destul de mici, mai ales daruri, ceea ce dovedea până la urmă multă omenie. În asemenea împrejurări este greu de stabilit dacă Dumnezeu imita turca sau pe vâtav, sau aceștia erau cei care imitau pe Dumnezeu în unele din acțiunile lor. Convingerea noastră este că apropierea s-a făcut din amândouă părțile deopotrivă, dramaturgia aparținând aceluiași creator:, o țărâtime plină de înțelepciune, dar neevoluată \cultural, oa să-și dea seama de caracterul fictiv al poziției pe care / a îmbrățișat-o.

/

Prin urmare, chiar pe teren creștin țărănesc, independent de / orice filiație istorică, exista credința, clar exprimată, că la Crăciun // Dumnezeu cobora pe pământ, se amesteca printre colindători și um- // bla pe la casele oamenilor, pentru a-i binecuvînta și a le face bine. j Simpla binecuvîntare, adică în fond cuvîntarea de bine, era considerată ca o binefacere, adică o facere de bine, nu numai exprimarea unei dorințe, ei o împlinire a celor dorite, prin puterea cu-\ vîntului, putere magică în sine, dar și putere divină, cînd era vorba | chiar de Dumnezeu. Înțelegem de ce, în mentalitatea țărănească arhaică, simpla amintire a numelui în colinde, într-un prilej de însemnătatea sărbătorilor de iarnă, cu atît mai mult înșirarea de acțiuni și lucruri fericite (sănătate, creștere, spor, belșug, nuntă, isprăvi de tot felul) erau ascultate de săteni ca o vrajă (incantație) menită să se realizeze. Probabil și sub înrîurirea pomenirii celor vii, nu numai a celor morți, în slujbele bisericești, dar și în sine numele, pronunțat într-o sărbătoare atît de importantă și excepțională (cînd se deschidea cerul, cobora Dumnezeu pe pământ și apăsarea cu colindătorii prin casele oamenilor) nu putea fi decît spre bine, pentru că atrăgea asupra celor indicați atenția divină și toiate binefacerile legate de acest fapt (Dumnezeu îi vedea, îi auzea, îi asculta, exact după cum se oereta în (rugăciuni: „vezi-ne, Doamne; auzi-ne, Doamne; ascultă-ne, Doamne”).

154

#### TRAIAN HERSENI

Acestea sînt aspectele mai importante ale cetelor de feciori din Țara Oltului, așa cum s-au desfășurat ele pînă în 1938, cînd le-am cercetat ultima oară. Ne referim la aspectele vii, din acea vreme, cu semnificații care erau încă prezente și deci cu puțința unor inter-eparte numai în ansamblu, în elementele și liniile lui esențiale, iere, fără îndoială cu mult folos, fiecare grupare omenească, fie-acțiune, fiecare expresie orală (mai ales colindele și urările), jLeoare credință, dar aceasta ar depăși cu mult cadrul lucrării de iță, o simplă monografie etnografică, restrînsă la un singur aspect: ■tele de feciori.

Urmează totuși o analiză istorică a materialului, privit și mai eparte numai în ansamblu, în elementele și liniile lui esențiale, ncît vom avea încă prilejul de a dezbate, în alt context, cel puțin cîteva din laturile psihosociale ale fenomenului, lăsate la o parte tocmai în acest scop.

În mare, analiza aspectelor psihosociologice ne-a dus la cîteva rezultate precise:

1. Cetele de feciori desfășurau obiceiurile care le reveneau cu ocazia sărbătorilor de iarnă în unire cu satul întreg, încît trebuie să le socotim ca un complex socio-etnografie care depășește cu mult aspectul de „asociație juvenilă”, fiind în realitate o treabă a comunității satești în totalitatea ei.

2. Rostul principal al cetelor de feciori era colindatul în noaptea săli ziua de Crăciun și asigurarea petrecerilor de sărbători, începînd cu | jocul pentru tineret și diferite „spectacole” tradiționale pentru „pțiblic”, terminînd cu mese îmbelșugate și chefuri care durau zile întregi, în care mai ales consumul de băuturi alcoolice atingea o

iptă remarcabilă, devenind o adevărată beție organizată.

3. Caracterul principal al colindelor, oare îngăduia îngrămădirea texte de proveniențe și înțelesuri foarte variate, era urarea, adică

►rința de fericire exprimată, direct sau indirect, prin cîntare, care b adresa oamenilor cu acel prilej de sărbătoare. Aspectul de în-

inare lui Dumnezeu cu ocazia nașterii sale exista, dar era trecut plan secundar. Nașterea însăși a Domnului era amintită aproape ■xclusiv pentru folosul pe care-1 puteau avea din aceasta oamenii.

4. Măștile cercetate de noi erau profund diferite: pe cînd mă-ăhălile sau burduhoiasele din perioada cercetărilor erau niște apariții de carnaval, grotești și caraghioase, tratate ca atare de tot satul, în frunte cu copiii — turca sau bor ița era o apariție singulară, mută, misterioasă, împodobită la extrem, cu o înfățișare complexă, compozită (cornută și pasăre), cu unele aspecte hazlii, dar în ge-

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

neral gravă și hieratică, indescifrabilă, temută și respectată. În ultimă instanță, o burduhoasă avea ceva de „comedian”, de bufon sau măscărici, pe cînd turca sau borița, care întruchipa nici mai I mult nici mai puțin decît „chipul diavolului”, deci o ființă supra- / naturală, opusă altei ființe supranaturale (Dumnezeu), era o apa- / riție dramatică, în toată puterea cuvîntului, cu un puternic accent/ tragic. Ea

nu putea fi decât tot o divinitate, desigur mai veche și deci/ pagină, în luptă cu o divinitate mai nouă, venită deodată cu răspîndirea creștinismului.

5. Credința fundamentală în care se desfășurau cetele de feciori era determinată de părerea că în noaptea de Crăciun se deschide cerul, Dumnezeu coboară pe pămînt, se amestecă printre colindători sau se așază în fruntea lor și umblă din casă în casă, pentru a binecuvînta, prin prezența și acțiunile sale, pe oameni, pentru a împlini cu generozitate toate cele dorite de ei sau urate de colindători și a asigura astfel întregii vieți o desfășurare fericită, adică sănătate, plinătate, durată, îmbelșugare, spor și noroc la toate.<sup>178</sup>

Vrînd nevrînd, analiza fenomenelor înregistrate de noi încă pe viu ne-a condus în mai multe rînduri la influența trecutului mai îndepărtat: legătura aceasta este inevitabilă, pentru că cetele de feciori nu erau un fenomen recent, ele au o istorie și o răspîndire foai<sup>te</sup> întinse, încît acestea pot lămuri unele aspecte mult mai bine decât datele tîrzii, ale unor perioade de disoluție, păstrate doar insular, ca în zona Făgărașului, în țara noastră. Este ceea ce ne rămîne să examinăm.

#### NOTE BIBLIOGRAFICE

141 Vezi lucrările lui Romul Vuia citate la notele anterioare.

142 R. Vuia, *Legenda lui Dragoș* (în „Anuarul Institutului de Istorie națională”, I, Cluj, 1922, p. 300—309).

143 Vezi mai ales *Tratatul de vînătoare al lui Arrian* (sec. II după Chr.)

— (trad. Șt. Bezdechi, în rev. „Carpații”, nr. 11, 1938, p. 334—340). „în țara Myscho (Moesia), în a geșilor, la sciți și în Illiria... cerbul se urmărește călare cu cai scitici și ilirici... (calul) rezistă atîta pînă cerbul obosește.

— Obosindu-se, cu suflarea tăiată, se oprește ne mai avînd încotro. Atunci, dacă vrei, poți să-1 lovești cu lancea de aproape, căci el stă ca împietrit, sau poți să-1 prinzi de viu, aruncîndu-i lațul în jurul gîtului” (p. 338). Compară textul acesta cu povestirea din Grigore Ureche (*Letopisețul țării Moldovei*. Ediție îngrijită, studiu introductiv, indice și glosar de P. P. Panaitescu, București, 1955): „... Umblînd păstorii de la Ardeal ce se cheamă Maramoroș, în munți cu dobitoacele, au dat de o hiară ce se cheamă bour și după multă

156

#### TRAIAN HERSENÎ

goană ce au gonit-o prin i munți cu dulăi, o au scos la șesul apei Moldovei. Acoalea fiind și hiara obosiiisită au ucis-o la locul unde se cheamă acum Bourenii, dacă s-au discălicat ; sat.” (p. 60). Reproducem textele acestea și pentru înțelegerea multora din „C3„colindele vînătorești” în care e vorba de a prinde vînatul „viu și nevătămat lat”. Nu este o simplă laudă, ci ecoul unui vechi sistem de vînătoare al părmîntului nostru.

144 Vînătorea este o îi îndeletnicire veche pe pămîntul țării noastre, păs-trîndu-și importanța econoi&.omică pînă de curînd. în regiunea studiată de noi, clasa stăpînitoare era preis'eocupată foarte de-aproape de „pieile de animale sălbatică”, încît supușii dăcadeau o adevărată dijmă de acest gen. Vezi D. Pro-dan (red.), *Urbariile Țării l Făgărașului*, voi. I, 1601—1650, București, Ed. Acad, R.S.R., 1970, p. 8 etc.

145 Cf. V. Stanciu, op. o cit.

146 Cf. Silvio D'Amico, „5o, *Storia del Teatro drammatico*, ed. II, Milano, voi. I, 1953 (cu indicații bitliiibliografice prețioase).

147 Silvio D'Amico, op. o. cit., p. 5. „Le secret du masque: on devient ce qu'on montre” — scrie J.-L.J.L. Bedouin, op. cit., p. 17.

148 Vezi și M. Maget, *O Guide d'etude directe des comportements culturels*, Paris, 1962. Pentru Româniânia: T. Herseni (red.), *Industrializare și urbanizare: Cercetări de psihosci sociologie concretă la Boldești*, Ed. Acad. R.S.R., 1970, p. 60 și urm.: *Obiceiuri și credințe*, de Septimiu Chelcea.

149 Pentru aspectul aceesta dublu al vieții sociale: sancțiuni premiale și sancțiuni penale, vezi M. . Ralea și T. Herseni, *Sociologia succesului*, București, Ed. Științifică, 1962.

150 Uneori satira și umotnorul (ca în cazul probabil al strigăturilor) au avut scopuri magice, de apărare, mai ales față de deochi, dar aspectul acesta este astăzi complet dispărut. Vezi W. G. Sumner, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, 1906, p. 511 și urm. Cartea aceasta ne-a fost de cel mai mare folos pentru cercetările noastre socio-etnografice.

151 Cf. Ștefan Meteș, *VI Viața bisericească a Românilor din Țara Oltului*, 1930 și I: *Trecutul Țării Oltului*, II: *Trecutul satului Drăguș* (în colecția: *Drăguș, un sat din Țara Oltului*), București, 1945. Cf. și *Vaier Literat*, Din Țara Oltului, Brașov, 1938 și V. V. Haneș, *Din Țara Oltului: însemnări etnografice și lingvistice*, București, 1921.

152 yezi pentru dezvoltarea economică a regiunii: Ștefan Meteș, *Situația economică a Românilor*

dinm Țara Oltului, Cluj, 1934 și Al. Bărbat, Dezvoltarea și structura economică a Țăvării Oltului, Cluj, 1938.

153 Vezi D. Prodan, Boieii și vecini în Țara Făgărașului, în sec. XVI—XVII (extras din „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj”, tom. VI, 1963).

154 Pentru că nici subștratul economic și social n-a dispărut de tot, vezi Traian Herseni, Clubul Hi Husarilor (în „Arhiva pentru știință și reforma socială”, XII, 3—4, 1935, p.p. 437—461); Vasile V. Caramelia, Compoșoratele de foști iobagi din Țara Oltului, Craiova, 1944; Idem, Tipuri de compoșor-sorale ale foștilor boieri și grăniceri din Țara Oltului, Cîmpulung Muscel, 1945.<sup>^</sup>

155 Cf. Dan Simonescu, a, Literatura românească de ceremonial, București, 1939.

156 Vezi Fr. Engels, Originea familiei, a proprietății private și a statului, ed. II, București, 1948. INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

157

157 Fustei de Coulanges, La cite antique, ed. XIV, Paris, 1893; G. Glotz, La cite grecque, Paris, 1928; dar mai ales J. Declareuil, Rome et Vorganisa-tion du droit, Paris, 1924.

158 La fel ca organizațiile juvenile de pe întreaga suprafață a pământului (vezi Pola Falietti-Villafalletto, Asociazioni giovanilli..., cit. supra) și cu cetele de călușari de la noi: „Călușarii sînt de regulă tineri necăsătoriți, înainte vreme, aceasta era și una dintre condiții” (C. C. Ghenea, op. cit., p. 235),

159 Vezi o prezentare a problemei în Traian Herseni, Realitatea socială: încercare de ontologie regională, București, 1935, p. 18, 44, 63 (tot acolo bibliografia problemei). Cf. și C. Rădulescu-Motru, Curs de psihologie, ed. II, București, 1929.

160 Cf. Etienne Rabaud, Essai sur les societates animales (în Les origines de la societate, Centre International de Synthese, Paris, 1930, p. 1—15).

161 Ne referim la formele primitive, originare, în special la hoardă (vezi Engels, Originea familiei..., p. 16).

162 Cf. W. H. R. Rivers, Social Organization, ed. III, London, 1933. Vezi și R. Maunier, Essai sur les groupements sociaux, Paris, 1929 — și D. Guști, La Science de la realitate sociale, Paris, 1941.

163 Cf. și N. Argintescu, Contribuții la problema gustului popular (în „Arhiva pentru știință și reforma socială”, X, 1—4, 1932, p. 428—442).

164 Al. Bărbat, op. cit., și același, Structura economică a satului (în colecția Drăguș, un sat din Țara Oltului), București, 1944. Fenomenul apare și în limbă, vezi Ștefan Pasca, Nume de persoane și nume de animale în Țara Oltului, București, 1936. Cf. și Anton Golopenția, Gradul de modernizare al regiunilor rurale ale României (în rev. „Sociologie românească”, IV, 4—6, 1939, p. 208—217); A. Negrea, Procesul de emigrare a drăgușenilor în America („Arhiva pentru știință și reforma socială”, XI, 1—4, 1933, p. 94—130); T. Herseni (red.), Industrializare și urbanizare: Cercetări de psihosociologie concretă la Boldești, Ed. Acad. R.S.R., 1970.

165 Am folosit mai ales: At. Marian Marienescu, Colinde, Pesta, 1859; T. Daul, Colinde și cîntece populare, Arad, 1890; A. Bîrseanu, Cincizeci de colinde, Brașov, 1890; P. Hedcou, Poezia populară din Bihor, Beiuș, 1912; Alexiu Viciu, Colinde din Ardeal, București, 1914; G. Bibicescu, Poezii populare din Transilvania, București, 1893; G. Dem. Teodorescu, Poezii populare române, București, 1885; Gr. Tocilescu, Materialuri folclorice, I, București, 1900; B. Bartok, Cîntece populare românești București, 1913; N. Păsculescu-Literatură populară, București, 1910; P. Băncilă, Colindele Crăciunului și ale Paștilor, Sibiu, 1875 (prelucrate și „teatralizate”); I. G. Sbiera, Colinde, cîntece de stea și urări de nunți, Cernăuți, 1888; G. Alexici, Texte de literatură populară română, Budapesta, 1899; Sabin Drăgoi, 303 colinde, Craiova, 1925; G. Breazu, Colinde, București, 1938; G. Cucu, 200 colinde populare, București, 1936; Vasile Bologa, Colinde populare din Ardeal, Sibiu, 1937; N. I. Du-mitrașcu și Valeriu Crișan, Steaua de la Răsărit: cîntări de stea și colinde, Sibiu, 1930; Const. Ionescu, Colinde, Sibiu, 1944 etc. Vezi în întregime „Anuarul Arhivei de Folclor”.

166 Cf. Al. Rosetti, op. cit., p. 3.

167 Vezi Andrei Oțetea (red.), Istoria poporului român, București, Ed. Șt. 1970, p. 97—98, etc.

158

TRAIAN HERSENI

168 yezi v pârvan, Contribuții epigrafice la istoria creștinismului dacoromân, București, 1911 — și Emil Condurachi, Vasile Pârvan (1882—1927)r București, 1957, p. 16 și urm.

169 CI Vaier Literat, „Vizite” calvinești la preoții români din Țara Făgărașului (în „Anuarul Institutului de istorie națională din Cluj”, VI, 1939, p. 583—619); Ștefan Meteș, Viața bisericească a românilor din Țara Oltului, 1930; N. Iorga, Sate și preoți din Ardeal, București, 1902; Ștefan Meteș, Istoria bisericii și vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria, ed. 2, Sibiu,

1935\*.

170 Vezi N. Cartoian, op. cit. Uneori aceste dezvoltări se îndepărtează atât de mult de izvorul presupus, încât sorgintea însăși devine discutabilă. Noi ne îndoiim, de pildă, de afirmația lui Sim. Fl. Marian, admisă fără control de mulți cercetători de după el, că „izvorul legendei Căutarea Domnului nostru Isus Christos este Visul Maicii Domnului”, chiar cu precizarea că „în combinație cu alte elemente cu totul străine Visului”. (Vezi Marian, *Legendele Maicii Domnului*, București, 1904, p. 298). Cu atât mai puțin își are „Miorița” izvorul în legenda despre „Căutarea Domnului nostru Isus Christos” (p. 293). Cercetătorii Mioriței n-au acceptat această ipoteză. Vezi mai ales D. Caracostea, *Miorița în Moldova*, București, 1916 și *Miorița în Oltenia și Muntenia* (extras din „Convorbiri literare”, 1921). Pentru problema Mioriței în ansamblul ei, vezi Adrian Fochi, *Miorița: Tipologie, circulație, geneză, texte*, Ed. Acad. R.S.R., 1964. Vezi și Mircea Eliade, *L'agnelle voyante*, în *De Zalmoxis à Gengis Khan*, 1970, care este în general de acord cu punctul de vedere al lui H. H. Stahl, din *Filosofarea despre filosofia poporului român („Sociologie românească”, III, 1938)* și mai ales cu al lui Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Geneve, 1946.

171 Amintim numai dezgroparea „strigoilor” pentru incinerare, spovedania la brad, împărțășania cu muguri, practicile magice de tot felul etc.

172 Cf. Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art. and Customs*, 2 voi., London, 1871 — pentru însemnătatea acestor materiale în aparență mărunte. Vezi și trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 voi., Paris, 1876. Lucrarea este importantă și pentru răspîndirea temei din legenda Meșterului Manole pe o foarte mare suprafață a pământului. Vezi și Ion Taloș, *Meșterul Manole: Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, București, 1973.

173 Vezi texte foarte elocvente în Odette Aslan, *L'art du théâtre*, Paris, 1963.

174 Vezi Jean-Louis Bedouin, *Les masques*, ed. 2, Paris, 1967. Vezi și J. Gregor, *Die Masken der Erde*, Miinchen, 1936; K. MacGowan and H. Rosse, *Masks and Demons*, London, 1924; O. L. Riley, *Masks and Magic*, New York, 1953; Leo Frobenius, *Masken und Geheimbunde Afrikas*, Hale, 1898. La noi: Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, 1970, în care au fost utilizate și unele materiale din lucrarea de față, consultată în manuscris.

175 Făgăraș, an. IV, nr. 4, p. 6.

176 Semnează: Ioan Verescu-Brebenel.

177 Vezi Nae Popescu, op. cit. Paul de Alep, care a călătorit în anii 1650—1669 prin țările noastre, notează: „E de observat, că în această țară (Românească) se obișnuiește în seara spre Nașterea lui Christ, ca toți preoții din diferite ținuturi, însoțiți de sărmani, de citeți și de coriști să se adune în bande, purtând icoane și să umble prin poartă toată noaptea, vizitînd casele boierilor și dorindu-le bucurie în ziua de sărbătoare... Astfel ei umblă

#### INTERPRETĂRI PSIHOSOCIOLOGICE

159

toată noaptea, cîntînd Nașterea lui Christ. Fiecare om sărută icoana și le dă cîte ceva; și abia ieșau unii, iată că alții le urmas și așa de la înserare pînă la crăpatul zilei. Tot asemenea făceau lăutarii..., toboșarii, flautii și fluierașii, colindînd în bande toată noaptea dinspre Naștere și în noaptea următoare, cu lanterne, pe la casele boierilor celor mari...” (publ. de B. P. Hasdeu în „Arhiva istorică a României”, Tom. I, partea II, București, 1865, p. 89).

178 Vezi și Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, București, 1940; Ion I. Ioniță, *Dealul Mohului: Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, București, 1943; Ernest Bernea, *Nunta în Țara Oltului: Încercare de sociologie românească*, în *Studii de Folclor și Literatură*, culegere de studii, EPL, București, 1967, p. 51—136; Cornel Irimie, *Portul popular din Țara Oltului*, 3 voi., București, 1956, 1957, 1958 — lucrări care întregesc cartea noastră, prin studiul unor aspecte de viață socială, învecinate sau interferențe cu ale cetelor de feciori.

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

##### CAPITOLUL IV

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

Nu ne vom pierde nici de astă dată în detalii, orieît ar fi ele de atrăgătoare și prestigioase prin desfășurările posibile de erudiție și spirit de finețe, pentru că vrem să prindem fenomenul global, clădirea, nu materialele de construcție, pămîntul, nu copacii componenți.

Prima operație de făcut este examinarea treptelor diferite de dezvoltare istorică pe care se aflau cetele de feciori chiar sub ochii noștri. Am schițat problema în cap. I, cu prilejul analizei unor lucrări mai vechi despre cetele de feciori din Țara Oltului (Pitiș, Burada, Amadeus) sau a considerațiilor lui Ion Mușlea în legătură cu aceeași problemă, cuprinzînd întreg Ardealul. Aici nu mai facem decît cîteva precizări.

Cetele de feciori din Țara Oltului — așa cum le-am înregistrat până în 1938 — prezintă trei trepte diferite de dezvoltare: o treaptă arhaică, bine păstrată, în care elementul tradițional predomină; o treaptă de tranziție spre forme mai noi, în care tendința de inovație apare și este tot mai accentuată și, în sfârșit, o treaptă de di-soluție, de părăsire a formelor vechi și, în același timp, de adoptare a unor forme aproape complet noi.

Treapta cea mai veche, pe care o putem reconstitui pe baza materialului documentar existent (Cantemir, Sulzer, apoi Pitiș, Burada, Pamfile etc), precum și a propriilor noastre investigații, arată o ceată organizatoric mult mai simplă: o grupare de flăcăi în frunte

161

Hi^nr vltflvj rarp îrt gpr>eral însoțește o mască fbrezaia. turca). \_ singura sau mai multe. în Ardeal, unde obiceiul acesta s-a păstrat tnâ bine și s-a dezvoltat considerabil ca articulație și organizare, masca, indiferent de nume, era una singură și cu aceeași înfățișare i 'V l A tii d ă ]11t

g \$ \$  
ei pp^Vrpnfta lui, Sulzer. Avem temeiuri să credem că j^p]p1a.1tf> (pe care le socotim de carnaval) sînt alipite mai tîrziu de t feciori în mod întîmplător s1 ^1fmiâi (ie iittp]p din elp, locul lor firesc, pa c

latele etnografic

mparative d

txeaga—Europă,

Qele de la noi, c.hinr ^i^ r^iini^n Fngnrm(iu1ni\ fiind mni nlpn ohîcciu.-^nle de lăsatul postului pasoa1.179,\*D-acă ipoteza noastră este întemeiată, atunci putem afirma două lucruri: jjpgnra maspa lpgată dp cetele de feciori este turca sau borița, — aceasta, la rîndul pi +re-jmie sa fi fost figui^\_cîentrală^conducătoare a cetelor, care nu erau decît o suită a ei, avînd im șef (vqț.gvul) doar pentru buna desfășurare a lucrurilor (mai mult sub aspect lumesc, decît hieratic).

( Yătavul a fost totdeauna un

ql feciorilordin ceată,

asupra cărora a dispus cu puteri depline^jjpr -n-a~fost mai mare peste horită, care făcea ce voia și proceda cum o tăia .netiind subordonata nici satului și nici cei puțirTbiseijgii. Este aici o relație socială foarte precisă: vătavul este, lară îndoială, un șef, dar un șef perfect determinat: un om în carne și oase, un fecior din sat, identificat, ca toți oamenii, printr-un nume, o vîrstă, o familie, adică un statut social bine delimitat; vătavul a avut o putere mare, caracterizată uneori ca „despotică" sau „dictatorială", dar o putere conferită lui de către colectivitate, pe temeiul și numai în limitele unei datini, păstrînd răspunderi certe față de cetași, față de - sat, față de autorități. El reprezenta o sarcină de grad mai înalt — ca și primarul comunal sau alți conducători ai satului. Atît. Nimic excepțional, nimic ciudat, nimic indescifrabil. Vătavul era un om investit cu anumite puteri, dar tot atît de mult încheștat de obligații care constituiau chiar obiectul unor paragrafe speciale din actele de constituire și funcționare a cetelor moderne. Cînd greșea, el era sancționat cu un cvantum dublu de pedeapsă, ttecit ceilalți. Pe ta- "<rîm Teligios, ar LrebUi Să spunem ca vatavnl era un șei omenesc, cu funcții ceremoniale asemenea unui preot, dar nimic mai mult. Turca sau borița, care trebuie să fi fost cîndva în toate satele cu cete de feciori, așa cum arată nu numai mărturiile mai vechi citate, dar și amintirile relativ recente ale satelor cercetate de noi, este cu totul altceva decît vătavul. Firește, stricto sensu, și ea este un produs al satului, și nu e decît un element component al unui obicei; dar în credințele și ochii sătenilor, tocmai în cadrul datinei,

— Forme străvechi de cultură poporană românească

162

TRAIAN HERSENT

turca era o apariție misterioasă, indescifrabilă, după nume, ca și după înfățișare; neînțeleasă după acțiuni și incalculabilă, o făptură din altă lume, de alt ordin: o ființă supranaturală, o ființă miraculoasă. Multă vreme ne-am bătut capul și mult timp am irosit cău-tînd, după exemplul altora, să stabilim, folosind toate căile imaginabile, ce vîetate reprezintă turca: e cerb sau taur, e bour sau bou-riță (boriță), cerboaică sau capră, barză sau gheonoaie, lup, cal sau altceva? Soluția la oare am ajuns este cît se poate de simplă și de sigură: ea nu e nimic din toate acestea sau, dacă vreți, e din toate cîte ceva, în plus iepure, cocoș, păun etc. — adică, limpede :jga nu. aparține regnului zoologic și cu atît mai puțin celui antropologic, j-^n^ipi^^i mitologic, alături de mama pădurii, balaiuri, zîme, pitici, zmei, căpcăuni, alături de zei. nimfeT satiri, centauri, sfincși, silenii, goijjunu, uuibcii urc. umenirea nu a putut închipui o ființă cu totul străină du ceċa. ce vede în realitatea înconjurătoare, dar a putut combina la nesfîrșit, potrivit realității, tot felul de elemente izolate arbitrar din natură, construind ființe imaginare, în mituri și basme, iar la nevoie, le-a întruchipat într-o mască simplă sau compozită, cum este și turca sau borița care ne preocupă. Măștile acestea, folosind nu numai un mod de expresie, ci și de gîndire, aflat

în colinde, nu sînt ceea ce sînt, ci... ceea ce imaginația și credința face din ele. Deci aceeași mască poate fi considerată, după complexul etnografic în care se încadrează, fie ca zeu, ca demon, ca sfînt, ca erou, fie ca o simplă mască teatrală, complet desacralizată, laicizată, menită doar să distreze spectatorii. Turca sau borița atre în cadrul cetei o situație cu totul specială. Organic ea nu făcea parte din ceiaită. Spre zilele noastre, se putea foarte bine imagina o ceată fără ea, chiar și dacă n-ar fi existat numeroase sate în care a dispărut, iar cetele au dăinuit mai departe. Ceata fără vătav și-ar fi pierdut nivelul organizatoric, ar fi devenit o simplă grămadă, masă nearticulată, s-ar fi dezarticulat. Ceata fără gazda ar fi devenit o asociație de tipul împrăștiațafără ggdiu, fără gospodărie comună, și-ar fi pierdut caracterul de comunitate. aFTi devenit altceva. Ceata fără lăutari ar fi rămas o asociație de colindători, dar ar fi pierdut jocurile, veselile, ar fi fost sărăcită de o bună parte din ceremonialul ei, ar fi fost scurtată și trunchiată pînă la nivelul cetelor de copii. Ceata fără turcă, cel puțin în aparență, se menținea și se dezvoltă perfect: nu se pierdea ceva esențial, doar un cîmp de atracție, mai precis unul de senzație. Cel puțin așa s-au petrecut lucrurile în 1938, chiar sub ochii noștri. A fost totdeauna așa? Probabil că nu. Dar ca să obținem un răspuns pleu-

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

L63

zibil trebuie să vedem cît mai exact cu putință care era situația turcei în raport cu ceata.

Lăsînd la o parte faza de pregătire, în fond nesemnificativă, cînd apărea în lume turca dădea net impresia că era de capul ei, o ființă independentă, neîncadrată social-uman, pentru că își desfășura toate acțiunile deosebit de ale cetei: avea umbletul ei, figurile, jocul, melodia ei, pînă și banii și-i scotea singură, fără să dea socoteală de ei nimănui. Noi înșine am avut din pricina aceasta oarecare îndoieli cu privire la raporturile istorice ale turcei cu ceata, dacă sînt într-adevăr originare, structurale, sau sînt rezultatul unui simplu sincretism, ori contaminări tîrzii. În stadiul actual al cercetărilor de teren este greu să ne pronunțăm.

Așadar, turca umbla cu ceata, dar dădea impresia unei apariții venite din afară, exterioară ei, complet liberă față de ea; și totuși erau momente (momente ceremoniale) în care ceata se dădea la o parte în fața ei și-i ceda complet scena, devenind o simplă spectatoare sau figurantă (jocul din casă în timpul colindatului, jocul cel mare al turcei în mijlocul satului etc). În aceste împrejurări ea devenea o figură centrală și domina cu desăvîrșire obiceiul. Presupunînd că între ceată și turcă — așa cum înclinăm să credem — era totuși o legătură structurală, de ordin genetic, faptele acestea nu pot avea decît o explicație: turca sau borița era o ființă mitologică sau teologică (evident creștină), pe care ceata o invoca și o însoțea, dar care umbla de capul ei — ca „o nebună”, spuneau sătenii — ființă care apărea și dispărea după voia ei, se manifesta după placul ei, care se înfățișa și se comporta cu totul altfel decît toate celelalte ființe, pentru că „de aia-i turcă”, adică o prezență miraculoasă, de esență supranaturală. Dacă ne orientăm strict după colinde, borița s-a născut din nevoia de concret a minții omenești — nu neapărat primitivă, ci și țărănească, chiar universal-umană — de a da trup saai înfățișare materială unei idei abstracte sau imaginare: venirea divinității printre oameni. Ca atare, turaa sau borița s-a putut forma chiar pe teren creștin, ca o interpretare sau înscenare țărănească a învățăturii bisericești. Am văzut, analizînd colindele, că acestea cuprind toate fazele necesare pentru a realiza acest lucru: de la simpla idee a nașterii, deci a întrupării lui Dumnezeu, se ajunge la indicarea precisă a prezenței acestuia chiar între colindători sau în fruntea lor, ca mîi mare printre ei (nu neapărat în sens de șef, ci de personaj mai important). Ideea aceasta, izvorîată direct din creștinism (nașterea lui Christos, întruparea lui Dumnezeu, deci venirea aces-

164

#### TRAIAN HERSENÎ

tuia pe pămînt) a putut foarte bine să ducă la nevoia de a reprezenta printr-un personaj mascat, acest fenomen în cadrul sărbătorilor de iarnă, la fel cum se reprezenta pentru cei mici, dar cîndva și pentru cei mari, Moș Crăciun (sau în zilele noastre Moș Gerilă), alături de pom, cu același prilej sau în alte împrejurări: Sf. Neculae. Patimile etc. Un lucru ni se pare sigur: masca aceasta nu a fost creată anume pentru această reprezentare, pentru că ea nu corespunde nici pe departe (mască zoomorfă, nu antropomorfă fiind) cu felul în care îl închipuiesc creștinii pe Dumnezeu (mîi repede un Moș voinic și isteț, cum ni-1 arată nenumăratele povestiri despre vremea cînd umbla singur sau cu sf. Patru pe pămînt)<sup>180</sup>; — ea cel mult a fost împrumutată sau moștenită de la altă credință, întrucîtva asemănătoare, cel puțin prin părerea că divinitatea, în anumite condiții rituale sau împrejurări sărbătorești, apare în carne și oase sub forma unei măști oarecare printre oameni. În această credință, nu în creștinism, masca a avut înfățișarea aproximativă a turcei sau a boriței, eventual, ceea ce este mult mai probabil, a reprezentat ceremonial o ființă supranaturală. Numai așa se poate înțelege conflictul acesta bizar dintre biserică și țărănimea credincioasă, în care preoțimea luptă și condamnă, ca pe „chipul diavolului”, turca, iar satul o păstrează veacuri de-a rîndul, convins fiind de contrarul. Firește, este o simplă ipoteză, dar în domeniul acesta, îndată ce depășim marginile stricte ale faptelor, ne găsim

în mod inevitabil pe plan ipotetic.

Tot ca un caracter vechi al cetei, alături de o organizație simplă și de turcă, trebuie să socotim, după amintirile certe ale oamenilor, traiul în comun la gazdă al feciorilor în răstimpul sărbătorilor de T

rm mimiflț. mîncarea și petrecerile, dar\_și\_

^pj^tg

ș

\*cIormituP(un fel de încazarmare pe o durată scurtă).

Treapta mîi nouă de dezvoltare a cetelor indica tendințe de transformare spre forme orășenești, nu o simplă dezvoltare intrinsecă, evoluție care, după cum am arătat, se datorește în primul rînd proceselor moderne de industrializare și urbanizare. Obiceiurile vechi, tradiționale, apar oamenilor de cultură raționalistă și uneori științifică ca învechite și obscurantiste<sup>181</sup>. De aici încercarea autorităților administrative, bisericești și școlare, de a „ridica masele la o cultură superioară”, de a le sili sau convinge să-și părăsească datinile, să apuce calea „civilizației”, ceea ce însemna atunci mai ales „culturalizare” în sens de „orășeniz&re”. Încercările acestea, manifestate în decursul jumătății a doua a veacului al XIX-lea, n-au găsit însă un răsunset corespunzător în masele țărănești, abia elibe-

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

165

rate de iobăgie, ancorate încă ideologic în formele vechi de viață spirituală. De aceea n-a rezultat, — cum se aștepta intelectualitatea progresistă, de nuanță iluministă, — o revoluție în cultura satelor, ci o simplă grefare de forme noi pe formele vechi. Cetele de feciori au adoptat doar formal „statutele model” ce li s-au propus; în realitate, în loc să se organizeze după ele, și-au introdus, încetul cu încetul, propria lor organizație și propriile lor reguli de viață, de dată străveche, în „pravili”, „contracte” stau „porunci”. Totuși, unele din aceste încercări au avut rezultate mai profunde, cel puțin în unele sate, încît cetele de feciori au suferit și modificări de fond. Trebuie să socotim printre acestea: durata cetelor sau numai a vă-tavului pe întreg anul (primăria feciorilor, primarul feciorilor), regulamentele scrise, organizarea mai dezvoltată, în sensul unor ierarhii complicate, părăsirea turcei, părăsirea dormitului la gazdă, unele restricții la băutură etc.

Epoca modernă nu acționează însă asupra satelor numai prin înrîurirea culturii orășenești, ci și direct, prin pătrunderea acesteia în modul de viață al țărănimii. De astă dată, rezultatul mai timpuriu sau mai înrîziat este, în chip inevitabil, deschiderea satului spre forme noi de cultură, spre părăsirea culturii tradiționale, devenită necorespunzătoare, învechită, din cauze lăuntrice, structurale. S-a ajuns astfel la treapta a treia și cea mai nouă, în care satele părăsesc, unul după altul, cetele de feciori și le înlocuiesc cu societăți culturale sui generis. În locul vătavilor apar președinții, în locul gazdelor, casele sau căminele culturale, în locul „poruncilor”, statute în regulă, în locul unor cete ocazionale, societăți durabile, care funcționează tot timpul, iar în locul spectacolelor tradiționale apar reprezentațiile teatrale, conurile, orchestrele, echipele de dansuri. Sînt transformări de structură menite să schimbe, mai curînd sau mai tîrziu, fața satelor. Procesul acesta nu intră însă în preocupările noastre; el cere cercetări speciale, mai ales cu privire la transformările care se petrec în cadrul revoluției culturale din perioada socialistă a țării noastre.<sup>182</sup>

Pînă aici am putut reconstitui unele etape istorice pe baza materialului propriu; de aici încolo, urmînd să căutăm etape și origini mai îndepărtate, evoluții din răstimpuri pentru care nu avem date suficiente, va trebui să ne sprijinim, pe lîngă cercetările de la noi, pe ceea ce s-a făcut în alte părți și pe documentele similare ale altor popoare, în special ale celor din aria noastră de civilizație, nouă și veche, ceea ce înseamnă sud-estul european.

166

TRAIAN HERSENI

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

167

Ar fi foarte util să stabilim în chip precis asemănările și deosebiriile dintre obiceiurile noastre și cele slave, dar lucrarea aceasta nu este încă posibilă: ne lipsesc cercetările de teren, culegeri sistematice și complete, pe probleme, privind țara noastră, ca și atlasul etnografic al R. S. România, singurul care ar asigura în această materie rezultate științifice serioase.<sup>183</sup> Din comparația sumară a materialului nostru cu materialele similare slave<sup>84</sup> reies numeroase asemănări, mai ales cu slavii din sud, dar și numeroase deosebiri. Despere semnificația posibilă a acestor asemănări și deosebiri am tratat în capitolul I. Aici adăugăm numai ipoteza că asemănările dintre români și slavii de sud, avînd un substrat comun sau influențe reciproce de lungă durată, rae îndreptățesc să folosim cu precădere, în afară de materialele și interpretările românești, pe cele slave, cel puțin pentru perioadele istorice științific accesibile. Pentru perioadele mai vechi vom recurge mai ales la materialele privitoare la înaintașii noștri băștinași, geto-dacii, precum și la civilizațiile care au exercitat din cele mai vechi timpuri o influență constantă, pe mare și pe uscat, asupra spațiului carpato-dunărean: civilizația tracă și elenă, civilizația elenistică, civilizația romană și civilizația mai veche egeeană (cretano-micenană), etc. Numai atunci cînd nu vom

putea explica fenomenele noiastre prin raportarea la spațiul sud-est european, vom recurge la comparații cu nordul și vestul european, cu Mediterana italică și eventual cu civilizațiile din Asia Anterioară.

De astă dată vom separa ce este vechi de ce este nou, pentru a nu pierde timpul cu probleme care sînt perfect solubile și pe baza condițiilor din istoria modernă sau contemporană.

Din analizele de pînă acum am tras și unele concluzii cu privire la originea și vechimea fenomenelor etnografice și folclorice legate de cetele de feciori. Aplicăm acum un criteriu nou: pe de o parte deosebirea dintre profan și religios, pe de altă parte deosebirea dintre ceea ce este creștin și necreștin în aspectele de ordin magico-re-ligios. În acest scop va trebui să examinăm încă o dată materialul nostru după noul criteriu, păstrîndu-ne însă tot numai pe liniile mari ale problemei, singurele care ne pot duce la un liman. Altfel ne pierdem în măruntșuri și scăpăm din vedere totalul.

Nu mai începem însă cu oamenii așa cum apar ei în cercetările noastre, deoarece nu ne pot fi de mare folos pentru înțelegerea oamenilor de altădată, decît în cazul în care am presupune că nu s-a ivit nici o schimbare mai importantă în structura economico-socială și viziunea social-culturală de atunci pînă în prezent, ceea ce trebuie

să eliminăm chiar de la început. Vom analiza mai întîi elementele care prin însăși natura lor, cuprind indicații limpezi la ceea ce ne interesează laouim, anume colindele. Abia ghidîndu-ne după datele rezultate din analiza acestora, vom putea trece la examinarea istorică ia practicilor, credințelor și măștilor. Firește, vom proceda cît se poate de prudent și vom păstra totul sub semnul întrebării: ipoteze de lucru pentru cercetări viitoare.

Am precizat că, din 392 de colinde bine păstrate și înregistrate ca atare, 268 sînt religioase, iar 124 profane. Împărțirea aceasta din punct de vedere lSItOrlcfnu mai este valabilă, pentru că o parte din — ^■qrrTa'ele care ni se par azi prolane, au putut ti altădată, \_în \_jglă concepție sau în alt cult, religioase sau magico-religioase. Pe de ^ÎTă parte, nu ne putem mărgini la analiza globala (pe temele generale) ia colindelor, ci trebuie să examinăm cu atenție textele, în speci!!I pe cele cu trăsături ar naice, pentru a pătrunde, pe baza lor, ^HniJial adînu posibil, în istoria fenomenului nostru. Nu ne gîndim nici acum să urmărim originea și irăspîndirea fiecărei teme sau fiecărui motiv în parte, ceea ce am arătat că nu dă rezultate pentru fenomenul global, pentru complexul socio-etnografic, ci vom urmări semnificația lor în raport cu creștinismul.

Criteriul nostru este limpede: orice element care depășește într-un fel sau altul învățătura creștină (fie că e străin de ea, fie că o dezvoltă independent, fie că o contrazice), constituie o problemă care trebuie examinată, pentru a o determina cu exactitate. Este un element nou, adăugat de credincioșii țărani, după condițiile lor specifice de viață? Este un element vechi, care precede creștinismul, cu origini străvechi în perioadele precreștine? În principiu, noi credem că trebuie să pornim de la ipoteza cea mai plauzibilă, oare nu poate fi decît a creației poporane vii, în funcție de modul propriu de viață. Numai cînd un fenomen nu poate fi explicat pe calea aceasta (în care intră și biserica, o realitate a satelor de odinioară) recurgem la ipoteze mai îndepărtate, cum este originea păgînă, precreștină.

Din punctul acesta de vedere, în care ne situăm acum, putem elimina din discuție de la început cîntările oficiale bisericești. Ele arată, fără îndoială, influența instituțiilor și cărților creștine asupra cetelor de feciori, influență directă și organizată, pe lingă cea indirectă și difuză, care, pentru noi, desfășurîndu-se în mod spontan, după mentalitatea țărănească, este singura relevantă.

168

TRAIAN HERSENI

Eliminăm de asemenea de la început, pentru a simplifica lucrurile și a le ține pe liniile esențiale, temele canonice, corespunzătoare Vechiului și Noului Testament, pentru a desprinde numai acele elemente care ne scot din doctrina oficială a bisericii și oare deci pot duce la bănuiala, nu numai a unor producții poporane originale, say a unor influențe relativ recente, ci și a unor origini străvechi, precreștine.

Părăsim deci în discuția de față și clasificarea noastră anterioară privind colindele, în religioase și profane, iar a celor religioase în canonice și necanonice, pentru a urmări exclusiv ce este și ce nu este creștin în textele colindelor.

Tema principal? a mUnriplnr e^^Nasterea. în general aceasta

g

^înfățișată după învățătura bisericească mai ales în colindele de factură cărturărească. Este suficient să reproducem un singur text, pentru a ne da se^rrm prprte Hpgpr^ ce este vrTSa

Steaua:

arnetul lui V. Daneș din Porcești, avînd titlul

Steaua de sus răsare Ca o taină mare Steaua strălucește Pre Christos vestește Steaua își dă raze Pe maghi îi luminează Și maghii grăiescu Un graiu filozofescu în ieslea proorocită De Valam (sic) vestită Căci de cînd pămîntul Ne-au născut Cuvîntul Și făr' de acestea Ne-au născut Precestea Născînd pe Christos Lumii spre folos O stea prea luminoasă Din toate aleasă Cu a ta ivire Ne-nvață-ntocmire Și



nouă ne scrie în astronomie Că s-au născut josu împăratul Christosu

În cetatea lui Davidu

Pildă arătându

Și de-au văzutu

Au călătoritu

Trei crai de la răsărit

În Vifleim au venit

Și de-au aflatu

Pe cel ce-au căutatu

Și-i s-au închinatu

Ca unuia împăratu

Daruri în mâini ținând

Și lui Christos grăind

Cocoane-mpărate

Și prealuminate

Te știm cine ești mărit

În Trăime slăvit

Și-n ce chip ai venit

Din fecioară te-au născut

Din fecioară curată

Și prea luminată

Pentru aceea ne rugăm

La picioare-ți cădem

Ca de la noi să primești

Aceste daruri lumești.

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

169

Colindele despre Naștere<sup>^</sup> mai ales cele poporane, nu sînt de factura aceasta mai niciodată. Cele mai multe localizează nașterea lui Isus (dezvolînd deșul<sup>\_</sup>^e<sup>\_</sup>Sbex--te7?a evanghelică) în curțile lui

însoțită de losif, cere sălaş lui Crăciun ca gfi

Înfățișat fie ca un chiabur respingător 3 fip m un h<sup>^</sup>i>r tnifaș, hain fn fmpletj n trimifQ în g<sup>^</sup>j<i f<sup>^</sup>u staul. Ba merge în grajdul cailor, ^darnu se poate odihni de ronțăitul acestora; merge în grajdul oilor, dar nu se poate odihni nici acolo. Ajunge în grajdul boilor, unde-și găsește, în sfîrșit, liniștea necesară nașterii, după ce blestemă caii și oile și binecuvîntează boii. Maica avînd totuși nevoie de o moașă, Crăciuneasa îi sare în ajutor. Nu este însă o naștere ca toate naște.-rile, ci una dumnezeiască. Din cauza aceasta apar tot felul de minuni: țăruii ieslei se transformă în „făclii aprinse”, nuiielele în-<sup>^</sup> floresc, deasupra grajdului „cîntă frumos îngerii”, grajdul „s-a lu- \* minat ca lumina soarelui”, „plouă ploaie de mir”, pomii sînt „toți<sup>^</sup> înfloriți” (cu toate că era în „postul Crăciunului”), „grajdu-n raiu se\* prefăcea” etc. Crăciun scoală și mîna slugile pe rînd să dea la boi de mîncare. „Sluga cea mai mare” și „cea mijlocie” nu se pot apropia „de mirosul florilor, de para făcliilor, de zborul albinelor, de duhul tămîilor”; cel mai mic pătrunde, vede și vestește minunea. Crăciun se pocăiește etc. Nimic nu apare aici care să ne îndreptățească o raportare a temelor dincolo de emoția religioasă și expe-iența socială țărănească în cadrul creștinismului, care poate ex-lica singură aceste creații.

Un copil, după regulile creștinești, trebuie botezat. Isus este „îrcreștinat” și el îndată după

naștere, prin botez. Îl duce la botez

aica sfîntă” sau cheamă pe sf. Ioan, care-1 botează în Iordan, Nași sînjt uneori chiar gazdele (probabil pentru că sf. Ioan Botezătorul

eplinește funcția de preot, deci nu dispensează de nănași). Ideea »ta apare clar în unele colinde. Maica sfîntă „poruncește”<sup>185</sup> (aici trimite vorbă) lui sf. Ioan să vie să boteze pe Isus, „să-1 bo-tepe-n Bobotează și să-1 scalde în Iordan”. Sf. Ioan apare ca u<sup>^</sup> p<sup>^</sup>eot localnic: cu cartea subsuoară, cu crucea într-o mîină, cu busriă~ cijil în cealaltă etc. Nici aici nu apare nimic care să nu po<sup>^</sup>1\*6;^” plicat prin interpretarea și trăirea țărănească a evangheliil-<sup>^</sup>fanifa ănarea atît de frecventă a lui Isus cu soarele, cu răsărituPove<sup>^</sup>i S1 cp razele soarelui, poate fi explicată prin aceea că b; făcea frecvent aceste comparații și metafore („soa-<sup>^</sup>orki> c<sup>^</sup> zeuj „lumină din lumină” etc.)<sup>186</sup>. Dealtfel, uneori carac<sup>^</sup>^^ Pe textul ai textelor, fără semnificații mitologice de nici i laminări, cuprinde

170

TRAIAN HERSENI

„Sus în poarta lui Crăciun . . . pare soare că răsare, dar nu-i soare răsărit, că-i Hristos cînd s-a născut” (Săvăstreni). Ce comparație mai la mdemîină poate găsi țărănimea pentru strălucirea lui Dumnezeu-Fiul, „lumină din lumină”, cum spune crezul, decît soarele, și cum poate ocoli comparația nașterii lui

Dumnezeu cu răsăritul, din mo-ent ce pentru ea tot ce apare nou are acest caracter: răsăresc hol-ele, răsăresc copiii, răsăresc florile, răsăresc stelele, luna, soarele, ăsăresc prietenii și dușmanii etc? Ori dintre toate aceste răsărituri, i mai luminos și mai spectaculos rămîne al soarelui, față de care săritul lui Dumnezeu nu poate fi mai prejos.

În același cadru țărănesc-creștin se explică, probabil, și credința cerul se deschide în noaptea de Crăciun sau de Bobotează. Rolul evanghelic al Sf. Duh în procreția lui Isus, considerarea acestuia fiul lui Dumnezeu, ca întruparea lui Dumnezeu din cer, ca fiul ariei, împărăteasa cerului, sau apariția Sf. Duh în chip de porum-el la botezul lui Christos etc, idei reprezentate și în icoane, la care se daugă anacronisme inevitabile pentru mințile necultivate, toate presupun deschiderea cerului ca evenimente să se poată petrece. Într-una din colinde, Isus nu se naște, ci coboară pur și simplu pe pămînt (să nu se piardă din vedere că există și o „pogorîre” canonică a lui Dumnezeu, pogorîrea Sf. Duh). Ca să cobori din cer, îți trebuie o ieșire, de unde poarta cerului, sau pentru ieșirea lui Durn-ezeu, deschiderea cerului întreg. Ca să cobori de undeva, îți tre-■mie o scară, fie chiar și pentru coborîrea lui Isus Christos sau a lui "Dumnezeu (din moment ce nu au aripi ca Sf. Duh sau ca îngerii). '. De aici texte ca în colindele din Țara Oltului (de ex. Porumbacul de Sus): „Pe dinîntea cestor curți. . . este-o scară tot de ceasă; pe scară /ce se coboară? Coboară-să Isus Christos". Urmează descrierea veș-mîntului, oare, din moment ce vine din cer, nu poate fi decît ceresc, adică asemănător bolții cerești: „Lungu-i lung pînă-n pămînt, largu-i larg pe jur pămînt; și umărul de-a sînga scrisă-i luna cu lumina și soarele cu căldura, soarele cu razele; mai în jos pe subțiori scrise-s sfinte sărbători; mai în jos pe la mîneci scrise-s sfintele dumineci ...” Veșmîntul acesta nu-i decît o descriere naivă a bolții cerești și a calendarului festiv, imaginat ca o haină care învelește în chip normal divinitatea uriașă (mai mare decît orice pe lume) din oment ce locuiește în cer, ba e pretutindeni.187 Dealtfel, divinitățile erești sînt identificate foarte ușor cu cerul188, ca melcii cu cara-oea lor, încît odată cu ele coboară și „cerul pe pămînt”. Firește, veșmintele preoțești (odăjdiiile) au ajutat și ele la formarea acestor imagini, ca și iconografia bisericească189, în care Dumnezeu este în-

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

171

fățișat în ornate bisericești, ca un arhiereu, cu barba albă, stînd pe\ tron și binecuvîntînd poporul (asemene-a unor sfinți care au fost într-adevăr arhieri).

Abaterile de la „dreapta învățătură” a colindelor sînt însă mult mai mari. Într-una din ele (Fîntîna) se confundă Crăciunul cu Bobotează, oa o singură zi, în care „Fiul sfînt” se naște și se botează, este luat în poale de Maica Precesta, înălțat în cer, încreștinat și primind nume: „Isus Christos din ceruri”, stabilindu-i-se deci și „domiciliul”. Toate acestea le face sf. Măria singură, ceea ce nu e de mirare, dacă se ține seama de „cultul sf. Măria” chiar în creștinism, prin care i se acordă puteri asemene'a lui Dumnezeu (vezi și descântecele noastre)190. În altă colindă, (Lupșa), Isus e luat în aripi de doi îngeri și înălțat la cer ca să fie pus „Domnul cerului și al pămîntului”. În alte colinde (de ex. Bucium și Pojcxrta), operația aceasta de înscăunare a lui Isus Christos („domn 1-a ridicat, sfînt nume i-a dat” — cum se ridică și vătavul) revine sf. Ioan, după ce 1-a botezat, sau (ca la Șercăița) chiar gazdelor colindate.

După unele sate (de ex. Cuculata), „Maica sfîntă Mărie” a luat pe Dumnezeu în poale și 1-a dus ,ysus la plai”. Unde „s-a pus jos și-o hodinit”: „trei izvoare^au izvorît”, de mir, de vin, de lapte; în lapte 1-a scăldat, cu vinul 1-a botezat, cu mirul 1-^a miruit, punîndu-1 „Domn în cer și pe pămînt”. Aici s-ar putea să fie și unele elemente arhaice (mai ales dacă înlocuim mirul cu miera), dar tema izolată poate fi explicată, pînă la un punct, și pe altă cale. Fuga evanghelică pentru a scăpa de prigoana dezlănțuită de „Irod împărat”, într-un mediu muntenesc nu poate fi decît „sus la plai”, „prin făgete luminoase, prin brădete-ntunecoase”, unde se ascundeau și sătenii locului cînd erau atacați de năvălitori sau erau urmăriți de iauto-j rități. Mirul și vinul sînt legate prea mult de creștinism, ca să n primească mereu întrebuițări sacre, iar sclădătoarea de lapte este! un motiv de basm foarte răspîndit, dacă nu pentru Dumnezeu, sigur pentru zîne, împărătese, fete de împărat etc.

Unele colinde (de ex. din Oprea-Cîrțișoara) susțin că în ziua de Crăciun se serbează nu numai nașterea Domnului, ci și facerea lumii, căci în aceeași zi, după naștere, Domnul „pămîntul a făcut si ceriul l-o ridicat” (pe patru stîlpi de argint), urmînd o descriere a cerului „podobit”, asemănătoare întru totul cu veșmîntul lui Dumnezeu care coboară din cer satu umblă împreună cu cetele de fecioriV în noaptea de Crăciun. Asupra cosmologiei din colinde vom reveni/

Nașterea Domnului, înfățișată de colinde, este totuși plină de surprize. În Ucea de Jos, într-o colindă, Dumnezeu se naște fără nici

172

TRAIAN HERSENZ

o altă indicație, parcă din nimic și în pustiu, pentru că „de trei zile mi-a născut” și „tot o gură mi-a ținut” — „nimeni în lume nu-1 aude... nu aleargă... decît.. . Maica sfîntă Mărie” (exact ca în

descâlcece),<sup>191</sup> care-1 duce și de astă dată „sus la plai”, urmînd blestemul plutei, pentru că nu le-a făcut umbră, bineouvințarea tisei pentru „umbră că-i făcea-ră”, iar în vârful plaiului apare sf. Ioan, rugat de Maică: „Greștinează-un fiu al meu... și un fiu al tău”. Colinda aceasta cuprinde vizibil două teme diferite, contaminate fără a fi armonizate, cu înțelesuri contradictorii. Prima temă, a unui Dumnezeu părăsit de imamă sau născut fără mamă (nu numai fără tată) apare, cum vom vedea îndată, și în alte colinde. Aici se poate să fie însă și o simplă confuzie, provenită din contopirea unui descîntec cu o colindă.

În alt text (din Copăcel) sf. Mărie apare în chip de ... fiară: „Sub o tufă de mălinu joacă-o fiară foarte mîndră” — pe care vrea s-o săgete Soarele: „Stai, Soare, nu săgeta, că nu-i eine-ți pare ție, că-i doamna sfîntă Mărie și-on fiu tînăr și-au născut. . .”. Istoricii literaturii populare încearcă să explice această colindă prin „simbolica Fiziologului”, chiar dacă se arată greșit înțeleasă. „Evul mediu ne-a lăsat descrieri și reprezentări ale inorogului... De acesta ar fi vorba aici, acest animal fantastic fiind caracterizat prin culoarea albă... greu de văzut și aproape imposibil de prins ... afară numai e Fecioara curată, în a cărui poală vine să-și așeze capul. În fiziolog se spune că el simbolizează zămisirea Maicii Domnului.”<sup>192</sup> Iste explicația cea mai plauzibilă din cîte s-au dat, cu toate că, tot nesigură. „Literatura populară transmisă prin mijlocirea mediului călugăresc și cărturar” explică această colindă, fără îndoială și altele, mai de grabă decît „miturile antichității clasice”.<sup>193</sup> Biserica și slujitorii ei sînt în cea mai mare parte responsabili de răspîndirea unor /învățăture și tematici care n-au nimic de-a face cu Evangheliile, ceea / ce s-a petrecut pe o scară mult mai mare decît ne putem închipui / astăzi, nu numai în unele colinde, dar și în acțiuni proprii, de natură / „canonică”.<sup>194</sup>

/ în legătură cu nașterea, apar în colinde unele teme și motive care

/ pot duce ușor la ipoteze privind originea lor precreștină. Așa este

/ motivul, care apare sub diferite variante, al înfățișării lui Isus sub

trei vîrste diferite. În unele colinde Irod, în altele Crăciun, trimit

∨ slugile pe rînd sau „cercători” să vadă pe Isus, iar aceștia se întorc

și fiecare spune că a văzut altceva. Unul 1-a văzut „mititel înfășătel”,

al doilea: „voinic, cum înhiară mustăcioară”, al treilea că: „mi-o

dat pe-nbătrînețe și mi-o dat pe-ncăruntețe” (Arpașul de Sus): în

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

173

altă variantă e văzut: 1. „mititel de-nfășătel”, 2. „junișan de șapte ani”, 3. „omu-i om, amiaz de om, aplecat spre bătrînețe” (Cîrța). În varianta de la Oprea-Cîrțișoara, cercătorii (iscoadele) lui Irod îl văd în chip diferit, după momentul zilei în care-1 caută pe Isus: cel care 1-a căutat seara, 1-a văzut tînăr (june), cel de la miezul nopții, bătrîn, iar cel de dimineață, copil. În sfîrșit, într-o colindă din Voi-vodenii Mici, sluga cea mai mare 1-a văzut „pe Dumnezeu mestecîn-du-și cărunteța”, — cea mijlocie „pe Duhu Sfîntu... răsucindu-și mustăcioara”, — cea mai mică: „pe Fiul sfînt... mititel înfășătel”. Tema aceasta se regăsește sub o formă aproape identică în alt complex de credințe și practici, în religiile grecești străvechi sau poate pre-grecești, bine studiate de specialiști.<sup>195</sup> Prin urmare, dacă nu putem lămuri formarea acestei teme pe temeiul datelor creștine, avem puțința, fără îndoială ispititoare, de a împinge cercetarea pe terenul antichităților grecești și cretano-miceniene.

Cele trei înfățișări par perfect explicabile dacă le punem în legătură cu Irod. Acesta, după cum se afirmă în Noul Testament, ternîndu-și domnia, a căutat să răpună pe Isus. El a încercat să folosească pe cei trei magi de la răsărit, ca să afle unde s-a născut „noul împărat”. Dumnezeu, cu puterea lui supranaturală, a determinat pe magi să nu se mai întoarcă la Irod și, în același timp, pe Iosif să fugă împreună cu Maica și cu Fiul în Egipt, pentru a-i apăra de furia ucigașă a lui Irod (care apoi a omorît toți pruncii), în aceste împrejurări, nu este greu de imaginat minunea, menită să apere pe Isus, datorită căreia el apare fiecărui „cercător” într-alt chip, încît Irod nu mai știe ce să creadă. Mai poate fi, dacă raportăm tema numai la Crăciun, și oglindirea în colindă a celor trei vîrste evanghelic cunoscute ale lui Isus: „mititel” la naștere, „junișan de 7 ani” (perioadă în care a discutat în templu) și adult, în anii propovăduirii și răstignirii.<sup>196</sup> Sau a celor trei ipostaze ale Dumnezeului creștin, cum se întîlnește precis în prima din colindele amintite. În aceste împrejurări este foarte greu de susținut originea mai îndepărtată a acestor colinde, mai ales dacă nu se găsesc și alte asemănări, de la complexe la complexe. O temă și mai curioasă (din punct de vedere creștin) ne înfățișează pe Dumnezeul prunc mic desprins complet de maică, îngrijit de elemente ale naturii. Precizăm de la început, pentru a atrage atenția cititorilor asupra celor ce urmează, că, cel puțin în cercetările efectuate de noi, atît pe baza realităților românești, cit și pe bază de bibliografie — implicit scrierile apocrife<sup>197</sup> —, nu putem explica aceste colinde nicicum prin viața satului tradițional roma-

174

TRAIAN HERSENI

nesc, și nici prin atmosfera creată în sînul lui de o biserică și o învățătură impregnate adine de idei

filosofice complexe (maică-fecioară, un singur Dumnezeu cu trei înfățișări, Dumnezeu-om, moarte-înviere etc), care niciodată n-au fost înțelese și nici măcar recepționate în chip exact de țărâtime, înțelegându-se prin ele înseși la un bogat „folclor... creștin”<sup>6</sup>. De aceea s-ar putea să ne găsim în fața unor colinde care să constituie într-adevăr un fir conducător în labirintul de fapte pe care l-am înfățișat și care, în chip normal, ne va obliga la o revizuire a întregului material, stabilind o semnificație străveche unor elemente care, considerate izolate, și numai izolate, la nevoie pot fi explicate și prin împrejurări mai noi (adică în lumea creștină).

Luăm ca bază, fiind textul cel mai simplu și mai adaptat locurilor, colinda „Sculați, sculați, boieri mari”<sup>6</sup> din Sebeșul de Sus, care continuă, în esență astfel (cu sublinierile noastre):

Că vă vin colindătorii Noaptea, pe la cîntătorii. Dar o rază unde-i rază? Rază-n vîrfurile munților, în crucile brazilor. Unde-s doi brazi îmbinați Este-un leagăn agățat.

Da-n leagăn cine-i culcat? Doarme Domnul Dumnezeu.

Neaua ninge și mi-l unge, Ploaia plouă și mi-l scaldă, Vînt trage-nă, mi-l leagănă.

În alte variante, împlinirea aceasta se desfășoară într-un cadru biblic („sus la Ierusalim”, „lemn de pipăruș” sau de „chiparos”). Leagănul e de mătase: „Iar în leagăn cine sade? Sade Domnul Dumnezeu, mititel de-nfășățel. . . Vîntul bate de mi-l leagănă, Ploaia plouă de mi-l spală, Neaua ninge de mi-l unge” (Arpașul de Sus). Sau la Cîrța: tot „Sus în cîmp la Ierusalim”, sînt adunați „sfînți și de cei sfînți” și „negri călugări” care „pe Domnul pomenesc”, dar nu-l știu, adică nu l-am văzut, nu știu cum arată.

Un sfînt grăiește:

Dar eu că mi-l știu Că-n cea lume și-n cel soare Și-n cest margini de pămînt Crescutu-mi-o, crescutu-mi-o Frumos lemn de pipăruș. Da-n crăcii de pipăruș Este-un leagăn de mătase.

Dar în leagăn cine este? Este Domnul Dumnezeu Mititel de-nfășățel

Ploaia plouă și mi-l scaldă, Neaua ninge de mi-l unge. Așa-mi crește Dumnezeu.

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

175

Este evident că natura-mamă își crește pruncul, iar pruncul acesta este Dumnezeu. Concluzia se desprinde de la sine, noi nu facem decît s-o formulăm. Și mai departe, fără nici o forțare a logicii: natura însăși, care îngrijește pruncul divin sau, mai exact, pe Dumnezeu (zeul)-prunc, trebuie să fie tot o divinitate: Magna Mater? Terra Mater? — nu știm, dar o divinitate, eventual mai multe: demoni sau spirite mai mici ale naturii, ca ploaia, neaua, vîntul, deși înclinăm spre prima ipoteză. Dacă interpretăm textul de mai sus după mentalitatea țărănească, pruncul divin este singur, fără mamă, fără nimeni împrejur, nici țiipenie de om; cu toate acestea nu este un copil părăsit, lăsat la voia împlinirii, fără îngrijire și fără ocrotire. El are leagăn, ca toți copiii — și încă de mătase —, este înfășat ca orice copil de la sat, dar „pînza e de flori de măr” („florile dalbe de măr” ale aceluiași colinde), fașă albă e tot de mătase (cum n-are deci nimeni în lumea satelor), în plus este scaldat, uns și legănat fără încetare. Dacă ținem seama de mentalitatea țărănească — și trebuie să ținem, căci de ea e vorba — grija aceasta cu totul excepțională față de prunc nu poate s-o aibă decît o maică (maică bună, maică dulce, nu mașteră sau vitregă: sînt pline basmele de suferințele copiilor orfani de mamă, fie ei și de împărați, încăpuți pe mîini străine, ca să nu ne mai referim la experiența de toate zilele, pe care basmele nu fac decît să o oglindească literar).

Într-o variantă pe aceeași temă din Șinca Nouă, vădit contaminată și încreștinată, este vorba de „Fiul sfînt” care „s-o născut. . . pe-acest pămînt” și care are „scutecel de argințel, legănel de aurel, cîrpele-s de flori de măr (refrenul aceleiași colinde: „florile, flori albe de măr”) fașă albă de mătase”. Fiul sfînt, cu toate că e prezentă în colindă și Maica sfîntă, alături de Tatăl sfînt, nu este totuși scaldat, uns și legănat de Maica sfîntă, adică de sf. Maria, ci tot de elemente ale naturii. De astă dată creatorul poporan n-a uitat nici alăptatul, fără de care, după concepția firească, nici Dumnezeu nu poate să crească:

Plouă, plouă, scaldă-mi-1,

Ninge, ninge, unge-mi-1,

Bate vîntul, leagănă-1,

La trei zile-apeacă-mi-1.

Și-l apleacă ca să crească,

Pămîntul să stăpînească

Și cerul să-1 hăznuiască (folosească).

176

TRAIAN HERSENI

În graiul țărănesc, după cum se știe, a apleca nu înseamnă, ca în limba cultă, numai a îndoi, a încovoia ceva în jos, ci și a alăpta. Mieii, vițelii, mînji — spre deosebire de porci, căței, pisici — sug în timp ce mamele lor stau în picioare. Puii acestora se nasc însă de regulă mai mari decît nivelul de alăptare, încît trebuie să se aplece pentru a se putea hrăni. Îndată după naștere, mai ales mieii, sînt foarte nădîngi, încît pierd mult timp pînă învață singuri meșteșugul suptului. De aceea ciobanii îi apleacă ei spre uger, de

unde a apleca a căpătat înțelesul de a alăpta, aplicat, prin extensiune, nu numai la vite, ci și la oameni, deși obișnuit copilul este ridicat la sân, nu aplecat. În colinda noastră se pare că termenul păstrează amîndouă înțelesurile, și pe cel primitiv și pe cel derivat: Fiul sfînt este aplecat (presupunînd că nu s-a pierdut nimic din textul original) de vînt, care îl și leagă, deci îndeplinește rolul de raznă (îl apleacă în sensul în care apleacă ciobanul din zona cercetată, tot cu mîna, mielul la oaie, dar de astă dată spre un sân al pămîntului matern), dar în același timp „îl apleacă ca să crească” adică îl alăptează (firește însă că sânul însuși nu aparține vîntului, care, după nici o concepție mitologică, nu are lapte, pentru că nu apare nicăieri în concepție țărănească nici ca mamă, nici ca doică). Sânul care hrănește pe fiul sfînt este al unei mame (chiar dacă nu e mama proprie, ceea ce în cazul de față este foarte puțin probabil, din motivele arătate); și fiind aplecat dinspre leagăn, care nu este atîrnat nicăieri la o mare înălțime, sânul trebuie să fie și mai jos, deci spre pămînt, pămîntul însuși, în sensul lui străvechi de țară (terra), din care derivă și țarina<sup>198</sup> hrănitore. Presupunînd că textul este arhaic și autentic, nediforlat, neîn-țimplător, apropierea de Terra Mater, de Gee, de zeița-mamă chtonică, a toate făcătoare și a toate hrănitore, este inevitabilă.

Celelalte colinde, cu aceeași temă, completează tabloul, cu toate confuziile și contaminările vădite. La Corbi, Dumnezeu e născut evanghelic de sf. Măria, dar e crescut de „sfinții cei mari” oare: Dacă mare l-au făcut, Ei în brațe mi l-au luat, Sus la plai că mi-au plecat, Prin brădete, prin făgete, Prin galbini de frășinei, Pînă sus la mijlocire. Pus-au jos să odihnească, Odihnească să-mprînzească. Trei izvoare au izvorît, Unu-i vin, altu-i de mir Și-al treilea-i lapte dulce. În lapte dulce mi-1 scâldează, Cu vin roșu mi-1 botează, Cu mir sfînt mi-1 creștinează, Neaua ninge de-1 va unge, Vînt tragă de-1 leagănă.

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

177

Dar cînd mare l-au făcut, îngerii din cer s-a slobost, Sub aripi că mi l-au luat, Cerului l-au ridicat, Cerului, pămîntului, Marilor și micilor, Răilor și bunilor.

În această variantă, care încearcă să împacă două concepții străine una de alta despre nașterea și natura divinității, una creștină, alta necreștină, pînă la urmă se ajunge la o zeitate făcută din bucăți, la o imagine divină eclectică, sincretistă.

Zeul-prunc păgîn se pare că era născut tocmai sus, în zona brazilor, cum spun clar colindele. El era născut și crescut de natură:, de o țarină-mamă sălbatică, nu cultivată, deci foarte arhaică. Zeul acesta apare mereu în colinde ca un zeu montan, legat de înălțimi, de brădet, — ne referim, bineînțeles, numai la versiunile locale, fie că sînt originare, fie că sînt adoptate.

În anumite împrejurări, zeul acesta, firește, după ce a crescut mai mare, cobora singur sau cu ceata la poale, unde sînt satele și ogoarele. Cobora evident ca și vînătorii, ciobanii și chiar excursioniștii în zilele noastre, pînă la mijlocul drumului — colinda spune însă că urca, dar obiceiul de la mijlocul drumului este același — pentru a se hodini și a prinzi (mîncatul este totdeauna dis-de-diminează? cu noaptea în cap, încît prînzul, adică orele 8—9, cade cu regularitate pe la mijlocul, adică pe la jumătatea drumului dintre stîni sau cabane și sate). Aceeași mamă ocrotitoare și hrănitore a pruncului din vîrfurile plaiului, de la naștere, are grijă și de astă dată de fiu: în locul de odihnă și prînz izvorăsc, ca prin minune, un izvor de lapte, unul de mir (desigur miere) și unul de vin, adică cele trei bunătăți alimentare parcă de totdeauna, alături de pîine (de grîu, secară, orz) și mămăligă (de mei, mai tîrziu de porumb) și de carne (de vînat, apoi de animale domestice) ale pămîntului nostru.

Cînd spunem miere în loc de mir, ne referim la fîntînițele de pe hotarele satelor din Țara Oltului, între care și satul nostru natal (Iași), fîntînițe sau izvoare care poartă pînă azi nume asemănătoare: fîntînița mierii (nu a mirului, suprapus, prin influența creștinismului numai în colinde, din nevoi rituale: mirudrea), fîntînița vinului și chiar fîntînița laptelui (aceasta mai mult în povești și povestiri).

Iar cînd contrazicem afirmația din colinda de la Corbi, că zeul original nu urca, ci, dimpotrivă, cobora, ne bazăm chiar pe textul colindei, care, fiind rezultatul vădit al unei contaminări, cuprinde

12 — Forme străvechi de cultură poporană românească

178

#### TRA1AN HERSENI

o contradicție care nu poate fi eliminată decît prin această interpretare, ținînd bineînțeles seamă — după metoda sociologică în etnografie, pe care o aplicăm consecvent — de modul și cadrul de viață al oamenilor din partea locurilor.

Într-adevăr, textul de la Corbi, amestecat cum e, afirmă despre Dumnezeu, născut undeva la poale, că a fost crescut de sfinți, dar că „dacă mare l-au făcut, ei în brațe mi l-au luat, sus la plai că mi-au plecat”. Înțelesul este clar: pruncul sfînt este „mare”, dar încă tot copil, pentru că altfel nu l-ar fi luat în brațe (țărani de acolo poartă în brațe și copii mai mărișori, pînă la 3—4 ani, mai ales la drum lung — și spun pînă azi copil mic la cei de leagăn și copil mare la cel înțărcat). Tot atît de clar e faptul că sfinții au luat copilul și au apucat plaiul spre înălțimea muntelui. Descrierea drumului parcurs de ei, făcută foarte

precis în colindă, arată însă exact contrariul, pentru că ei au plecat „prin brădet, prin făgete, prin galbini de frăsinei”, pînă la „mijlocire” (mijlocul drumului) unde „pus-au jos să hodinească și să prînzească”, unde apar cele trei izvoare miraculoase. Descrierea peisajului geografic din colindă redă fidel Munții Făgărașului, care străjuiesc măreț Țara Oltului (depresiune subcarpatică), numai că ordinea descrierii arată coborîre de la munte, nu urcare. Dacă textul primitiv ar fi vrut să arate urcușul, ar fi răsturnat ordinea peisajului silvic, adică ar fi arătat ordinea naturală reală: ar fi pus la piciorul muntelui „frasinul” și pădurișul „galbin”, spre mijlocul muntelui „făgetul”, iar spre „vîrfurile plaiului” (unde colindele arată locul de naștere al acestui zeu străvechi) ar fi pus „brădetul”, nu invers. Dacă textul primitiv ar fi vrut să arate urcușul, n-ar fi pus nici odihna și prînzul după frasini, care sînt la poale, deci la începutul plaiului, ci undeva mai sus, printre fagi sau brazi, unde cade „mijlocirea” drumului parcurs în sus. Într-adevăr, cînd oamenii locului urcă la munte, nu se opresc la poale ca să se odihnească și să prînzească, adică cel mult după un ceas-două de drum (satele nu sînt chiar sub munte), mai ales că merg și cu măgari sau cai încărcăți și mai au în față întreg muntele. „Mijlocirea” nu este un loc în spațiu, ci în timp: e mijlocul „drumului”, care e tot mai greu și deci mai lung, cu cît urci. Țăranii nu se odihnesc numai ca să se odihnească, ci pentru că au obosit și sînt flămînzi. Ca să obosească și să flămînzească trebuie să urce și să treacă timp. Deci la urcuș se opresc după 3—4 ore de mers, în vreo poiană, lîngă vreun izvor, ceea ce cade undeva pe la jumătatea muntelui, deci cam pe unde se amestecă fagul cu bradul. De acolo pînă la „vîrfurile

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

179

plaiului” (nu al muntelui), adică al potecii, care — exceptînd drumurile comerciale care trec munții — se termină de obicei la stîni sau cabane, nu mai e „distanță mare”, dar mai e „timp mult”. Dimpotrivă, cînd coboară de la munte, drumul este ușor și repede, încît odihna și prînzul se petrec de regulă spre poale sau chiar la poale, în peisajul „galbin” al frasinilor, cum spune colinda, unde găsesc pășune pentru animale și apă pentru toți. De aceea textul original al colindei, care privea nu pe Isus Christos, ci pe celălalt Dumnezeu (sau demon), ar trebui să sune cam așa:

Dacă mare l-au făcut,

Ei (ceata sfinților, a preoților) în brațe mi l-au luat

Jos pe plai că mi-au plecat,

Prin brădet (da), prin făgete (da),

Prin galbini de frăsinei (da)

Pînă jos la mijlocire (da)

Pus-au jos să odihnească,

Odihnească să-mi prînzească . . .

Este de semnalat și faptul că fîntînițele sau izvoarele actuale cu numele celor din colinde (mai ales de vin și de miere) nu se găsesc nici una în munte, unde naște zeul, în singurătate și tăcere, departe de lume, ci toate sînt la poale, pe hotarele satelor, probabil — presupunînd că e vreo corelație între aceste fenomene — ca atribuții sau daruri ale zeului care a trecut el însuși vîrsta primei copilării, adică vîrsta de sîn, și a trecut în vîrsta în care poate să bea vin (la discreție, ca din fîntînă, curn le-ar plăcea și junilor din cete).

Într-o colindă asemănătoare de la Streza-Cîrțișoara apar unele precizări pe care le socotim semnificative:

La poalele brazilor, La cel brad mare și nalt, Mare, nalt și gemănat, Iar de el ce-i agățat? Este-un leagăn de mătase. Iar în leagăn cine doarme? Doarme Domnul Dumnezeu Mititel și-nfășățel... Ploaia plouă, scaldă-mi-1... Domnul crește zdrenește . . .

180

TRAIAN HERSENI

în Oprea-Cîrțișoara (sat geamăn cu Streza-Cîrțișoara, doar un rîu le desparte):

.. în vîrfurile munților, La poalele brazilor . . . Iar de clean de brad înalt Este-un leagăn agățatu. Iar în leagăn cine doarme?

Doarme Domnul Dumnezeu ... Vîntul bate de mi-1 leagănă, C-așa crește Duhul Sfînt (sic) Duhul Sfînt pe-acest pămînt.

În amîndouă variantele, leagănul și deci probabil locul de naștere al zeului este în „vîrfurile munților”, dar nu tocmai pe crestele golașe, unde se înalță stîncile, ci în ultima zonă împădurită, zona bradului, unde se găsește zona antropogeografică cea mai importantă: centura sfînilor. Munții Făgărașului, cum am arătat în altă lucrare,<sup>199</sup> ca toți munții noștri, sînt exploatați de către localnici după reguli străvechi și precise. Stîniile sînt așezate fie pe văile largi, fie pe muchi, „la îmbinarea pădurii cu poienile, în apropiere de goluri”, din „nevoia lărgimii și puțința de a ține oile mereu sub ochi, îmbinată cu adăpostul împotriva ploii și a vînturilor, pe care îl dă ... pădurea învecinată” (p. 21—22). Pășunea este de două feluri: „pășune de goluri (înalțimile fără de păduri, vîrfurile pleșuve) și de pădure. Ultima are

iarba mai bună, nu e aspră și uscată ca cea din goluri, o pasc mînzările (oile cu lapte), pentru că au nevoie de o hrană mai bună și sînt adăpostite și de ploaie. La goluri scot sterpele (oile fără lapte) și mieii". Cu vorbele proprii ale ciobanilor din partea locului: „Mînzările pasc pășunea cea mai bună și mai ferită. Brădetul (pădurea de brazi) e locul cel mai călduros — ele sînt mai slabe, le apără de ploii și de vînturi și-și țin laptele la căldură. Mieii pasc vîrf urile pe la goliște și țin cam muchea . . . numai că trebuie feriți de locurile rele, prăpăstioase, căci mai alunecă. Mioarele (oile tinere care încă nu fată) și sterpele pasc coasta, sus la goliște, prin locul cel mai rău . . ." (p. 23—24 — subl. noastre, pentru lucrarea prezentă).

Brădetul există și azi, ca și pe vremuri, și este amintit de ciobani și de colindători deopotrivă, ca un lucru însemnat. El constituie locul cel mai bun, am spune zona centrală a păstoritului, unde se adăpostesc și se hrănesc mînzările, adică cile cu lapte, așadar oile care asigură „materia primă”<sup>200</sup> pentru toate produsele stîinii (cașul, brînză, urda, jintița, untul etc), atît de apreciate de satele de INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

181

sub munte, cu toate că paralel creșteau și alte vite și se făcea o agricultură foarte variată.

Omul zilelor noastre mai înțelege încă o religie al cărei unic Dumnezeu este menit să asigure, în urma rugăciunilor zilnice (rugăciunea împărătească, singura lăsată chiar de întemeietor), „pîinea noastră cea de toate zilele”, dar va înțelege mai greu făurirea, tot atît de firească și mult mai directă a unor religii axate pe divinizarea acelor elemente ale naturii care asigură vînatul, turmele, grî-nele etc. Va înțelege și mai greu rămășițele politeismului în cadrul căruia, pe lîngă numeroși „demoni” și „zei” comuni, fiecare fragment mai important din sînul unui popor își avea zeitățile sale preferate, zeități domestice, zeități regionale, zeități profesionale ș.a.m.d. \ Țara Oltului, cum arată așezarea satelor și structura teritoriului, a dezvoltat, probabil din cele mai vechi timpuri, toate ocupațiile „etnografice” mai importante, vînătoarea, pescuitul, oieritul, creșterea altor animale domestice, agricultura etc.<sup>201</sup> Se știe sigur că legiunea aceasta nu a fost pur pastorală nici în timpul dacilor, cum dovedesc săpăturile arheologice de la Arpașu de Sus<sup>202</sup> și alte izvoare istorice.

În acest complex etnografic, alături de agricultura și creșterea vitelor mari, oaia cu lapte a avut un rol economic important.<sup>203</sup> Ea este exploatată economic numai la munte, de primăvara, cînd se întărca mieii, separîndu-i de mînzări, și se duc oile la vîrat, pînă toamna, cînd le coboară în sat și se amestecă din nou ciopoarele pentru iernat, cu excepția unor turme mai mari, care luau drumul transhumantei spre Dunăre și mare. Pentru ciobani, în timpul verii, mînzările din munte asigurau hrana principală, „laptele cel de toate zilele.”<sup>TM</sup>

Înseamnă că muntele hrănitor și brădetul ocrotitor al mînzărilor au putut să joace și un rol religios în toate vremurile străvechi, în care a existat un păstorit în munții noștri,<sup>205</sup> indiferent dacă e vorba de români, de daci sau de populații și mai arhaice. Se poate formula deci ipoteza că zeificarea acestor două elemente ale naturii (alături de altele, de care nu ne ocupăm): pămîntul din care iese iarba bună pentru lapte (hrănind deci deopotrivă oile și oamenii) și brădetul care adăpostește și ocrotește iarba, mînzările și stîinile de intemperii, nu putea să întîrzie, nu putea să nu se întîmple, într-un stadiu de dezvoltare economică, socială și culturală în care omenirea de pe întreaga suprafață a pămîntului proceda — cu diferențe rezultate din modurile locale de viață — la fel.<sup>206</sup>

182

TRAIAN HERSENI

Cu toate acestea, lucrurile nu s-au întîmplat astfel. În colindele la care ne referim, adică cele care au o legătură evidentă cu zeul montan, cu zeul din brad, nu sînt amintite nici oile, cîinii, urșii, lupii, nici stîinile și ciobanii, nici alți oameni, cu excepția suitelor (sfinți, juri) sau a rudelor directe (mamă, tată). În colindele care par a fi cele mai necontaminate, mai puțin răvășite, zeul-prunc din leagănul agățat de un brad, „sus la munte”, „la capătul plaiului”, este absolut singur, înconjurat numai de natura sălbatică și de sălbăticiunile muntelui. Peisajul pare mai mult al vînătorilor, decît al păstorilor. Sîntem oare îndreptățiți să împingem cercetarea și mai adine în istorie, într-o perioadă mai veche, în cea vînătorească și a culegerii hranei direct din natură? Credem că da. Însă, deocamdată, tot numai ca o ipoteză de lucru. În această variantă, pentru care optăm, personajele mitologice și întîmplările din unele colinde, ca și borița sau turca, s-ar explica mult mai bine. Poate că legătura cu muntele are aici și alte semnificații, ce țin de existența unor rituri de inițiere a tineretului, comune tuturor vînătorilor și culegătorilor preistorici, al căror cadru de desfășurare l-a constituit îndeobște pădurea. De ce am schimbat însă zeul din brădet sau, mai exact, agățat cu leagănul de un brad, cu brădetul însuși?

Am procedat astfel nu numai pentru a simplifica lucrurile, ci pentru a înlesni, anticipînd unele concluzii, înțelegerea celor ce urmează: istoria religiilor a stabilit foarte precis, pe scară largă, faptul că o zeitate legată de un anumit copac, la început a fost chiar acel copac, divinizat ca atare, devenind apoi demonul sau spiritul acelui copac, după care copacul devine simplă locuință sau adăpost al demonului,

pentru ca, în cele din urmă, să se desprindă mai mult sau mai puțin de el, copacul rămânând un simplu însoțitor sau simbol al lui<sup>207</sup> — așa driadele, pentru formele primitive, stejarul lui Zeus pentru formele evaluate<sup>208</sup>. La noi, cum reiese din materialele culese din Țara Oltului, se pare că lucrurile s-au petrecut asemănător. Bradul, veșnic verde (dacă ipoteza noastră privitoare la cetele de feciori ca rămășițe ale unor rituri inițiatice va dobîndi, în paginile ce urmează, alte și alte temeuri) este cel mai îndreptățit „produs” al pădurii pentru a simboliza tinerețea fără bătrînețe, vitalitatea, vigoarea. Bradul apare și în alte colinde din Țara Oltului — ca să ne menținem deocamdată numai în cadrul acestora — și nu numai ca peisaj, ceea ce nu are neapărat vreo importanță, ci de-a dreptul ca ceva considerat „minunat” și în complexe tot minunate, mitolo-

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

183

gice sau cel puțin simbolice. Luăm ca bază un text simplu, deși confuz, pentru a fixa ideea. Într-o colindă din Toderița se spune:

Jos în prundul mării dalbe Născutu-mi-o, crescutu-mi-o Brad înalt și minunat. Jos la umbra bradului Leagănă-să, trăgănează

Leagăn verde de mătase. Dar în leagăn cine sade? Sade Măria (X) ochi negri, Sade și chindisește ... Aici minunat este bradul însuși, care s-a născut ca un om (nu a răsărit ca un copac), e drept „în prundul mării albe<sup>44</sup>, nu la munte, ceea ce ne trece însă cu atât mai mult pe un plan imaginar, mitologic, nu biogeografic — și care este asociat tot cu un leagăn (de astă dată verde, ca și bradul), în care nu mai sade zeul-prunc, ci fata gazdei, amintită în colindă.

Într-o colindă din Porumbacul de Sus brazii, asociați tot cu marea, cu leagănul de mătase și cu fata gazdei, în plus cu bourul, sînt toți minunați, ceea ce în graiul locului nu exprimă numai mirare sau admirare, ci anumite raporturi cu minunea, în sens de miracol, de unde, minunat înseamnă și miraculos. Mi-au tunat un bohor (bour) negru, Dar de nalte coarne-și poartă, Poartă-un leagăn de mătase. Dar în leagăn cine sade? Les Măria (X), d-oichi negri. Ea ședea și chindisea . . .

În întreg acest tablou, cu revărsări de ape, cu molifiți, cu un bohor cu un leagăn în coarne și cu o fată mare în el, fată de măritat, — colinda nu consideră minunați decît brazii, ca și cum ei ar fi provocat toată această minunăție, oa să nu spunem chiar minune.

Ceea ce urmează nu este deloc banal. Fata aceasta, purtată de un bohor în leagănul dintre coarne, bohor care în plus înnoată într-o apă mare, printre trunchiuri de copaci, nu pare deloc înspăimîntată, cum ar trebui să ne așteptăm, dacă ar fi vorba de o catastrofă. Ea coase și cîntă: „cîntecel cam frumușel<sup>44</sup>, despre care, întrebată, spune:

Vine marea cît de mare Dar de mare ce-și aduce? Brazi minunați Cu molivi alăturați. Printre brazi, printre molivi

Eu nu cînt împăraților, Dar eu cînt a munților, De dorul părinților, Și eu cînt a brazilor,

De dorul și-aZ fraților Și eu cînt a florilor, De dorul surorilor.

184

#### TRATAN HERSENI

Sîntem, după toate semnele, în fața unui convoi nupțial, se înțelege mitologic: bourul (sau taurul) este un vechi zeu sau demon al apelor, obișnuit cu asemenea isprăvi<sup>209</sup>, iar fata, departe de a fi nefericită, exprimă doruri foarte firești. Ce ne interesează în plus e că, foarte probabil, fata aceasta este din munți, de unde-i sînt părinții, dintre brazi, cum îi sînt frații, și dintre flori, cum îi sînt surorile (ea însăși deci floare). Simbolismul acesta se păstrează în parte pînă azi în graiul de toate zilele din Țara Oltului: fetele sînt asemuite cu florile, iar feciorii cu brazii, cîntecul florilor e cînte-cul fetelor, cîntecul brazilor e cîntecul feciorilor. Fără îndoială că florile simbolizează, ca în multe atle părți ale lumii, vîrsta feciorelnică feminină (fetele mari) — de unde și deflorarea —, iar brazii, vîrsta feciorelnică masculină (junii). În colinda pe care o analizăm, apar însă două categorii de brazi: unii minunați, alții obișnuiți, care simbolizează frații. Ne întrebăm în chip firesc dacă nu cumva bradul, care simbolizează în mod sigur pe bărbatul tînăr, neînsurat, nu simbolizează, sub forma lui minunată, o zeitate masculină, tot tînără, un june divin. Și dacă acest zeu tînăr, zeu-fecior, nu are o legătură directă cu cetele de feciori, cu nunțile, cu înmormîntările celor tineri (cîntecul bradului la înmormîntarea celor necăsătoriți, cu un ceremonial nupțial simbolic, din părțile Hunedoarei), după întrebunțările multiple care i se dădeau bradului la români în toate prilejurile acestea<sup>210</sup>, el reprezentînd, prin verdeța lui veșnică, nu numai tinerețea, principiul sau divinitatea tinereții, dar și veșnicia, adică imortalitatea. Formulăm această întrebare în mînte nu numai cu faptele înfățișate, dar și cu literatura problemei.<sup>211</sup> Regretăm că. nici cadrul restrîns al lucrării, nici spațiul de care dispunem nu ne îngăduie o discuție mai amănunțită. Ne mărginim doar la precizarea că răspunsul nostru la această întrebare este afirmativ: bradul, după concepția străveche a poporului nostru, păstrată pînă aproape în zilele noastre, era, ca și la multe alte popoare, un simbol al tinereții masculine, al nunții și al nemuririi. În plus, el era, în formele lui minunate (singular sau plural, pînă la brădet), un simbol al unei divinități masculine, ceea ce presupune



existența unui cult străvechi al bradului. O dovadă este spovedania la brad, înregistrată chiar de noi în munții Vrancei (altă țară carpatică, una din „republicile” lui D. Cantemir): „Pe vremuri ciobanii se mărturiseau la copaci (mai ales la brazi). Făceau o cruce în coaja copacului (cu toporul sau briceagul) și-și mărturiseau în fața ei păcatele, ca lai

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

185

prec, în timp ce băteau mătânii. Tăiau apoi cu toporul câteva aşchii din copac, pe care le aruncau. După jurământul pe care-1 făceau, dacă într-un an copacul se va usca sau nu se va usca, erau iertați sau nu erau iertați de păcate. Ciobanii susțineau că spovedania aceasta este mai bună decât cea făcută la preot”<sup>12</sup> Mai bună, pentru că aveau credința, probabil, că se mărturisesc direct lui Dumnezeu, în chipul lui străvechi de brad. (Cuvîntul însuși e de origine tracică). O altă dovadă, tot atît de peremptorie, înregistrată tot de noi, dar indicată și în documente mai vechi, în Măr-ginimea Sibiului (tot o țară carpatică) era obiceiul de pe vremuri al ciobanilor de a se împărtași (cumineca) în loc de pîine și vin (trupul și sîngele lui Christcs), cu muguri de copaci, între care din nou, cu preferință pentru mugurii de brad, cuminecătura considerată de ei din nou mai bună decât cea bisericească, probabil din aceleași motive, ca și în cazul mărturisirii.<sup>213</sup>

Comparația părinților cu munții nu se mai găsește în Țara Oltului decât în colinde, dar ea iare același înțeles, ca și celelalte comparații, indiferent dacă munții sînt ca și părinții, adică dau naștere unor vietăți pe care le hrănesc, le cresc și le ocrotesc — sau părinții sînt ca și munții, natură, cum am văzut, hrănitore și ocrotitoare a sălbăticiunilor, a dobitoacelor, a oamenilor și a lui Dumnezeu însuși, care naște din sînul ei și e crescut de ea.

Brazii apar în cadrul cetelor de feciori peste tot, nu numai în colinde: la poarta gazdelor, la biserică etc. — după cum apar în obiceiul junilor brașoveni, caracterizat și ca o „călărie cu brazi” sau „procesiune cu brazii a tinerimii române”<sup>214</sup>, ca și în jocul boriței, la cian-găii din Săcele, nume identic cu borița din Țara Oltului. Etnograful sas Julius Teutsch, care s-a ocupat de acesta din urmă,<sup>215</sup> socotește jocul boriței maghiare, în care bradul îndeplinește o funcție rituală bine determinată, ca o rămășiță a unui cult străvechi dendrolatric (Baumkultus) și, bazat pe Miklosich, socotește originea însăși a cu-vîntului borița de la slavonescul bor = brad = brădet (p. 53). Dacă lucrurile ar sta așa, se înțelege de la sine că s-ar lămuri în bună parte și masca numită borița, care nu ar fi decît un demon sau un zeu al brădetului. În acest caz, borița ar reprezenta într-adevăr, cum presupunem și noi, în altă ordine de idei, pe baza altui material documentar, într-o viziune mult mai complexă, pe Dumnezeu purtat de cetele de feciori în noaptea de Crăciun sau însoțite de eir Dumnezeu tineretii, june și el ca și junii, amestecat printre ei, dar

186

#### TRAIAN HERSENI

mai mare decît ei, care se naște în vîrfurile plaiului, stă într-un leagăn agățat de brad și e îngrijit, după cum am văzut, de elemente ale naturii. Maica lui este o veche mamă a pădurii, adică, în zona de care ne ocupăm, muntele roditor din care naște și crește pădurea, din care izvorăsc apele, care dă iarba vînatului, oilor și altor animale, hrană oamenilor și oare, în ultimă analiză, apare omului simplu din vremurile arhaice ca mama tuturor vietăților (plante, animale, păsări și oameni) care se nasc, cresc și viețuiesc în sînul ei sau în preajma ei.

La început, cum ne arată istoria religiilor, această mamă a fost singură — expresie a matriarhatului — aceeași, probabil, cu mama telurică (Geea sau Terra Mater), zeități străvechi; dar mai tîrziu, deodată cu dezvoltarea patriarhatului, ea a trebuit să se conformeze noilor rînduiri sociale și să-și ia pe lîngă ea un fiu — în cazul nostru pădurea de brad, în alte părți pădurea de fagi sau de stejari — pentru a-i ceda în cele din urmă locul, trecînd ea pe plan secund. Din brădet se desprinde bradul, iar din acesta un zeu tînăr, care este Dumnezeu însuși<sup>216</sup>. În cele din urmă, locul acestei străvechi mame a pădurii, fără îndoială cu numeroase verigi intermediare, între care neapărat o zeiță echivalentă cu pămîntul roditor, mama holdelor sau a grînelor, îl ia Maica Domnului, iar locul zeului brad, tot prin diferite verigi intermediare, Isus Christos, cu schimbările respective, dar și cu urmele evidente ale unor culte arhaice<sup>217</sup>. Subliniem însă că și fără etimologia termenului de boriță din paleoslavonescul bor (brad), de care vom vedea de ce ne îndoiim, impresia noastră rămîne aceeași. Dacă nu stăruim mai mult este numai din cauza că materialele de teren existente nu ne permit decît atît.

Celelalte colinde ne dezvăluie noi aspecte ale problemei.

gvrip(a ^radgTȚiTyi^^eci acfr

vînătorii ^r^eTpu^n^o\_\_parț^din păstori (ca cei din Măr au vara cu între^gajlamilie,, inclusiv ni prunci

^ J

4i^ colin-

rejQ£\_\_rjreocupă, CLJată din acestea, din munte sau de sub TunEe7"~crnar fata gazdei, și-a pierdut un

„baier roșu și cununa”. „Junii colindători” sînt întrebați dacă nu le-au găsit. Cum ei umblau peste tot, firește că le-au găsit, dar nu voiau să înapoieze una din ele: în colinda din Arpașul de Sus îi înapoiază baierul, dar refuză să-i dea cununa, pe cînd la Ucea de Sus invers, junii înapoiează cununa și baierul. (I)

187

poiază fetei cununa, iar „baiera”, ba. Cauza pentru care procedează astfel este înfățișată în cele două colinde în chipul următor:

Noi baierul ți-1 vom da-ră, Dar cununa nu-ți vom da-ră, Căci ai frați încornorați (sic) Și surori cu gălbiori Și părinți cu mari florinți.

2. Noi cununa ți-orn da-ră, Dar baiera nu ți-om da-ră, Că n-ai frați încoronați (sic), Nici surori cu gălbiori, Nici părinți cu mari florinți.

Cununa este simbolul fetelor mari și în special al miresei, care

o poartă efectiv în ceremonialul nunții, devenind astfel simbolul căsătoriei. Baier roșu purteau fetele pînă creșteau, de-și puneau mărgelile, și îl purtau ca să le apere de „deochi” (omul se uita și se mira de baierul roșu și nu de fată, încît cădea asupra acestuia răul de deochi).<sup>218</sup> În primul caz fata e mare și în același timp pregătită pentru căsătorie, încît junii îi înapoiază baierul roșu al copilăriei, care devine fără importanță, dar opresc cununa, care o simbolizează chiar pe ea ca mireasă, semn deci că o vor de soție sau „îi fac” (un act magic), îi vrăjesc de măritiş. În al doilea caz, fata nu e încă de măritat sau nu e încă pregătită pentru așa ceva, deci

1 se înapoiază cununa, dar nu i se dă baeava, pentru ca fata să depășească vîrsta copilăriei sau dificultățile pregătirii, să devină cît mai curînd fată de măritat, maritabilă, simbolic: „cunună, nu baeră”. Importanța părinților, a fraților și a surorilor, precum și a zestre pentru șansele de măritiş ale fetelor, clar exprimată în amîndouă colindele, este prea bine cunoscută pentru fazele de dezvoltare a societății din trecut, mai ales la nivel țărănesc, ca să mai necesite vreo interpretare.

Rămîne o mică întrebare, de ce o dată „frați încornorați”, altă dată „frați încoronați”? Care e forma corectă? S-ar putea ca termenul inițial să fie cel de „încornorat”, dar ce sens ar avea aici asemănarea cu capetele încoronate, cu regii? (Înțelesul acesta într-o monarhie cum a fost cea austro-ungară, în care și o monedă uzuală se chema „coroană”, după coroana regală care figura pe ea, era popular). Credem că mai de vreme e originar termenul de „încornorat”, după o străveche asemănare și chiar identificare mitologică a feciorilor și în genere a bărbaților tineri cu cerbul și a fetelor cu ciutele (ciutulinele din colinde). Asemănările oamenilor cu animalele și plantele dimprejur sînt foarte frecvente în lumea țărănească: fetele sînt asemuite cu mielele, mioarele, ciutele, junincile, puicile (de găină), cu florile, cu gherghinele, iar feciorii cu berbecuții, cu

188

TRAIAN HERSENr

mînjii, cu tăurencii, cu brazii, cu stejarii, cu bujorii, și cînd sînt mai mari, cu armăsarii, cu taurii, cu cerbii, cu cocoșii etc. Coarnele cerbului sînt considerate însă și ca o podoabă foarte arătoasă și deci ca o fală, iar cum podoaba și fala cresc cu starea materială și situația socială a omului, încornorat ajunge să însemne și ridicat, săltat social, într-o colindă de jude (de primar comunal), din aceeași regiune, se spune acestuia „mare încornorat”. Poate să reflecte și ierarhia cunoscută a cerbilor în funcție de vîrstă și mărimea coarnelor, care cad și cresc tot mai mari și mai ramificate de fiecare dată. (În cazul acesta, termenul încornorat a fost înlocuit cu cel de încornorat la o dată recentă, cînd sensul primitiv s-a estompat sau s-a pierdut).

Stăruim asupra acestor comparații din viața de toate zilele, pentru că ele merg uneori pînă la completa identificare (din asemuire se transformă în echivalență, apoi în identitate), ceea ce justifică perfect, după logica țărănească, folosirea unui termen în locul celui alt, și a fost, fără îndoială, izvorul nu numai al unor moduri de expresie poetică<sup>219</sup> ci și al unor credințe, mituri și practici magice, ceea ce a avut cu totul alte consecințe asupra vieții oamenilor. Pentru omul cult, același limbaj are alt înțeles. Dacă i se spune cuiva că e „cîine”, înseamnă că substantivul a devenit adjectiv; dar pentru mentalitatea arhaică, folosirea substantivului în loc de un adjectiv lămurit, poate duce foarte ușor la credința că într-adevăr e cîine. Este unul din principiile de bază ale totemismului: animalul-totem, numele lui, imaginea lui și omul care-i poartă numele devin identice.<sup>220</sup> cum ar spune teologia medievală: consubstanțiale»

Același lucru se întîmplă și în unele credințe populare. Spectacolul impresionant pe care-l oferă omului de la munte „nunta cerbilor”, lupta lor în fața ciutelor, ca și jocul acestora din urmă, au dus, în chip firesc, la o comparație cu nunta oamenilor, mireasa devenind ciută, mirele cerb, și de aici apoi tot felul de întîmplări vînătorești pe care le găsim în orașele de nuntă, în colinde, în basme etc, inclusiv obiceiuri care poartă numele de „Cerbuț” sau, pe un plan similar, de „Capră”. Pînă în cele din urmă, „vînătorii” — oameni tineri — se substituiesc cerbilor și urmăresc „ciuta”, care se dovedește a fi o fată etc. Odată identificarea aceasta făcută, apar și cerbii sau ciutele izolat; dar uneori „sînt ceea ce sînt”, adică animale, altădată „nu sînt ceea ce par” pentru că sînt oameni----cum

se arată clar în colinde. De aceea cerbii și ciutele minunate, care apar în literatura noastră poporană, nu sînt neapărat de împrumut. Excepțînd cazurile mai complexe, cu tematici speciale, aceste ase-  
INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

189

muii sînt create mereu, prin procedeul amintit al gîndirii, al credințelor înapoiate și al graiului. Nu excludem influența Fiziologului sau a altor cărți de circulație populară, dar ni se pare mult mai ușor de explicat aceste teme prin experiența zilnică a oamenilor, prin medul lor de viață, deci la îndemîna tuturor, decît prin aceste cărți, din care unele nu s-au găsit la noi decît în manuscris, în exemplare rare, slavonești sau traduse de cîte un cărturar solitar. În cazul animalelor, de ce am crede că a fost nevoie să vină o astfel de carte scrisă nu știm unde și de cine, ca să răspîndească diferitele motive legate de ele, cînd — ca să ne mărginim la regiunea studiată — Munții Făgărașului sînt plini pînă azi de cerbi, de urși, de capre negre, de lupi și altădată de bouri și zimbri. Firește, cînd e vorba de „inorog” sau de alte animale imaginare, eventual exotice, este altceva. Dar acestea se întîlnesc foarte rar în colindele înregistrate de noi și tot atît de rar în alte colecții.

Într-o colindă întîlnită, cu mici variante, în mai multe sate (de ex. Sebeș) se roagă la Dumnezeu niște „negri vînători”, pe ei să-i sloboadă jos la poale, „jos cu negura<sup>44</sup>. Ei s-au oprit „aici la dumneavoastră<sup>44</sup> (la gazda colindată) pentru că „aveți livezi verzi<sup>44</sup>, iar „în mijloc de livezi” este „cerbul tristior” (probabil tretior = de trei ani, adică cerbul tînăr, june, fecior și el printre ai lui). Urmează o descriere ia acestui cerb, care nu e deloc îndepărtată de a turcei sau a boțitei, îneît trebuie să o reproducem.

Pe coarnele lui Cunună de zîină, Pe spatele lui,

Arme voinicești. Pe șalele lui^ Masă de mătăsă .

Deci nu e un cerb ca toți cerbii, ci unul împodobit ca o boriță, un cerb „minunat”, cum nu există decît în închipuire și în ... ceremonii. Cerbul acesta urmărit de vînători, a coborît din munte și s-a ascuns în livezile gazdei, unde a fost apoi descoperit de vînători care, după toate semnele, sînt chiar „junii colindători” care declară despre cerb:

De l-am putea prinde, Cununa i-om lua-o, Din dar cui i-om da? Tot noi că i-om da-o Fetei gazdei...

TRAIAN HERSENI

Ș.a.m.d. „Armele<sup>44</sup> le-ar da feciorului gazdă; „masa”, jupînesei gazdă; iar „cerbul cu tctul”, jupînului gazdă. Nu credem că s-ar putea da altă interpretare mai potrivită acestui text, decît tot una nupțială. Aici cerbul simbolizează mirele, ca și bradul, iar pe un plan mai complex, ca și Dumnezeul amestecat între colindători, ea și borița sau turca, adică junele prin excelență, principiul însuși al tinereței masculine, care fetelor le rezolvă căsătoria, junilor forța și succesul, câmpurilor, dobitoacelor și femeilor fecunditatea, copiilor creșterea, tuturora vigoarea și sănătatea, iar morților nemurirea. Pe toate acestea le dăruiește prin simpla prezență a lui; și cu atît mai mult se poate folosi (în sens magic) de aceste daruri cel care îl poate prinde și deci i le poate lua.

În colinda reprodușă, cerbul coboară, plin de daruri, la sat, urmărit de ceata de colindători sau de vînători, și intră în gospodăria unui om cu o familie-tip: bărbat, femeie, fecior, fată. Cerbul are ceva potrivit pentru fiecare: cunună pentru fată, arme pentru fecior, față de masă pentru gospodină și „cerbul cu totul” prins („de l-am putea prinde”! — deci nu „de l-am putea ucide” = săgeta = împușca, deci viu). Cununa era însă, cum am văzut, simbolul cununiei (de unde și termenul acesteia): a da sau a lua o cunună de la o fată însemna a te cununa cu ea, nu numai cu cununa, ci și cu fata. Armele erau simbolul voinicului (de aceea se chemau voinicești, termenul însuși de voinic a însemnat mai demult ostaș), al celui capabil să le poarte și să se servească de ele într-o regiune militarizată în decursul unor lungi perioade istorice.<sup>221</sup> Fața de masă era simbolul gospodinei, care gătea masa, pune masa, dădea la masă, strîngea masa, cel puțin de trei ori pe zi; era funcția prin definiție a mamei, funcția de nutriție a familiei. Cerbul cu totul, cerbul viu, dacă interpretarea noastră este exactă, era dăruit jupînului gazdă, probabil ea . . . ginere.

Într-o variantă a aceleiași colinde (din Șinca Veche), cerbul poartă „arme voinicești” în coarne (ele înseși arme voinicești în, lupta cerbilor), „cununa de zîină” pe spate, „masa de mătăsă” pe șale — iar „cerbul cu totul<sup>44</sup> va fi dat în dar jupînului gazdă: „ca să se fălească” (cu așa ginere sau așa cerb? — nu se precizează, dar nimeni nu se fălea prin sate cu vreun cerb viu, vietate de pădure nedomesticită, neîntîlnită prin gospodăriile sătenilor).

Cine vrea să se convingă că interpretarea noastră nu este deloc forțată, e destul să citească atent și alte colinde în care e vorba tot de „vînători”, „cunună” etc. De exemplu, colinda Nu te fată

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

191

spăimînta din Oprea—Cîrțișoara, care cuprinde și acest text foarte clar:

„Nu te fată spăimînta-ră,

Noi nu sîntem pețitori,

Că noi sîntem vînători,  
Vînători de-ai codri verzi  
Și vînatul l-ara minat  
Pînă-n curtea Măriei (X).

Măria (X) este fata gazdei, iar colinda este de fată mare care:

Ea de veste că și-o prins... Și afar' că mi-o ieșit. Nu te fată spăimînta-ră, Nu ți-om cere d-așa mult Făr'  
d-unghile și coarnele

Că le cere Doamna noastră. Prin d-unghi să strecurăm, Prin coarne să măsurăm, Mari boieri să  
ospătăm, Mari boieri ca dumneavoastră.

Texte similare din orații de nuntă conving ușor pe oricine că acești vînători care asigură fata că nu sînt  
pețitori, sînt exact contrarul: pețitori, nu vînători. Vînatul mînat de ei în curtea fetei este mirele, ca și în  
cazul cerbului, dealtfel, probabil, tot cerb, deși nu-i. numit, dar e subînțeles. Pețitorii aceștia deghezați  
în vînători nu cer pentru ei și „Doamna lor” (zeitate și ea?) decît „unghiile și coarnele”, ceea ce nu pare  
a înspăimînta pe nimeni, probabil pentru că e vorba de „semnele junelui”, la care renunță la înșurătoare  
(ca să nu mai alerge după altele și să nu se mai bată cu alții pentru . . . ciute). Colinda anunță și ospățul,  
adică masa de nuntă. Firește, e vorba numai de o urare și poate (cum credem noi) de o „încîntare”  
(incantație), dacă nu sînt cumva toate urările astfel de farmece făcute oral sau coral, cum descîntecele  
desfac pe aceeași cale cîntecele. adică vrăjile (cînteca și descînteca, după cum am întîlnit noi înșine  
expresiile în înțelesul Ier primar în Munții Apuseni).

Nici în privința cununii nu încapă nici o îndoială, pentru că însăși cununia, deci căsătoria religioasă, e  
legată de acest obiect ceremonial și își trage numele de la el. Sînt foarte multe colinde sau variante cu  
acest text explicit:

Sare Maria-n grădiniță, Rupe flori din toate flori, Ca să-și facă-o vîrstruliță, Vîrstruliță cununița:  
Cununa-s-ar cu dînsa. (Lisa)

TRAIAN HERSENI

Adică să se încunune cu ea la cununie.

Sau textul acesta — din Arpașul de Sus — atît de asemănător cu descîntecele,<sup>222</sup> numai că este de  
cîntare sau „încîntare”:

Iar Ioana cea frumoasă De dimineată s-o sculat, Față dalbă și-o spălat, Chică neagră-o pieptănat,  
Viadră-n mîna și-o luat, La fîntînă-o alergat, La fîntînă prin grădină, Cu papucii tropăind, Cu cerceii  
zornăind, Cu rochița vînt trăgînd. La fîntînă și-o sosit, Apă-n veadră șo-o luat, Și-ndărăt că și-o-ntornat.  
Cînd fu calea jumătate Cu trei juni s-o-ntîmpinat, Cu trei juni ca trei peuni. Doi mi-o țin d-altu mi-o  
muștră, D-altu-i cere măr din sîn, D-altu-i cere inel roșu, D-altu-i cere cunună. (fata blastămă pe primii  
doi, dar:) " Cel ce cere cununa-ră, Ea cu drag i-o mulțămît: Cununa-te-ai cu dînsa-vh, Cu dînsa, cu  
doamnă-sa.

Variantele cu același conținut și rosturi abundă; toate dovedesc efortul fetelor și al feciorilor, ca și al  
părinților, neamurilor și satului întreg, ca să se căsătorească toate fetele și toți flăcăii care sînt de  
căsătorit. (Vezi și obiceiul „baba roata” sau „strigarea peste sat” din aceeași regiune, prin care sînt  
batjocorite fetele oare au rămas nemăritate).

Același înțeles de incantație sau cîntare nupțială sau farmec matrimonial îl au și colindele de tipul celei  
care urmează:

Dinaintea cestor case

Vreo doi meri (refren)

Crescutu-mi-o, născutu-mi-o

Din tulpină-ntulpinați,

De mijloace depărtați,

De vîrfuri împreunați,

Preunați de la doi pomi.

Pe sub pomi cine se primbla?

Dar Ana (X) cu ochii-ș negri

Și se roagă merilor:

Merii, merișori de-ai mei,

Plecați-vă stîlpurile Să v-ajung și vîrfurile, Să-mi culeg niște flori, Că diseară-s nuna mare, Să-mi  
cunun și să-mi botez, Finii buni spre Dumnezeu, Finușei ca mielușei, Finele-s ca mielele. Noi d-  
umblăm și colindăm Și-ncă Anei o-nchinăm.

S-ar putea să ne găsim pe un teren de influență și învățătură creștină,<sup>223</sup> prin care se înlocuiește bradul  
carpat, simbol al vieții

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

193

veșnice, cu pomul biblic (pomul vieții), simbol tot al trăirii veșnice, dar simbolismul este limpede: cei

doi meri înfloriți, împreunați la vîrfuri, sînt mirele și mireasa, uniți prin cununa de flori de pe capete. Florile acestor meri au valoare magică: ele ajută la provocarea altor cununii, urmate, cum e firesc, de botezuri, de unde și amintirea imediată a „finilor” în comparații specific țărănești. Tot de inspirație creștină sînt numeroasele colinde în care apar porumbei, echivalenți cu pețitori, ca în cea de la Mărgineni:

Ia Măria (X) vreadra-n brațe Și mi-o pleacă prin grădină, Prin grădină la fîntînă. Fîntînă o fost d-ocolită Tot cu vineți porumbei, Dar nu-s vineți porumbei, Că sînt pețitorii tăi...

Sf. Duh, care, chiar după învățătura evanghelică, a „umbrit” pe Măria și care apare în chip de porumbel, nu putea să nu facă din porumbei un simbol al pețitorilor. Acesta trebuie să fie și motivul pentru care într-una din colindele amintite Isus Christos sau Dumnezeu e înlocuit în leagăn cu Sf. Duh, considerat ca principiu al fecundității.

Sînt pline colindele cetelor de feciori din Țara Oltului ca și din alte părți ale României, de efortul de a prezenta în chip și formă mărișul fetelor și însurătoarea feciorilor și de a le determina pe această cale apariția, dar cele înfățișate sînt suficiente pentru a da cheia interpretării, încît ne putem opri.

Trecem peste colindele care sînt lămurite prin ele înseși, încît nu necesită nici o interpretare. Pe acestea le cuprindem numai în considerațiile de ordin numeric. Așa sînt colindele privitoare la răstignire, trei crai, trei păstori, uciderea pruncilor de către Irod, alungarea lui Adam din rai, legenda viței de vie, a mirului și griului, colinda sf. Nicoară, a sf. Vineri, prădarea raiului, puiul luzii etc. Unele din ele au fost foarte bine studiate de către diferiți specialiști<sup>224</sup>. Mai analizăm deci numai cîteva teme și motive mai puțin lămurite.

Am analizat unele colinde cu elemente cosmogonice. Ele sînt puține și par a fi variante ale unei singure teme. E vorba de facerea pămîntului, însă cu două motive diferite. Într-unele colinde, Dumnezeu face pămîntul, ridică cerul pe patru stîlpi de argint și-l împodobește cu soarele, luna, luceferii și stelele. Este o concepție cosmogonică străveche, răspîndită pe o arie foarte largă, în Asia, Africa și Europa, evoluînd de la o formă originală simplă, după

13 — Forme străvechi de cultură poporană românească

194

TRAIAN HERSENI

care cerul și pămîntul, unul principiu masculin, celălalt principiu feminin, erau uniți, dar a fost nevoie să fie despărțiți, ca să nu se sufocă oamenii.<sup>225</sup>

Relațiile dintre cele două elemente ale naturii au rămas, deși din ce în ce mai sublimite, în fond aceleași: cerul fecundează pămîntul, care în cele mai multe limbi e de genul feminin, prin căldura soarelui, prin ploaie și rouă etc. sau numai prin binecuvîntare. S-ar putea ca și unele forme religioase străvechi, pe care încercăm să le reconstituim, să nu fie decît o variantă locală a aceleiași concepții universale, care puțin în aria mare de civilizație a celor trei continente, concepție legată de un anumit stadiu de dezvoltare a omenirii. Muntele, considerat ca pămînt, principiu feminin, iar mai tîrziu țarină-mamă, născătoarea și hrănitoarea jivinelor, a dobitoacelor, a oamenilor și a lui Dumnezeu, este corelat cu pădurea, în special cu brădetul, principiu masculin, care își scutură sămînța pe pămînt și o ocrotește de intemperii, fiind în același timp fiu, soț și tată, adică pur și simplu principiu masculin. Sf. Treime a religiei creștine n-a făcut decît să întărească, prin sinteza unor bă-trîne religii orientale,<sup>226</sup> această concepție băștinașă, întrucît prezintă, cel puțin în interpretarea poporană, același principiu masculin unic, triumf al patriarhatului, dar sub cele trei fețe, de astă dată bine distincte: Tată ceresc, Soțul (sf. Duh care umbrește pe Măria și apare în chip de porumbel și „altfel” simbol al dragostei) și Fiul.<sup>221</sup> Nu e de mirare deci că, la rîndul ei, Maica Domnului a preluat, în concepție poporană, cum a arătat magistrul Vasile Pîrvan, toate atribuțiile mai însemnate ale Marii Zeițe, Zeița-Mamă, zeița a toate făcătoare și ocrotitoare — mamă divină prin excelență (Mag-na Mater, Terra Mater, Diana Regina etc.).<sup>228</sup> Pe de altă parte, sf. Măria reprezintă și ea toate funcțiile principale ale femeii: fată (sf.. Măria mică), mamă (sf. Mărie mare) etc.<sup>229</sup>

Altă variantă cosmogonică pune în scenă nu numai pe Dumnezeu, ci și alte ființe sfinte, ca sf. Măria, sf. Ion etc. La Șinca Nouă. cerul e plămădit de sf. Măria din flori (desigur ca o țesătură înflorată, „chindisită”, cum sînt atîtea în satele noastre):

Tinse cerul pe pămînt. Cum îl tinse, nu se prinse. Mîna sfinți în toate părți, Ia patru cornuri de pămînt, Ca pămîntul să-1 adune,

Să mi-1 facă munți înalți, Munți înalți și văi adînci,

Tinse ceru a doua oară. Cum îl tinse, așa se prinse.

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

Deci a făcut pînzătura cerului mai mică decît pămîntul, și ne-maiavînd cum și cu ce s-o înnădească (ceea ce se împlîna în orice gospodărie, fie ea și divină) a îngărmădit pămîntul — pînă atunci „oblu ca palma” sub cer, și a făcut munții și văile, ca să-1 strîngă și să intre sub cer. Este o legendă etiologică, răspîndită la mai multe popoare, care nu are pentru noi nici o însemnătate specială.<sup>230</sup>

În aceeași colindă apar însă unele comparații semnificative pentru modul de gândire țărănesc. Creatorii colindei admiră astfel pământul împodobit cu cerul înstelat:

Daleo lele, bine-i sade, Ca la acest pom înflorit. Ca la om împodobit.

Cerul înstelat, pomul înflorit, omul împodobit sînt așezați împreună nu numai în sens literar, aspect cu care sîntem obișnuiți,<sup>231</sup> cum este ușor de văzut în folclor, ci, deopotrivă, pe un plan „metafizic”, uneori pînă la identificare. Noi susținem că graiul, cu posibilitățile lui de comparație și mai ales de metaforă,<sup>232</sup> a avut adeseori, în mințile necultivate, efecte de transpunere pe plan ontologic (imaginar) a unor simple cuvinte, care capătă astfel în ochii lor o realitate de fapt. Dealtfel, probabil că acesta este procedeul de bază al oricărei metafizici, în frunte cu cea medievală.<sup>233</sup> Pentru gândirea țărănească, fie comparația, fie metafora au în general acest înțeles, încît avem dreptul să bănuim, ca o regulă generală, că de cîte ori apar în folclorul nostru, ele s-ar putea să aibă în mintea creatorilor poporani o semnificație mai adîncă.

În alte colinde stau la masă Domnul Dumnezeu, sf. Ion, sf. Patru și „gazda, acest domn bun”, fiecare la un „corn de masă”. Gazda, adică țăranul din Țara Oltului, închină cu un pahar care este descris astfel: Cu-n pahar galben de aur... Și-n fundul paharului Scrisă-i floarea raiului, Și-n toarta paharului Scrisu-i spicul griului, Și-n dosna paharului Scrisă-i vița vinului.

Textul citat e din Streza-Cîrțișoara, dar el se găsește în mai multe sate. Paharul acesta place grozav lui... Dumnezeu, care îl cere, gata să accepte oricare din cele trei procedee de transmitere de bunuri între persoane neînrudite: vînzarea (pe bani), schimbul

TRAIAN HERSENE

(în natură) și dania. Gazda nu acceptă și motivează: „Căci mi-e dat de la nănaș”, cu „jurămînt” să nu-1 dea nimănui: „Căci eu daca voi muri să rămîie la copii; iar copii de vor muri, să rămîie la nepoți; iar nepoți de vor muri, să rămîie la străini”. Lăsînd la o parte reminiscentele unui vechi drept de moștenire, este vorba aici, fără îndoială, de un pahar ceremonial, bun familial, care, sub o formă mai modestă, trebuie să fi existat cîndva în realitate. Urme despre el se găsesc și în alte regiuni.<sup>234</sup> Paharele, ulcelele apar și în Țara Oltului, la botezuri, cununii, pomeni și înmormîntări. Paharul acesta, descris, sub influența desigur a bisericii, ca un potir (raiul din care vine mîntuirea oamenilor sub forma griului și vinului, trupul și sîngele Domnului) este un simbol vechi al băuturii divine, adică în fond al imortalității.<sup>235</sup> De aceea vase de băut — unele simple ulcele sau căni de lut — nu lipsesc nici din cele mai modeste morminte ale vremurilor de demult.<sup>236</sup> Pe tîrîm tracic, acest pahar cu care gazda închina cu Dumnezeu și cu sfinții, în cuviincioasă comuniune, s-ar putea să aibă și o semnificație locală: dionisiacă sau chiar zamolxiană.<sup>237</sup> Nu ne hazardăm însă pe un teren cu totul nesigur, nu numai din lipsa unor informații mai amănunțite cu privire la religia dacilor (cele existente sînt totuși suficiente ca bază de plecare)<sup>238</sup>, ci și din lipsa datelor actuale, adică a stadiului cu totul nesatisfăcător al culegerilor științifice în domeniul etnografiei și folclorului religios. Materialul nostru, restrîns la o singură regiune a țării, nu ne îngăduie în privința aceasta decît o simplă ipoteză de lucru, și poate nici atît.

În unele colinde apare un măr (pom, nu poamă), dar nu este unul obișnuit, adică răsărit în grădină, ci unul cu totul neobișnuit prin gospodăriile țăranilor noștri, pentru că răsare din masă. Stă gazda sau băiatul gazdei:

În poarta raiului, Dinaintea lui, E și masă de argint. Pe masă de-argint Măr și-o răsărit.

Mere și-o făcut,

Mere roșioare...

Vîntul mi-o bătut,

Mere-o doborît... (Bucium).

Dacă n-ar exista elemente clare în „folclorul biblic” și mai ales elemente biblice care generează neîncetat folclor,<sup>239</sup> — în cazul nostru pomul vieții — ne-am putea gândi la unele apropieri (paralelisme) cu mesele cu pomi din reprezentările figurative de la Cnos-sos. atît de caracteristice, dar incomplet lămurite<sup>240</sup>, și prin analogie,

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

197

la un străvechi cult dendrolatric.<sup>241</sup> Așa, impresia normală este aceea că, indiferent de paralelismul dintre cele două motive, care sigur că există, la noi, la români, masa cu mărul crescut din ea e probabil să fi venit pe linie bisericească (apocrifă sau canonică) tîrzie; ea nu este o creație religioasă nici străveche, nici originală. Aceasta nu se referă neapărat și la mărul de la mort sau la alte rituri și credințe legate de măr. Problema în orice caz prea e complexă, ca să încercăm aici o dezlegare, deși convingerea noastră intimă, — formată după cercetări îndelungate — este, ca și în cazul paharului în-creștinat, dar nu împrumutat complet, că la noi a existat un cult vechi al mărului, pe alt principiu decît al bradului sau pe un principiu asemănător, nu știm, dar care merită să fie cercetat mai de aproape, pe măsură ce se vor culege materiale suficiente de teren. Într-o anumită fază a alimentației, mărul (și, mai puțin, părul) sălbatic sau domestic, adică cel de pădure și cel cultivat, a trebuit să joace un rol foarte important.

Fructele acestea acrișoare (alături de afine, mure, zmeură etc.) care în plus se păstrează și iarna, sînt o adevărată binefacere. De aici pînă la personificarea mărului și demoniza-rea (divinizarea) lui, concomitent cu alte multe personificări și divinizări, drumul nu este greu, mai ales dacă ținem seama de gîin-direa și simțirea vremii și de paralelisme din toate colțurile lumii. Faptul că merele nu se strică iarna a dus normal, ca și în cazul bradului veșnic verde, la ideea nemuririi mărului și apoi la măr ca simbol al nemuririi, alături de alte simboluri similare (părul, iedera — întîlnite și ele cu același înțeles, în folclorul nostru). Fiind un aliment, mărul se leagă în chip firesc de masă și devine simbol al mesei îmbelșugate, crescînd chiar din masă; deci nu e nevoie să recurgem la experiențele, gîndirea și rezultatele asemănătoare ale altor popoare — fie ele și asiro-caldeenii, egiptenii sau persanii — pentru a lămuri această credință. Moduri și condiții asemănătoare de viață duc cu necesitate la manifestări spirituale înrudite.

Poate că tot dintr-o practică străveche a vieții, în care mărul, fiind un „aliment de strictă necesitate”, a fost demonizat, provine și refrenul atît de ciudat al colindelor noastre: „florile dalbe de măr”. Mărul înflorit, am văzut, e ca cerul înstelat și ca omul împodobit, adică e în sărbătoare. Dar nu aspectul acesta poetic a dus la alegerea mărului înflorit ca obiect de refren, ci faptul mult mai prozaic, dar realist, că trebuie să fi fost un fruct foarte prețuit prin însușirea lui de a putea fi conservat. (Pînă azi țărani din părțile Făgărașului conservă în pivnițele lor, pe pătule sau în fîn, prin șopuri,

198

TRAIAN HERSENI

mari cantități de mere pentru consumul de iarnă, iar în ultimele perioade, pentru comercializare). Mărul (pomul) nu dă însă roade dacă nu înflorește, încît floarea lui este semnul precis pentru cultivator dacă roadele vor fi slabe sau bogate. Oamenii au putut observa lucrul acesta cu mult înainte la merii sălbatici. Florile de măr se leagă nu numai de primăvară, atît de dorită de „oamenii naturii” (culegători, vînători, păstori, plugari), devenind simbolul, adică semnul acesteia, ca și frunza verde, dar și de roade, adică de mere, pe care le anunță. De aici pînă la identificarea florilor de măr nu numai cu primăvara, ci și cu roadele cîmpurilor și grădinilor în general, nu este decît un pas, pe care fiecare popor l-a făcut în diferite chipuri, în fazele corespunzătoare de cultură, după experiența lui de viață specifică. Caracterul magic, de incantație sau încîntare, de provocare prin cîntec a lucrurilor dorite, pe care-1 au cu certitudine colindele, apare din nou, în toată strălucirea lui. „Florile dalbe de măr” rostite mereu, după fiecare vers sau fiecare strofă, pînă la obsesie, nu urmăresc efecte literare, care nici ele nu lipsesc, ci țeluri foarte practice și foarte precise, pe care nu e greu să le descifrăm, dacă ținem seama de modul de viață al celor care au creat și folosesc acest refren. „Florile dalbe de măr”, după părerea noastră, au fost la origine o formulă magică de incantație, de provocare a primăverii (la Crăciun, cînd începe iarna grea), de provocare a florilor înseși care anunță și pregătesc rodul și deci (logica țărănească nu este deloc mistică, ci numai greșit utilizată, din cauza concepțiilor înapoiate) de provocare a roadelor înseși (sub toate formele lor), fără de care viața oamenilor nu este cu puțință. Cu vremea, mărul, devenind și simbol al nemuririi, firește s-a legat și mai mult de sărbătorile Crăciunului, păstrîndu-se nealterat și în creștinism, unde nașterea nu poate însemna decît începutul unui nou an, a unui nou ciclu de viață a naturii și desfășurare a unei economii naturale și deci să întărească și mai mult necesitatea de a săvîrși în acel moment, nu într-altul, tot ceea ce credințele simple spun că trebuie să se săvîrșească cu acest prilej, pentru asigurarea unui an fericit: roade, sănătate, cununii, botezuri, nemurire.

Despre problema nemuririi s-au scris o mulțime de stupidenii, dar un lucru este cert: omul a dorit și dorește neîncetat, ca pe un lucru foarte important, nemurirea, care, în ultimă instanță, nu înseamnă decît dorința firească de a trăi mereu, de a te bucura de viață, de a nu îmbătrîni și de a nu muri niciodată.

„Tinerete fără

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

199

bătrînețe și viață fără de moarte<sup>44</sup> — atît de lapidar exprimată în folclorul românesc — este o dorință universal și etern umană. Numai bolnavii sau istoviții, care-și pierd curajul sau capacitatea de luptă, își doresc moartea. Omul înapoiat, stăpînit de credințe superstițioase, ele înseși născute din incapacitatea lui de a cunoaște realitatea pe care, din lipsă de mijloace tehnice corespunzătoare, nu o domină, crede că poate obține nemurirea prin mijloace magico-reli-gioase, dacă nu în viață, după moarte; dacă nu cu trupul, cu sufletul; dacă nu pe pămînt, în cer; ceea ce, din punct de vedere științific constituie o întreită absurditate, pentru că sînt dorințe irealizabile, de domeniul imaginației. Astăzi noi luptăm prin mijloace științifice perfect raționale pentru prelungirea vieții reale, pentru păstrarea sănătății și a vigoarei tinerești, și omienirea va lupta, atunci cînd se va putea, pentru prelungirea, prin mijloace igienico-sanitare, a vieții și a tinereții la nesfîrșit, adică pentru nemurire.<sup>242</sup>

Dorința nemuririi, fiind legată de conștiința existenței, de conștiința de sine, este una dintre trăsăturile specifice umane, și ea colorează puternic, prin credințele și stăruințele oamenilor de a o obține, întreaga istorie a culturii din timpuri foarte vechi pînă în zilele noastre,<sup>243</sup> alături de alte dorințe fundamentale,

cum sînt a conservării, a perpetuării, a împlinirii, ceea ce în ultimă analiză înseamnă un singur lucru: dorința omului de a exista ca vietate conștientă în deplinătatea funcțiilor sale. Lupta omului pentru mijloace de existență (hrană, locuință, îmbrăcăminte), lupta omului pentru a se înmulți (de la concurența sexuală, de tip animal, pînă la formele înaintate de organizare a familiei) și lupta omului pentru realizarea și prelungirea vieții (pentru nemurire), constituie aspecte fundamentale ale oricărei culturi, cu mii de variații pe aceleași teme.<sup>244</sup> Firește, aceste nevoi fundamentale ale omului nu sînt de valoare egală, de aceea și dozarea manifestărilor legate de ele este tot inegală. Hotărîtoare pentru existența omului este satisfacerea nevoilor materiale, care se leagă de toate vîrstele și de toate zilele, deci în primul rînd nevoia de hrană. Sexualitatea este o nevoie a anumitor vîrste, în anumite perioade, deci nu constituie o nevoie universală și presantă pentru existență. În sfîrșit, nemurirea nici aîut, preocupările în legătură cu ea pot lipsi complet, și totuși viața decurge și se perpetuează normal. De aceea numai mijloacele de satisfacere a primei categorii de nevoi capătă caracteristicile unei activități de bază, formînd structura economică a societății, pe cînd organizarea formelor de perpetuare a speciei și de satisfacere a ne-

200

TRAIAN KERSEN1

voilor sexuale (familia, căsătoria, prostituția etc.), joacă un rol secund, de natură suprastructurală, iar „problema nemuririi”, în formele ei imaginare, este o caracteristică ideologică (magico-religioasă) a societăților și păturilor sociale din etapele preștiințifice. Aceasta nu înseamnă însă că nu acționează fiecare, după timp și loc, cu deter-minisme de grade diferite, pretutindeni, după anumite trăsături specifice. Cînd e vorba de vîrste, nevoile acestea pot cîștiga înțietate unele față de celelalte, cazul tipic al tineretului preocupat în mod predominant de problemele dragostei și căsătoriei. Am făcut aceste considerații generale, pentru că același lucru se desprinde și din analiza colindelor de ceată din Țara Oltului. Problemele fundamentale dezbătute în ele, a căror dezlegare deci se urmărește, sînt aceleași: hrana, cununia, împlinirea, nemurirea, cu toate complexele care se leagă de ele. Fiind vorba însă de tineret, adică de o vîrstă și de probleme specifice ale ei, în cadrul vieții sociale, preocuparea de căsătorie capătă înțietate evidentă față de toate celelalte probleme, mai puțin față de problema mijloacelor de existență sau a realizării gospodărești, și foarte mult față de problema vieții de dincolo de moarte, pe care tineretul sănătos, lăsat de capul lui, nici nu și-o pune măcar, pentru că nu are încă de ce să și-o pună .

Aceste cîteva considerații pot servi și ca o concluzie la analiza și interpretarea colindelor culese de noi. S-ar putea, firește, prelungi discuția, examinînd fiecare colindă sau tip de colindă în parte, dar pe noi nu ne interesează decît stabilirea criteriilor reale de interpretare. Odată acestea determinate, pot fi utilizate cu ușurință de oricine, fără să mai fie nevoie de intervenția noastră. „Cheia universală”<sup>4</sup> menită, prin însăși poziția ei în lăuntru vieții sociale, să lămurească manifestările culturale ale fiecărei epoci, ale fiecărui popor, este criteriul cîștigării și realizării existenței, modul de producție al unei epoci, al unei societăți. Urmează, pe plan derivat, fiind sub determinismul celui dintîi, criteriul perpetuării existenței umane (care, pentru anumite vîrste, poate deveni, ca în cazul cetelor de feciori, o preocupare principală) și criteriul prelungirii vieții pînă la nemurire (care, de asemenea, pentru anumite vîrste și situații, în special pentru bolnavi și bătrîni, poate trece ca preocupare pe planul întîi). Toate celelalte „probleme și preocupări” din colinde, nu sînt decît variații după timp, după sat, după familie, după fiecare om în parte, uneori la nesfîrșit, ale celor cîteva griji omenești fundamentale, universal și etern umane<sup>245</sup>.

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

201

NOTE BIBLIOGRAFICE

179 Vezi și S. FI. Marian. Sărbătorile la Români, voi. II. Pentru Europa, G. Dumezil, op. cit. (acolo și bibliografia problemei).

iso Vezi de ex. Tudor Pamfile, Povestea lumii de demult după credințele poporului român, București, 1913 — sau Dumitru Furtună, Vremuri înțelepte: Povestiri și legende românești, București, 1913.

181 Procesul e mai vechi. A început cu mitropolitul Sava Brancovici și mitropolitul Petru Pavel Aron și întreaga Școală ardeleană prin combaterea fățișă a superstițiilor și a unora din obiceiurile înapoiate.

: 182 Ne-am ocupat de problemă în altă parte. Vezi T. Herseni (coordonator), Psihosociologia culturii de masă, București, Ed. Științifică, 1968.

183 De fapt ar fi necesar un atlas sociologic de tip complex. Vezi T. tler-seni și I. I. Ionică, Plan pentru atlasul sociologic al României, în îndrumări pentru monografiile sociologice, redactate sub dir. șt. a prof. D. Guști și cond. tehnică a lui T. Herseni, de Biroul cercetărilor sociologice din Institutul de Științe Sociale al României, București, 1940, p. 430—442.

184 Vezi în afară de bibliografia indicată la notele anterioare, V. I. Man-sikka, Die Religionen der Ostslaven, voi. I, Helsinki, 1922; O. Borchling, Aus der slavischen Mythologie (în „Praehistorische



- Zeitschrift", I, B., 2, H., 1909, p. 171—179); Edmund Schneeweiss, Die Weihnachtsbräuche der Serbo-Kroaten, Wien, 1925; Fr. Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Sudslaven, Münster, 1890 și Slavische Volksforschungen, Leipzig, 1908; Karl H. Meyer, Die slavische Religion (în Karl Clemen, cit., p. 261—272); L. Schischmanoff, Legendes religieuses bulgares, Paris, 1896; E. V. Anicikov, Old Russian Pagan Cults (în Transactions of the Third International Congress for the History of Religions, voi. II, Oxford, 1908); etc.
- 185 „Poruncile” stăpînirii și ale autorităților locale se vesteau satului de către reprezentanții comunei oral la ieșirea din biserică, în toată Țara Oltului. De aici confuzia între poruncă și veste, între a porunci și a vesti, a trimite vorbă.
- 186 Tudor Vianu, Problemele metaforei și alte studii de stilistică, București, 1957.
- 187 Cf. și Al. Rosetti, Colindele religioase la români: „Motivul cu descrierea îmbrăcăminteii lui Christos... e de origine populară” (p. 45).
- 188 yezi Leo Frobenius, Histoire de la civilisation africaine (trad. fr), Paris, 1933, Livre VII: Taureau, p. 89 și urm. (tratează despre întreaga zonă euro-asiato-africana protomediterraneană).
- 189 Este mai ales meritul lui N. Cartoian (op. cit) de a fi stăruit asupra influenței iconografiei asupra folclorului nostru.
- 190 Cf. și Ovidiu Papadima, Literatura populară română, București, EPL, 1968, Descîntecul — structura lui artistică, p. 345 și urm.
- 191 Vezi S. Fl. Marian, Legende de Maicii Domnului, București, 1904, p. 323 și urm. — precum și Artur Gorovei, Descîntecele Românilor, București, 1931.
- 192 Măria Goleșcu, Scholie la Scholia: Colinda cerbului (în „Rev. Funda--țiilor”, an- v» nr. 6, 1938, p. 666—668). De notat, în sprijinul interpretărilor noastre și faptul că în unele regiuni, cu toate străduințele bisericii, turca nu este considerată ca „chipul dracului”, ci, dimpotrivă, ca o masca ce
- 202
- TRAIAN HERSENI
- „închipuiește pe Maica Domnului”. (Mușlea, Bîrlea, Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu, p. 317).
- 193 Teză susținută de Dan Botta, Scholie la colindul cerbului (în „Artă și Tehnică Grafică”, caietul 2, dec. 1934, p. 31—32).
- 194 Vezi Arthur Weigall, op. cit.; etc.
- 195 Vezi în special Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, voi. I, München, 1941, p. 296 și urm. (ed. ultimă, 2 voi., 1950). Același, The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion, Lund, 1927, p. 490 și urm. Martin P. Nilsson este unul din autorii de bază în cercetarea noastră; de aceea amintim și celelalte opere ale sale, de interes pentru înțelegerea materialelor noastre: Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen, 1906; The Mycenaean Origin of Greek Mythology, 1932; Die volkstümlichen Feste des Jahres, Tübingen, 1914; etc. — Cf. și A. Mommsen, Feste der Stadt Athen in Altertum, Leipzig, 1898; L. Deubner, Attische Feste, 1952.
- 196 nu ignorăm diferențele de vîrstă (12 ani, nu 7 etc), dar folclorul nu respectă neapărat asemenea precizuni. Folosim pentru textele canonice Biblia, adică dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament, tradusă de Vasile Radu și Gala Galaction, București, 1938.
- 197 Folosim, în afară de N. Cartoian, op. cit., care a urmărit în mod special influența scrierilor apocrife asupra literaturii noastre populare, colecția de texte: Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitung, herausgegeben von Edgar Hennecke, ed. 2, Tübingen, 1924.
- ^198 vezi L. Șăineanu, Dicționar universal al limbii române, după care țară derivă din lat. terra, iar țarină din țară, cu înțelesul primitiv de „pămînt”. După I. I. Russu însă, țarină este de origine traco-dacă (Limba traco-dacilor, București, 1959), ceea ce pentru noi este și mai semnificativ.
- 199 Traian Herseni, Sfîna din Munții Făgărașului, în „Boabe de grâu”, V, 6, 1934, p. 336—359, precum și Probleme de sociologie pastorală, București 1941. Pentru problema păstoritului în Europa sud-estică și a raporturilor cu agricultura, Traian Herseni, Soziologie des Hirtenwesens in Südost-europaf in Von der Agrar-zur Industriegesellschaft: Sozialer Wandel auf dem Lande in Südosteuropa, Herausgeber Franz Ronneberger und Gerhard Teich, Darmstadt, 1971 (extras).
- 200 Cf. I. Cladian, Alimentația poporului român, București, 1938.
- ^201 Multă vreme Țara Oltului sau Țara Făgărașului (mai cuprinzătoare decît prima) a fost o unitate socială aparte. Vezi Aug. Bunea, Stăpînii Țării Oltului, București, 1910; N. Densusianu, Monumente pentru istoria Țării Făgărașului, București, 1885; I. Puscăriu, Fragmente istorice despre boierii din Țara Făgărașului, Sibiu, 1907; Octavian Popa, Ștefan Mailat, Domnul Făgărașului 1502—1550 (în „Țara Bîrsei”, 1932); Octavian Popa, Făgărașul sub domnia muteni, Făgăraș, 1935 și Făgărașul sub regii

unguri (1464—1573), Braşov, 1937; David Prodan, Boieri şi vecini în Ţara Făgăraşului, în sec. XVI—XVII, extras din „Anuarul Institutului de istorie din Cluj”, tom VI, 1963; David Prodan (red.), Urbaniile Ţării Făgăraşului, voi. I, 1601—1650, Bucureşti, 1970. În această ultimă lucrare acad. D. Prodan scrie: „Ea (Ţara Făgăraşului) este domeniul feudal cel mai mare din Transilvania, stăpînit direct de principii, o ţară cu autonomie, cu statute proprii. — Este regiunea cea mai masiv românească, aşezată în centrul pământului românesc şi în preajma Ţării Româneşti. Făcînd mai mult timp parte din Ţara Românească, INTERPRETĂRI ISTORICE ŞI ETNOGRAFICE (I)

203

ea a păstrat mai bine instituţiile româneşti; a păstrat chiar cele două elemente fundamentale ale raporturilor feudale din Ţara Românească: boierii şi vecinii. — Ţara Făgăraşului are materialul specific cel mai bogat, cel cu mai multă continuitate şi deci cel mai indicat pentru studiu: conscripţii, inventare, socoteli, instrucţii economice etc, consecutiv de la multe date, în care se poate studia nu numai static o stare, ci însuşi procesul de dezvoltare” — (p. V). — Ernst Gamillscheg, întrebuiînd (în *Vber die Herkunft*

*der Rumänen*) termenul de „Kerngebiet” (ţinut nucleu), susţine pentru România că, în afara Munţilor Apuseni, au mai fost încă trei „ţinuturi-nucleu” de formare a poporului român, de unde el a radiat apoi, şi anume: 1. Valea Oltului, în regiunea Făgăraş (Ţara Oltului); 2. Dunărea-de-Jos, pe ambele maluri, din părţile Giurgului în aval pînă la Cernavodă, deci inclusiv Dobrogea sudică, iar pe malul stîng regiunea Argeş-Dîmboviţa; 3. Valea Timocului. (Apud C. C. Giurescu, Formarea poporului român, 1973, p. 109, nota 29).

202 vezi M. Macrea, N. Dobrin şi N. Lupu, Şantierul arheologic Caşolţ—Arpaşul de Sus—Calbor, în „Materiale şi cercetări arheologice”, voi. IV—V, Bucureşti, 1957—1959. Pentru vremurile mai noi vezi şi Thomas Năgler, Cercetările din Cetatea de la Breaza (Făgăraş), în „Muzeul Brukenthal: Studii şi comunicări”, XIV, Seria Arheologie-Istorie, Sibiu, 1969.

203 Vezi pentru detalii lucrarea noastră Probleme de sociologie pastorală (cit. supra), cap. Organizaţia pastorală la români (p. 154—171).

204 vezi Andrei Veress, Păstoritul ardelenilor în Moldova şi Ţara Românească, Bucureşti, 1927, care arată că: „Felul şi modul în care se desfăşura păstoritul oilor în vechime îl cunoaştem din pana cancelarului Ardealului, istoriograful contele Niculae Bethlen, care, în legătură cu evenimentele anului 1662, ne-a lăsat în memoriile sale (*Memoires historiques du comte Bethlen Nikos*, Amsterdam, 1736) o admirabilă descriere a vieţii şi activităţii păstorilor români. Aceşti păstori — zicea Bethlen — trăiesc de veacuri în fundul văilor, ca nişte republici mici, separate. (...) Capul familiei este în acelaşi timp preot şi jude... Văile şi le părăsesc aceşti păstori la sfîrşitul verii, cînd îşi mîriă oile la locurile băltoase de pe marginea Dunării, în Ţara Românească... în văile lor, păstori aceştia se întreţin numai cu lapte de oaie...” — Cf. şi Ştefan Meteş, Păstori ardeleni în Principatele Române, Arad, 1925. Pentru procesul invers, tot Ştefan Meteş, Moşiile domnilor şi boierilor din Ţările Române în Ardeal şi Ungaria, Arad, 1925.

205 pentru aspectele generale ale problemei vezi şi Ovid<sup>^</sup> Densusianu. Păstoritul la popoarele romanice, Bucureşti, 1913 şi Viaţa păstorească în poezia noastră populară, Bucureşti, voi. I, 1922, voi. II, 1925; P. Cănel, Păstoritul la poporul român, Bucureşti, 1913; Em. de Martone, La vie pastorale et la transhumance dans les Carpathes Meridionales, leur importance géographique et historique (în *Zu Friedrich Ratzels Gedächtnis*, 1904, p. 225—245) şi La Valachie: Essai de monographie géographique, Paris, 1902 (în special Cap. VIII, La vie humaine dans les Carpathes valaques); N. Dra-gomir, Din trecutul oierilor mărgineni din Sălişte şi comunele din jur (Lucrările Institutului de geografie al Universităţii din Cluj, voi. II, 1924); Romulus Vuia, Tipuri de păstori la români, Bucureşti, 1964; Cornel Irimie, Das Hirten-wesen der Rumänen: Vorschungen in der Mărginimea Sibiului bei Hermann-stadt-Sibiu, München, Südosteuropa-Studien, 7), 1965; Nicolae Dunăre, Re-cherches ethnographiques roumaines sur Vagiculture et la vie pastorale, în „Acta ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae”, Budapest, T. XII,

204

TRĂIAM HERSENI

1963; Ion Donat, Păstoritul românesc şi problemele sale, în „Studii”, nr. 1, 1966; Romulus Vulcănescu, Cartografia etnografică a transhumantei în Oltenia de vest, în „Revista de etnografie şi folclor”, Bucureşti, 1964, iar pentru materiale, Ion Vlăduţiu, Etnografia românească, Bucureşti, 1973 Cf. şi I. Turcu, Excursiuni în Munţii Ţării Bîrsei şi ai Făgăraşului, Braşov, 1896 (cu numeroase şi preţioase ilustraţii de valoare istorică). Vezi de asemeni şi Ion I. Ioniţă, Ţară şi ţări (extras), 1935, şi Cadres de vie regionale roumaine, Bucureşti, 1940. Foarte instructivă: C. Constantinescu-Mirceşti, Păstoritul transhumant şi implicaţiile lui în Transilvania şi Ţara Românească în secolele XVIII—XIX, Ed. Acad. Bucureşti, 1976.

206 Vezi lucrările fundamentale pentru problema noastră, pe care nu le putem cita la

fiecare rând, dar pe oare le-am avut mereu în atenție: Wilhelm Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, ed. 2, îngrijită de W. Heuschkel, 2 voi., Berlin, 1904 și 1905 — și James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, ed. 3, 12, voi., London, 1935 (lucrare consultată numai parțial), precum și ed. prescurtată (Abridged edition), într-un singur volum, cu același titlu, London, 1925 (folosită integral pentru lucrarea de față).

207 De consultat cu folos Mircea Eliade, *Trăite d'histoire des «-eligions*, ed. 2, Paris, 1966, ca și următoarele lucrări ale aceluiași: *Le mytite de Veternei retour*, ed. 2, Paris, 1969; *Images et symboles*, Paris, 1952; *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957; *Naissances mystiques: Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, 1959; *Aspects du mythe*, Paris, 1963; *Le sacré et le profane*, Paris, 1965; *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970.

208 Vezi, în afară de Mannhardt și Frazer: J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, ed. 3, Cambridge, 1922 (deosebit de important pentru noi paragraful: „Dionysos the tree-god, dendrites” (p. 425—431), fiind vorba de un fenomen tragic). Sau Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Lund, 1941. Pentru informațiile mitologice (fără interpretări, care sînt lipsite de valoare) vezi și P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, ed. V, Paris, 1878, p. 46 și urm. (stejarul sacru), p. 355 (driade și hamadriade).

209 Paralelismul cu Zeus care răpește, în chip de taur, pe Europa, a fost de mult arătat. J. K. Schuller scrie: „Die Kolinda von der schiffenden Anna und der Wiegen mit den Stierkopfe erinnert unwillkürlich an den Mythos von < der Europa welche Zeus in Stiergestalt über das Meer entführt”. (Kolinda: Eine Studie über rumänische Weihnachtslieder, Hermannstadt-Sibiu 1860, p. 28).

210 Vezi Sim. Fl. Marian, *Bradul la poporul român* (în „Albina Carpați-lor”, an. IV, Sibiu, 1879), precum și cărțile sale citate despre nuntă și înmormîntare. De altfel bradul apare ca element ceremonial în foarte multe datini românești, încît nici nu se poate indica o bibliografie precisă. Despre un cult al bradului și rămășițe sau prelungiri ale lui în folclorul românesc sîntem siguri. El este adevărat și la alte popoare, împreună cu alte forme de dendro-latrie. Vezi Lily Weiser, *Jul: Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum*, Stuttgart, 1923; acolo și indicații bibliografice. — La noi există și urme care indică o însemnătate religioasă străveche a fagului. La Rîul-Sadului, în Mărginimea Sibiului, am înregistrat noi înșine obiceiul ciobanilor de altădată, de a lua „pastile” din muguri de fag (în loc de pîine cu vin), după care spuneau: „Christos a înviat”. Obiceiul era în floare pe vremea episcopului Petru Pavel Aron, care a păstorit la Blaj în anii 1751—1764 și care a luat

**INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)**

atitudine împotriva lui. (Vezi Ion Mușlea, Samuil Micu-Clain și folclorul, în „Revista de Folclor”, I, 1—2, 1956, p. 253 și nota 55). — Se pare că una din legile specifice de dezvoltare a culturii populare și mai ales a religiilor, este fixarea anumitor tipare, calapoade sau modele (social patterns, cultural patterns), care se transmit de-a lungul veacurilor, schimbîndu-se conținutul, amplificîndu-se uneori și morfologic, dar păstrîndu-se un sîmbure din formele mai vechi, ca un adevărat arhetip care acționează ca un principiu modelator.

211 Mannhardt, Frazer, Harrison, Nilsson, Dumezil, Jeanmaire etc. (nu numai lucrările citate, ci opera lor întreagă privind problema noastră).

212 Traian Herseni, *Probleme de sociologie pastorală*, p. 95, nota 1. Amintim și înlocuirea „paștilor” (pîine cu vin, binecuvîntate în noaptea învierii), tot cu muguri, combătute cu vehemență de episcopul Petru Pavel Aron pe la jumătatea veacului XVIII. (Vezi Ion Mușlea, studiul cit. despre Samuil Micu-Clain și folclorul).

213 înregistrare personală la Tălmăcel, jud. Sibiu.

214 Vezi I. Mușlea, *Obiceiul Junilor Brașoveni*, p. 3—4, 19, 33.

215 Julius Teutsch, *Der Boritzatanz der Chängomagyaren in den Sieben-dorfen bei Kronstadt* (în *Jahrbuch des Siebenbürgische Karpathenvereins*, XXIII Jahrgang, 1903, Hermannstadt-Sibiu, p. 43—54).

216 Procesul acesta este foarte bine studiat de J.-E. Harrison, tocmai pentru zona noastră de civilizație. (*Prolegomena to the Study of Greek Religion*, — vezi în special cap. VIII: *Dionysos*, cap. X: *Orpheus* și cap. XI: *Orphic Mysteries*).

217 Cf. Vasile Pârvan, *Getica*, p. 458. Vladimir Dumitrescu scrie despre figurinele antropomorfe cucuteniene (din neolitic): „Ele reprezintă cu siguranță divinitatea feminină, mama-a-toate-creatoare, comună întregii lumi a Mediteranei orientale și a Asiei Anterioare — în directă legătură cu cultul fecundității și al nașterii vieții, cult chthonian prin excelență. — Figurinele masculine sînt extrem de rare... Cei cîțiva phalloi descoperiți... indică și introducerea în cult și deci în credințele religioase a elementului masculin, fenomen explicabil... numai în cazul că situăm aceste comunități primitive în stadiul de început al patriarhatului”. (Hăbășești, p. 512—513). Cf. și Ambrogio Donini, *Lineamenti di storia delle religioni*, ed. V, Roma, 1964, trad. rom. E.

Costescu sub titlul: După chipul și asemănarea omului, București, E.P., 1968, în special prg. „Reflexele mitice ale matriarhatului” (p. 171 și urm.). Referindu-se la evoluția „zeiței-mamă” spre „marea zeiță”, A. Donini scrie: „Această puternică divinitate capătă nume diferite la popoarele din bazinul Mării Mediterane și din Asia de sud: Anahit, în Iran și în Armenia, Atargate în Siria, Athtar în Arabia, Ma în Capadocia, Cibeles în Frigia (aceea pe care romanii au transportat-o în Occident în timpul celui de al doilea război punic și i-au dat tocmai numele de „Marea mamă” divină), Tanais în Anatolia, Nanai și Astarte în Palestina, Tanit la Cartagina, Artemis la Efes, Tur an la etrusci, poate Tetis la primii navigatori greci, Aditi în India antică”, (p. 174). Nu ne dăm seama dacă există vreo legătură lingvistică între „turan” de la etrusci, „turon” slav și turca noastră, dar cel puțin aparent asemănarea este posibilă. De consultat cu folos și R. Briffault, *The Mothers*, 3 voi., Londra, 1927, ca și Albrecht Dieterich, *Mutter Erde: Ein Versuch Über Volksreligion*, ed. II, Leipzig-Berlin, 1913.

218 Cf. și B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, pentru problema baerei sau baerului.

206

TRAIAN HERSENI

219 Tudor Vianu precizează în legătură cu probleme asemănătoare: „Pe o treaptă mai înaltă a spiritului, pe treapta lui intuitiv-conceptuală, apar acele expresii cu aparență de metaforă, pe care le produce lipsa de termeni proprii ai limbii... Totuși, nici atunci când unul din indigenii Africii numesc locomotiva «hipopotam» sau când desemnează foarfecă cu numele peștelui Pyranya, ale cărei oase sînt întrebuințate de ei pentru operațiile tăierii, nu avem de a face cu o metaforă propriu-zisă, deoarece și în aceste cazuri întîmpinăm expresia unei identificări a aparențelor, lipsită de conștiința însoțitoare a deosebirii lor”. (Problemele metaforei, p. 24, vezi întreg cap. Problema etnologică a metaforei).

220 vezi E. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, ed. II, Paris, 1923, precum și Arnold Van Gennep, *L'etat actuel du probleme totămi-que*, Paris, 1920. Cf. și Claude Levi-Strauss, *Gîndirea sălbatică. Totemismul azi*. Trad. I. Pecher, Ed. șt. București, 1970.

221 Nic. Densusianu „află” în documente „pe boierii din Făgăraș în datina veche de a presta servicii militare ecvestre”, cu „misiunea... de a fi pururea în arme”. (Monumente pentru istoria Tierii Fagarasiului, București, 1885, p. 6). Pentru perioadele mai noi (sec. XVIII—XIX), vezi Emil Micuș Contri-buțiuni la istoricul Regimentului grăniceresc I. valah, București, 1943. „Grăni-terilor” li se spunea, din cauza uniformei, și „cătane negre”. „Vînătorii” din colinde sînt și ei „negri”.

222 Cf. Sim. FI. Marian, *Legendele Maicii Domnului*, București, 1904. La p. 323: „N. N. Duminică / Dimineța s-a sculat / Pe obraz că s-a spălat...” \* Vezi și Const. D. Gheorghiu, *Calendarul femeilor superstițioase, Piatra-Neamt 1907 — „Vraja de dragoste” de la p. 26—28.*

223 Tema în sine — în diferite variante — este străveche. Vezi I. D. Ștefănescu, *Cu privire la stema Țării Românești — arborele din pecețile și bulele sigilare de aur* (în „Studii și cercetări de numismatică”, voi. I, București, 1957, p. 373—388), precum și Arthur Gorovei, *Legenda arborilor îmbrățișați: Cercetări de folclor*, București, 1942.

224 Gaster, Cartoian, Rosetti etc. (vezi notele anterioare). Pentru tema specială a grecilor, cf. și Ion Chelcea, *Grecii în colindele noastre: Un aspect al vieții sociale la noi în trecut: Grecii negustori*, Cluj, 1931.

225 Vezi Leo Frobenius, op. cit., mai ales „Livre 8. — Monde et homme”. p. 134 și urm.

226 Cf. Arthur Weigall, op. cit. în special Cap. VIII, *La Trinité*, p. 164 și urm.

227 Cf. și A. Weigall, op. cit., Cap. XI și XII.

228 Vezi nota 217.

229 B.-P. Hasdeu citează texte folclorice românești în care sf. Măria Mare stă la masă cu sf. Măria Mică și cu Maica Domnului etc. (*Etymologicum magnum Romaniae*). Asemenea confuzii se fac și între sf. Măria, sf. Duminecă, sf. Vineri și sf. Miercuri, care toate par a fi vechi mame silvestre, ocrotitoare a sălbăticiunilor, dacă nu aceeași veche mamă a codrului.

230 în unele texte folclorice „soluția” aparține ariciului, aflată prin șiretlic de albină și comunicată lui Dumnezeu. (Vezi B.-P. Hasdeu, *Etymologicum magnum Romaniae*). Cf. și Mircea Eliade, *Le diable et le Bon Dieu: la prehistoire de la cosmogonie populaire roumaine*, în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970, p. 81—130, în care arată anterioritatea concepției față de bogo-milism.

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (I)

207

231 „Metafora este poezia însăși”, scrie Tudor Vianu, op. cit., p. 9. Problema este mai complexă, dar faptul acesta nu anulează importanța metaforei în domeniul culturii. Vezi și Traian Herseni, *Sociologia literaturii*, București, 1973, *Sociologia limbii*, București, 1975 și *Literatură și civilizație*, București, 1976.

- 232 Intre comparație și metaforă există apropieri însemnate: „Metafora ar fi... o comparație subînțeleasă și prescurtată sau eliptică (brevior simi-litudo)” (Tudor Vianu, op. cit., p. 98 și urm.).
- 233 În ceea ce s-ar putea numi „gîndire folclorică”, fenomenul este foarte frecvent. Pe acest plan, cuvintele sînt foarte des personificate, considerate ca realitate. De ex. Anul nou, Crăciun, cele trei Marii amintite la nota 229, moartea, trăznitul etc.
- 234 Cf. Sim. Fl. Marian, Nașterea la români, 1892, Cap. XVII, p. 255 și urm.
- 235 vezi G. Dumezil, Le festin d'immortalite: Esquisse d'une etude de mythologie indo-europeenne, Paris, 1924. „A l'epoque de vie commune, les trois fonctions dans les epopees des peuples indo-europeens, 1968; voi. II: Types epiques indo-europeens: Un heros, un sorcier, un roi, 1971; voi. III: Histoires romaines, 1973. Problema ar merita să fie cercetată și la români.
- 236 Cf. V. Pârvan, Getica, p. 420 și urm.
- 237 J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, cap. VIII: Dionysos — și în special p. 406, 412, 435, 446, 448. Vom formula mai încolo unele ipoteze în această direcție.
- 238 Vasile Pârvan scrie: „Relativ bogate sînt știrile literare cu privire la religia și organizația religioasă getică” (Getica, p. 151) — iar documentele arheologice se înmulțesc cu fiecare săpătură.
- 239 Cf. J. G. Frazer, Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law (ed. mare 3 voi., cea prescurtată 1 voi.).
- 240 Cf. Sir Arthur Evans, The Palace of Minos: A comparative account of the successive stages of the early Cretan civilization as illustrated by the discoveries at Knossos, London, voi. I, 1921, voi. II, part. I, 1928, voi. II, part. II, 1928, voi. III, 1930, voi. IV, part. I, 1935, voi. IV, part. II, 1935. Vezi voi. I: The Neolithic and early and middle Minoan ages, p. 161—162 și 432. Vezi și lucrarea mai veche a lui Evans, The Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean relatives with illustrations from recent Cretan finds London, 1901 (extras).
- 241 Care totuși a existat și la noi: „în țara noastră, dendrolatria a lăsat prin sincretism urme numeroase în cultul creștin și în viața de toate zilele”. (I. D. Ștefănescu, op. cit.).
- 242 Cf. C. I. Parhon, Bătrînețea și tratamentul ei: Problema reîntineririi, București, 1948.
- 243 Cf. Erwin Rohde, Psyche: Le culte de Văme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalite (ed. fr.), Paris, 1928 — sau J. G. Frazer, The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. Voi. I: The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea, and Melanesia; voi. II: The Belief among the Polynesians; voi. III: The Belief among the Micronesians.

208

#### TRAIAN HERSENI

- 244 Cf. de ex. Robert Lowie, Trăite de sociologie primitive, trad. E. Me-traux, Paris, 1935. Idem: Manuel d'anthropologie culturelle, trad. E. Me-traux, Paris, 1936; Franz Boas (ed.), General Anthropology, Boston, New York, 1938; M. Douglas (ed.), Man in Society: Patterns of Human Organization, New York, 1964. Cf. și Marvin Harris, The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture, London, 1968.
- 245 Cf. David Bidney, The Philosophical Presuppositions of Cultural Relativism and Cultural Absolutism (în Leo R. Ward, ed., Ethics and the Social Sciences, University of Notre-Dame Press, 1959); același: The Concept of Value in Modern Anthropology (în Sol Tax, ed., Anthropology Today, University of Chicago Press, 1962). Vezi și David Bidney, Theoretical Anthropology, New York, 1967.

#### CAPITOLUL V

##### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

Continuăm considerațiile noastre despre colinde ■ — însemnări pe marginea textelor culese — ținînd seama de istoria religiilor și interpretările date pînă la noi unor fenomene similare.

Înainte de triumful creștinismului, Imperiul roman din care au făcut parte și ținuturile locuite azi de români (adică spațiul carpato-dunărean), cunoștea, printre multele lui culte religioase, unul care a deveni preponderent: cultul soarelui. De aici tentația etnografilor, mai ales a celor din veacul trecut sau de formație mai veche, de a explica, sub influența unor curente ale vremii, întreaga cultură spirituală țărănească prin rămășițe de cult solar. Cum stăm cu această problemă în colindele noastre? Iată o primă întrebare.

Rămășițe de cult solar la români există în chip neîndoios, așa cum se vede dintr-un

șir de versuri pînă azi soarele face parte dintre. Să zicem că mai mult și mai frecvent decît Sfînta Lună, care, după cum se vede, nici ea din folclor.<sup>247</sup> Pe noi ne interesează mai ales urmele eventuale din colindele și obiceiurile cetelor de feciori din Țara Oltului. Unele urme se găsesc și în acestea, încît s-ar putea să lămurească cel puțin în parte, diferite aspecte ale lor.<sup>248</sup>

Se înțelege de la sine căjamintirea ca atare a soarelui înți>o\_ idăl    solare, a căldurii solare, nu înseamnă nimic cu soarelui, deci nu ne vom pierde timpul cu astfel

p                      p  
cercetări, deși mărturisim că, pentru noi, ca operație de control statistic, am făcut-o.

14 — Forme străvechi de cultură poporană românească  
210

TRAIAN HERSENI

Simpla lectură a celor 400 de colinde, înregistrate în cele 68 de sate cercetate, arată o preocupare foarte vagă și foarte restrânsă privitoare la soare. Probabil și datorită faptului că avem de-a face cu obiceiuri la baza cărora au stat anumite rituri de inițiere a tineretului, în care rolul predominant l-au jucat întotdeauna divinitățile chtoniene. Nu există decât 10 colinde cu elemente solare (din care unele sînt aceeași colindă, culeasă din sate diferite) și nici o coZ Unda pur solară, adică închinată în vreun fel sau altul, chiar numai^ ca tematică, ""staafglui. Totuși, unele~texte" sînl foarte semnificative. O colindă din Streza—Cîrțișoara, care apare în mai multe locuri, cu diferențe neînsemnate, sună așa:

Ziua albă a revărsat, Trei ziori soare răsare, Dar răsare cu trei raze. Razmă-n casă, razmă-n masă, înfîielea razmă, doilea razmă, Razmă-n cruce de fereastră.

Doilea razmă, treilea razmă, Razmă-n șes de grîne verzi. Treilea razmă, doilea razmă, Razmă-n vîrful munților, La poalele brazilor, La cel brad mare și-nalt,

(de care este agățat leagănul de mătase cu Domnul Dumnezeu, despre care a fost vorba mai înainte). Colinda aceasta poate fi foarte ușor interpretată ca o rămășiță de cult solar. Soarele răsare în trei zori (ziori), cu trei raze (cifre ma-gico-religioase bine cunoscute)<sup>249</sup> și fiecare razmă (verb = radiază) într-un loc important pentru viața cea de toate zilele a oamenilor: prima în casă și masă, a doua în cruce de fereastră, a treia în șes cu grîne verzi. Urmează însă a patra rază, neexprimată cifric și neprevăzută în ritual, care „razmă-n vîrful munților". E limpede că nu poate fi vorba decât de o contaminare. Într-adevăr, în alte sate, cele două categorii de raze apar separat, deci nu le putem interpreta nici împreună, nici una prin alta.

În cazul celor trei raze inițiale, este fără îndoială vorba de o invocație solară, bazată pe o credință în puterea soarelui (îmbelșu-garea materială a casei, ocrotirea sănătății oamenilor, fertilizarea cîmpurilor etc). Cultele solare sînt foarte complexe, și din cauza aceasta ele sînt foarte vechi; dar tocmai de aceea semnificația lor umană, dealtfel ca și a cultelor chtonice, variază de la o civilizație la alta. Desigur, pentru ocupațiile agricole, cultele solare capătă o însemnătate deosebită, pentru că soarele are un rol binefăcător chiar prin acțiunea lui naturală, necesară în chip simțitor, deci perceptibil, mai ales pentru coacerea grînelor (care se cheamă și bucate, pîine),

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

211

deci pentru alimentul de bază al cultivatorilor de pămînt (grîu, secară, orz, mei). Textul la care ne referim este foarte clar în această privință, pentru că se referă la casă (nu la stîină, colibă), la masă, la fereastră (nici un adăpost pastoral de tip arhaic nu are ferestre) și, în sfîrșit, tot atît de decisiv: la „șesul cu grîne verzi", care se găsește aici, în Țara Oltului, numai sub munte, în depresiunea dintre Carpați și Olt. Indicația precisă a grînelor verzi arată și rolul soarelui în această colindă: el e menit să le facă galbene, adică să le coacă. „Idealul" plugarului nu sînt grînisle verzi, care nu pot servi decât ca furaj (nerentabil, fiind foarte scump), ci grînele coapte, amintite așa în alte colinde. Textul arată și preocupările principale ale plugarului: casa, masa, culturile.' Nelămurită e numai situația ferestrei, încreștinată ulterior prin crucea din construcția ei, după cum este descreștinată în zilele noastre prin eliminarea acestei cruci. Fereastra este însă singurul loc prin care pătrunde soarele într-o casă bine încheiată: chiar și numai acest singur lucru este suficient pentru a fi amintită într-o invocație sau incantație solară. Cu raza care „razmă-n vîrful munților, la poalele brazilor" ne găsim în alt peisaj și în altă situație umană. În satul geamăn al Streza—Cîrțișoarei, la Oprea—Cîrțișoara textul (fragmentar?) sună astfel: Zori dalbe-or revărsat, Trei ziori soare răsare, Și-mi răsare cu trei razme. Razmă-n vîrful munților, La poalele brazilor.

f                      Iar de clean de brad înalt

Este-un leagăn agățat...

Judecînd după textul acesta, fața de la început (cea arhaică) a colindei a trebuit să fie alta. Mai înfîi, aici cele trei raze nu mai au rosturi deosebite, ele bat toate trei în același loc: în vîrful munților. E vorba probabil de o contaminare a unor versuri dispartate, fenomen foarte frecvent în toate colindele de mare vechime. Apoi, pentru un cunoscător al muntelui, cum trebuie să fi fost creatorul, traducătorul sau Idealizatorul (individual sau colectiv) al colindei, necorespondența cu realitatea este inexplicabilă: între vîrful munților (golaș) și poalele brazilor (ale brădetului) este o distanță sim-

2.1L

## TRAI AN HERSENI

țitoare și binecunoscută de oamenii locului, deci razele nu pot cădea deodată în amîndouă părțile. La răsăritul soarelui, razele luminează frunțile pleșuve ale munților sau cununile de nori care le împre-soară, în timp ce pădurile zac încă în umbră. Aceasta ne face să credem că „raza soarelui” este introdusă mai tîrziu în colinda cu bradul de care este agățat leagănul lui Dumnezeu. Nu poate fi vorba aici de nașterea soarelui în munte nu numai pentru că munții cad toți la sud de sate, dar și pentru că în text se spune lămurit că raza soarelui cade, bate la „poalele brazilor”, nu răsare de acolo, razmă deci ca să lumineze evenimentul, nu este cununa de raze a pruncului divin care se află în leagăn. Această divinitate nu este soarele. Despre nașterea evanghelică din colinde, nașterea lui Christos, știm că este asemuită cu nașterea soarelui, dar Fiul sfînt împrăștie el lumină în jurul lui, dinspre staul spre curți, nu invers. În colinda divinității infantile din leagănul atîrnat de brad nu este nimic din așa ceva. Aici soarele nu are nici un rol hotărîtor, afară dacă nu ne gîndim la posibilitatea unei evoluții tîrzii, în care soarele fecundează muntele-mamă, după cum fecundează pămîntul-mamă, dînd naștere fiului divin. E mai simplu însă să luăm lucrurile așa cum sînt în colindă: aici soarele luminează muntele în mod obișnuit sau este adăugat ulterior, prin contaminare, într-o perioadă în care înțelesurile străvechi au început să pălească și confuziile de tot felul au devenit posibile. Nu excludem nici ipoteza, mult mai plauzibilă, că s-a încercat o împăcare a unui cult nou, cel solar, cu un cult mai vechi, al brădetului, de natură htoniană. Se știe că, inițial, semințiile indo-europene au practicat cu precădere creșterea animalelor, agricultura devenind o ocupație principală, alături de păstorit, abia după așezarea lor în regiuni cu o oarecare tradiție agrară (Iran, Asia Mică, Peninsula Balcanică, Italică, Iberică etc). Celelalte colinde solare confirmă această ipoteză despre originea unor elemente de cult solar din Țara Oltului. Într-o colindă clin Arpașul de Sus lucrurile se prezintă astfel:

Soarele Domnului nostru (refren)

Soare, Doamne-o răsărit,

Iar razele un'e-și bat?

Bat sobor la cestor case,

Cestor case, cestor mase.

Iar în case ce mai este?

Sîntu tot mese întinse.

Iar pe mese ce mai este? , Sîntu-mi tot colaci de grîu, Iar printre colaci de grîu, Sîntu-mi tot vedre cu vin, Iar printre vedre cu vin Sîntu-mi tot pahare pline.

## INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

213

E limpede: razele soarelui bat sobor (grămadă) la casa, masa și belșugul agricol (colaci de grîu și vedre de vin) ale gazdei. Acesta este rostul agricol (am zice agrotehnic) al soarelui: să coacă grînele și strugurii, pentru că altfel nu sînt nici colaci, nici pahare pline cu vin pe masă. Ierburile cresc mult mai bine pe vreme ploioasă și umbroasă (în anumite limite), decît pe arșiță, care le „usca”, le „seacă”, le „pîrlește” ca un foc năpraznic. Am văzut că ciobanii consideră ca iarba cea mai bună (iarba pentru mînzări, iarba pentru lapte) cea din pădure, ferită de soare, nu din goluri, bătută de soare, de unde divinizarea firească a brădetului, nu a soarelui. Cultul soarelui cuprinde, desigur, elemente care se pot integra riturilor de inițiere, dar — socotim noi — atît datorită specificului acestor rituri, cît și datorită faptului că în această zonă agricultura a cîștigat teren înfruntînd o anumită tradiție pastorală, divinitățile predominante sînt totuși de natură htoniană.

O altă colindă, de la Cîrța, confirmă același lucru:

Soare, Doamne-o răsărit, Dar razele unde bat? La privoru-acestor case, Cestor, case, mese-ntinse, Mese-ntinse, jețuri scrise----

La Scorei:

La Ucea de Sus:

La Viștea de Sus:

Soarele Domnului nostru, Soare-și Doamne-o răsăritu. Dar razele-i unde-i bātu? Bate aiciea-n cea fereastră, Mai vîrtos în ceasta masă..

Frumos soare-o răsărit, Soarele Domnului nost (refren) Da razele unde bat? Bat în casa, după masă ...

Soarele Domnului nostru (refren) Soarele mi-o răsărit, Dar razele unde-și bat? Bat în cruce de fereastră, Cruce-n casa, peste masa...

214

## TRAIAN HERSENI

Acestea sînt textele cele mai frecvente. Ultimul din ele e interesant pentru indicarea modului cum se proiectează în casă crucea de la fereastră, în forme de umbră, sub efectul soarelui. Este evident o încercare de a împăca cele două culte: al soarelui și al crucii.

\* <\*>\$\*!

Există însă și un text (de la Sebeșul de Sus), amintit și mai înainte, care pare a contrazice regula: Sculați, sculați boieri mari, Că vă vin colindători Noaptea pe la cîntători. Dar o rază unde-i rază? Raza-n vîrf mîntîlor, în crucile brazilor. Unde-s doi brazi îmbinați Este-un leagăn agățat..

Textul acesta este un amestec de versuri fără un înțeles organic. El cuprinde nu una, ci patru nepotriviri, care dovedesc caracterul hibrid, contaminat al lui. Noaptea pe la „cîntători” înseamnă: spre ziuă, cînd cîntă cocoșii și zorile-s albe, deci nu se zăresc încă razele. Textul următor: „Dar o rază unde-i rază?” este fără îndoială lipit aici, adăugat, nu dezvoltat tematic. „Dar o rază unde-i rază?” arată că e vorba de mai multe raze, din care altele bat în altă parte, dar despre acestea nu se mai spune nimic, deci și partea aceasta, lipită de prima, este fragmentară. Versurile: „Rază-n vîrf mîntîlor... unde-s doi brazi îmbinați” — dovedesc ignorarea muntelui real, căci la vîrf nu există brazi: pe de altă parte „brazi îmbinați” (se înțelege la vîrfuri), nu „gemănați” (la trunchiuri, ceea ce este cu totul altceva), ca să se poată agăța un leagăn de amîndoi, nu există. Brazii au vîrfurile conice. Imaginea e împrumutată de la meri, care au coroane bogate și deci puși sau crescuți unul lîngă altul, își îmbină, cum am văzut chiar în colinde, de astă dată nedeformate, vîrfurile. Textul a fost combinat mai tîrziu, după colinde, nu după realitate, căci oamenii locului, care au făcut colindele originale sau le-au împrumutat, adaptîndu-le, nu s-au putut gîndi să agate leagănul (prins cu patru sfori din patru părți, iar sforile legate toate patru mînunchi deasupra leagănului de un cîrlig de lemn, care se agăță fie de grinda casei, fie de creanga unui copac, la umbră), de doi brazi, pentru că leagănul nu este legănuș (funie legată de doi

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

215

copaci, în care se dau copiii mai mari și tinerii „în leagăn”, după expresia din alte părți: „de-a huța”). Ei au agățat leagănul lui Dumnezeu la fel cum fac pînă astăzi băcițele cu pruncii lor, de un clean de brad sau craca unui singur brad, simplu sau îngemănat: acesta din urmă cu umbră mai deasă. Un asemenea text e amestecat, prin disoluția vechilor credințe, din mai multe colinde. Colindele primitive despre leagănul lui Dumnezeu sus la munte au<sup>^</sup>rebuit să fie Tăcute acolo, în cadrul lor natural, incit cre~atorîr "lor, oricare vor fi fost, nu au putut avea perspectiva largă~âTomului\_\_ ^de lâ șes, care vede uneori (numai în lunile de vară) vîrfurile mun^" ților purtînd un nimb de raze solare (refectate de piscurile sîn-coase). Dacă există într-adevăr texte autentice despre raze care cad în vîrf mîntîlor, la poalele brazilor — ceea ce nu excludem — ele au fost făcute de oameni care au privit muntele de jos, dinspre șes, de la o depărtare mai mare, în perspectiva care micșorează distanțele și confundă lucrurile — de unde soarele apărea nu direct, ci reflectat de înălțimile din zare, înainte de a apare la orizontul din cîmpie. Așa se explică de ce colindele vorbesc de raze care cad pe munte, nu de raze care pornesc din munte. Se poate de asemenea ca oamenii de la șes să fi invocat o rază solară și pentru munte, unde-și aveau oile, de astă dată în cadrul unei îndeletniciri secundare, după ce au invocat primele pentru casă și masă, pentru fereastră, pentru grînele verzi, adică pentru gospodăria de acasă. O colindă din Arpașu de Sus pare a păstra această fază intermediară, dacă nu este cumva tot o contaminare sau amestec ulterior de versuri:

Și-altă razmă unde razmă? Razmă-n vîrf mîntîlor. Și-altă razmă unde razmă? Razmă-n poala brazilor. Și-altă razmă unde razmă? Razmă-n cîmp la grîne verzi. Și-altă razmă unde razmă? Razmă și la cestor case, Cruce-n casă peste masă ...

Colinda a fost încreștinată („cruce-n casă peste masă” în loc de „razmă-n casă peste masă”). Ea folosește patru raze în loc de trei. Se deosebește net raza care razmă „în vîrf mîntîlor” de cea care razmă „în poala brazilor”, ceea ce dovedește o adaptare corectă

216

TRAÎAN HERSENÎ

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

217

la munții locali. Ea închină două raze muntelui: vîrfului cu mieii și mioarele, brădetului cu mînzările și stînilor; două raze șesului: cîmpului cu grîne verzi și caselor cu mesele, care aparțin^ toate, pînă azi, aceleiași populații locale. Ordinea însăși s-ar putea să aibă o semnificație, în sensul că arată contopirea vechilor culte chthoniene ale vînătorilor, culegătorilor și păstorilor muntelui în cultul solar al șesului, deodată cu triumful agriculturii, alături de păstori, ca îndeletniciri principale.

Dacă pentru culegătorii și vînătorii timpurilor arhaice marea zeiță a pămîntului, mumă a toate creatoare și hrînitore, dar sub forma ei originară, a pămîntului necultivat, salbatic, cu ierburi, tufișuri și copaci (nu cu grîne și livezi), a fost îmbinată mai tîrziu, spre a servi mai bine finalităților și structurilor magico-religioase ale riturilor de inițiere, poate și sub influența păstoritului, cu bradul sau brădetul, conceput nu ca soț, ci ca fiul nemuritor și veșnic tînăr al aceleia care va fi imaginată, sub influența religiilor mai noi, ostile și deci deformatoare, ca Mama pădurii (în funcție de pădurile locale) — pentru agricultori marea zeiță a pămîntului cultivat (indiferent de nume, care variază de la un popor la altul) era îmbinată cu cerul (în calitate de soț), de unde cade ploaia și cad razele soarelui, apoi, probabil,



numai cu soarele, avînd ca rost principal: griul (adevărul jiu al mamei țarină)250.

Pentru ca să epuizăm argumentele aflate în colinde privind cultul solar, mai cităm un fragment dintr-o colindă înregistrată în Sîmbăta de Sus:

Este-im leagăn de mătase, Dar în leagăn cine sade? Sade Silvia (X) doi ochi negrii Și tot coase, chindisește

Și cămașa soarelui. Soarele bine-a dăruit: Un colac de grîu curat, Pe colac un godinac Și vreo doi-trei gălbiori...

Acestea sînt darurile solare: produsele pămîntului cultivat, ale gospodăriei agricole, griul, porcii, galbenii (aceștia pentru că sînt galbeni sau de aur ca și soarele). Vînatul cel mare (bourul, cerbul), apoi într-o măsură oarecare, laptele, cașul, urda, produsele oilor,

ale pășunilor din munte, sînt darurile altei zeițe, care ocrotește iarba, ierbivorile și mînzările, iar aceea, aici în zona care ne preocupă ' (și în altele similare), este brădetul.

Mai notăm în legătură cu darurile soarelui din textul de mai sus că și darurile date de gazde cetelor de feciori erau de același fel: colaci de grîu curat, pentru că pîinea de peste an era de cele mai multe ori amestecată cu secară și tot atît de des înlocuită cu mămăliga, apoi carne de porc, care se taie pînă azi în fiecare gospodărie chiar la Crăciun, și, în sfîrșit, o sumă oarecare de bani.

Ca să ne dăm seama și mai bine de complexele socio-culturale ale celor două variante de cult, pe care le vom numi pe scurt cuîtu^râ^i^ (cult rtbnian) RTj27A\_y.t7iZ soarelui (cult uranian), am TEcercat~și alte operații, care ne-au dat cîteva rezultate vrednice de notat. Am urmărit toate colindele în lumina celor două concepții străvechi, ca să vedem, cu ajutorul acestor criterii, care prin ce se caracterizează și în ce complexe se îmbină. Am notat aparte colindele care, cel puțin aparent, nu au legătură nici cu una, nici cu cealaltă din ele, rămînînd să examinăm, pe alte căi, dacă totuși nu se leagă cu vreuna.

Am aplicat acest examen și colindelor religioase de natură creștină, după convingerea pe care o avem că fiecare comunitate umană primește, adaptează și interpretează tot ce vine din afară (cazul creștinismului) după modul ei de viață, după structura ei intimă. Am exceptat numai textele bisericești și colindele religioase de factură strict cărturărească (făcute de preoți, călugări, dieci) care nu au trecut prin filiera poporană și deci nu caracterizează masele țărănești. Rezultatele obținute ni se par semnificative.

Începem cii țșyteie ltvînătnrești"

'Intr-o colindă perfect ortodoxă (din cele două Berivoaie, Mic și MgrgJ~cTespree Christos: „Doamne

Tsusp JZhHsloăsergin^"TeoaîFă" tgjT

născut și din cer te-aLmhorît, pe mire te-ai răstignit" etc.y deci ~text specific cărturăresc, s-a strearnat o ia țf

s-ar

Jxt specfi c, g^ p

fie semnificativă tocmai prin incapacitatea oamenilor simpli de a • primi și asimila o învățătură atît de complicată:

ștepîndu-te Cristoase Ca pe-o -fiară secetoasă Ce coboară la izvoară Și coboară de s-adapă Și lui Dumnezeu se roagă ...

218

TRAIAN HERSEN1

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

În textul original a trebuit să fie: „Așteptîndu-te Christoase, ca și o fiară secetoasă" (cum este în Săsciori și în alte sate), ceea ce corespunde cu „setea de Dumnezeu", de „mîntuire" etc, binecunoscute în creștinism. Credințele poporane cunoșteau însă (probabil) un zeu mai vechi, al codrului, reprezentat nu numai prin brad, ci și prin cerb, vultur, bour etc, adică prin sălbăticiunile impresionante și caracteristice ale pădurii. În zilele mari, acest zeu, demon sau duh — ce o fi fost — cobora ritual la vale (mai ales iarna), ca să binecuvînteze satele de la poale, iar mai tîrziu și ogoarele lor. De aici confuzia: Christos asemuit cu o fiară secetoasă care coboară spre izvoare, adică spre oameni, nu oamenii care așteaptă ca o „fiară secetoasă" venirea divinității.

În numeroase colinde apar doi vulturi suri care se bat pentru un fulg de aur luat apoi de colindători și dăruit gazdelor, căci au „fete mari și ficiori de însurat". Nu știm încă dacă această colindă are vreun sens mitologic mai îndepărtat, dar știm că penele de păsări (cocoș, curcan, păun, vultur, uliu, cuc etc.) au fost vreme îndelungată o podoabă la pălărie sau căciulă a feciorilor de însurat (nici a copiilor, nici a barbarilor), podoabă care s-a numit în multe locuri chiar peana (mult timp și după ce nu mai era din pene). Am prins personal acest obicei, care a durat în unele sate pînă de curînd. În colindă accentul nu cade pe vulturi, ci pe fulgul de aur, pe pana pe care aceștia o pierd în timpul bătăii și care constituie un dar prețios prin dublul simbol: al junelui și al vulturului = june ca un vultur (ca un păun, cum se spune în colinde, ca un cocoș, ca un șoim etc). Fulgul acesta este însă cules sau vînat în munte,

pentru că numai acolo sînt vulturi care se bat în soare (de unde fulgul de aur), pe stîncile inaccesibile ale lui.

Interpretarea noastră nu se bazează numai pe studiul portului<sup>251</sup> și al credințelor<sup>252</sup>, ci chiar pe un text clar al unei colinde din Cîrța:

Și noi am umblat Codrii am vînat  
Și noi am vînat Un sfîrcuș de aur ... Fete să le joace, Ficiori să le poarte.

Deci indiferent de sorginte, după un timp oarecare de întrebuițare, o colindă se adaptează la împrejurările reale ale vieții și își primește înțelesul în funcție de acestea.

Unele colinde amintesc de rai, fie că e vorba de Adam, care e alungat din el, fie că e vorba de prădarea raiului de către Iuda sau alte asemenea împrejurări. Raiul e imaginat ca o gospodărie a lui Dumnezeu, cu belșug nelimitat, mese întinse, colaci, vin, miere, mere, flori și cu semnele puterii „regale” dumnezeiești: scaunul de judecată etc O combinație de idealuri simple țărănești (sănătate și belșug), cu influențe bisericești și feudale evidente<sup>253</sup>.

O colindă rău păstrată, cu multe rosături și spărgături în text, din Iași, în care e vorba de „vîntul muntelui” și de „vîntul codrului” (care se bat!), iarăși de brădet și făget, de „cerbul trătior” — ne pune din nou într-un mediu indigen. Cerbul se laudă că va paște „ziua în livezi verzi” (în Țara Oltului, livadă înseamnă grădină sau loc împrejmuit, tănărog, în afara satului, fără pomi, numai cu iarbă, deci fînăț), „noaptea în grîne coapte”. Ioan Făt-Frumos se laudă și el că va săgeta cerbul. Acesta-i spune să nu-1 săgeteze, ci să-1 ia „de cornul cel drept” și să-1 ducă la curțile lui, pentru a-1 pune „vătav boilor” etc Este, probabil, o simplă povestire (baladă) vînă-torească, fără substrat mitologic, în care se reflectă întrecerea dintre vînători și vînat, fiecare urmărind o izbîndă împotriva celuilalt. Cu tot peisajul muntenesc, datorită cerbului, colinda este însă agricolă: vînătorul, cum reiese și dintr-o colindă similară din Porumbacu de Sus, apără grădinile și grînele coapte, este deci un agricultor. Cerbul însuși știe aceasta, pentru că îi cere vînătorului să-i cruțe viața și să-l ia de corn (cum se iau toate vitele mari, pînă azi, pentru a se băga în jug) și să-i fie „fală boilor”. În varianta din Porumbacu de Sus apar însă unele elemente noi: cerbul este săgetat în vîrful plaiului cu „trei săgeți de brad”, iar cerbul „blastămă” brădetul să rămînă pustiu, pentru că nu l-a ajutat să scape. Este clar că în „mintea cerbului” (adică a poetului care-i împrumută mintea și graiul), brădetul era dator să-l ocrotească, pentru că îi aparținea lui, ca unul care trăiește în codru și-1 face să nu fie „pustiu”. Concepția aceasta nu poate fi agricolă, ci vînătorească, eventual și păstorească. Numai pentru vînători, iar, mai tîrziu, și pentru păstori, brădetul are funcția de adăpost al oamenilor și al animalelor, de hrănitor și ocrotitor. Colinda aceasta are un fragment care amintește și pe ciobani:

Dacă tu m-ai săgetat,  
Cu carnea nuntă îți vei face,  
Cu pielea ti-i coperi,  
Cu oase îți vei încleșta case.

220

TRAIAN HERSENI

Săraci cornițele mele Cedevași la undrelași, Undrelași la ciobănași \_\_\_\_

Textul acesta a fost interpretat, credem, corect de Victor Stan-ciu,<sup>254</sup> (originar, ca și mine, din Țara Oltului, deci oarecum cu intuiția lăuntrică a lucrurilor) ca o rămășiță din perioada vînătoare (deci preagricolă și prepastorală), fără a se ocupa mai de aproape de problemă.

Victor Stanciu are și meritul de a fi văzut just legătura între vînarea cerbului și riturile de inițiere ale junilor care, înainte de a se însura, trebuiau să-și dovedească voinicia.<sup>255</sup> Rostul principal al acestei vînători era însă unul foarte practic: să procure carnea necesară pentru nuntă, o nuntă cu mîncări mai alese, nu ca cele de toate zilele, ca și pieile necesare pentru a se acoperi etc. Etnografic sînt interesante și mențiunile privind încleștarea bîrnelor de la case cu oase de cerb sau andrelele din coarne de cerb, utilizate de ciobani.

Colinda Pornit-a Patru cu raiul (Arpașul de Sus) este interesantă pentru opinia pe care o au oamenii din Țara Oltului despre ciobani. Părinții și frații „Pătrului” îl roagă pe acesta să-i ia și pe ei în rai. Pe tată îl refuză pe motivul că a fost birău (primar) și a făcut nedreptăți. Maică-sa a fost birăiță și a exploatat pe săracii chemați la lucru, soră-sa a fost crîșmăriță și a înșelat oamenii, așa că nu i-a găsit loc în rai decît unui frate:

Că pîr pe pămînt ai fost, Tot cioban la oi ai fost, Și-ai pus stîna lîngă drum, Cîți drumari pe drum treceau, Tu pe toți i-ai miluit, Săracii ți-au mulțumit, Slavă-n cer ți-au ridicat, De-elea-n rai că te-o băgat.

Și ca factură, și ca tematică, această colindă este relativ recentă, dar ea își trădează prin conținut autorul: acela a fost un cioban sau din lumea păstorilor.

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

221

Tot pastorală este și colinda din Feldioara, sat învecinat cu Țara Oltului, în care judele declară că a „gătat” banii, iar junii îl trimit:

Sus în vârful munților,  
Dinaintea strungilor,  
Și te-aruncă, jude-n strungă,  
Și-ți alege miorele,  
Și te du la tîrg cu ele...

Localizarea este corectă: sus în vârful munților pasc într-adevăr „miorelele” și „berbecii” amintiți în colindă, iar judele e, fără îndoială, un gospodar proprietar de turme de oi, ca și judele (primarul) din colinda similară, înregistrată la Porumbacu de Sus.

O colindă dintre cele mai lipsite de înțeles (de la Beclean) între altele, spune:

în mijlocul iadului La tulpina bradului. Fie iadu-ntunecos, Nu ca raiul luminos.

Pentru noi, acum, acest text apare destul de „luminos”. Ca să ajungă tulpina bradului tocmai în ... iaci, a trebuit să fie condamnată de creștinism, iar creștinismul nu a condamnat decât lucrurile potrivnice lui pe linie de credință religioasă. „Tulpina bradului” despre care știm, după cele dezbătute, că a fost obiect de cult (de ex. spovedania la brad), al unui cult păgîn, anterior creștinismului, a putut într-adevăr să devină, cu noua religie, un lucru condamnat la iad (așezat în mijlocul iadului, după cum înainte era, probabil, în mijlocul raiului), ca să dezbare pe credincioși de el. Este încă un indiciu că ne găsim pe o urmă reală.

Încă o colindă lipsită de înțeles (de la Sărata) are șansa să fie lămurită:

Mă Ioane, sfinte Ioane, Sai în vîrf și-n munții lor, Mană dalbă grînelor, Sănătate tuturor ...

222

TRAIAN HERSENÎ

Sau altă variantă, din același sat:

Măi Ioane, sfînt Ioane, Sai în vînt, sai în pămînt, De dă roadă codrilor, Sănătate tuturor.

În primul fragment trebuie să fi fost: Sai în vârful munților, iar laolaltă, contopind cele două texte (probabil):

Mă Ioane, sfinte Ioane, Sai în vînt, sai în pămînt, Sai în vârful munților, De dă roadă codrilor, Mană albă grînelor, Sănătate tuturor.

Indiferent de valoarea reconstituirii noastre, textele sînt clare și așa fragmentar, cum s-au păstrat: sf.

Ion este îndemnat să sară pentru roadă codrilor, mana grînelor și sănătatea oamenilor. Din punct de vedere creștinesc avem de-a face cu o adevărată profanare. Nu încapă nici o îndoială că sf. Ion acoperă altă ființă sfîntă, care poate să facă acest lucru, în mod firesc, după rosturi străvechi. Sînt pline colindele românești, cunoscute din atîtea colecții, de sf. Ion care apare în chip de cerb256. Zeitatea străveche invocată ca să sară este cerbul, care face lucrul acesta în mod obișnuit. Numai că a sări în Țara Oltului (dealtfel nu numai acolo) înseamnă două lucruri diferite, deși unul a derivat din celălalt: 1. a te îndepărta cu amîndouă picioarele de pămînt într-un scop oarecare (a sări peste un pârâu, peste un gard, a sări la joc, a sări de bucurie etc), iar la animale de a se ridica cel puțin în două picioare (de pildă cal care „sare în două picioare”); 2. din acest ultim înțeles derivă al doilea, numai pentru patrupeze: a fecunda, taur care sare vaca sau pe vacă, armăsar care sare iapa și, firește, cerb care sare ciuta etc. Înțelegem prin urmare, cine sare și de ce sare. Înțelegem și cauza pentru care invitația la sărit este legată fără ocoliș de speranța pentru „roadă codrilor”, „mana grînelor” etc. Cerbul divin, divinitatea din brădet, fecundează, more animalico, vîntul și pămîntul, muntele și țarina și asigură roade bune tuturor, pînă și sănătatea pentru oameni. Vom avea prilejul să arătăm că asemenea lucruri

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

223

se întîlnesc și în credințele religioase ale altor popoare, încît ne găsim pe un teren istorico-etnografic bine precizat.

Am văzut însă că în starea actuală: bradul, cerbul și Dumnezeu din brădet, ca și bourul (cum vom vedea mai încolo), sînt fețele aceluiasi lucru, zeități ale brădetului, dar în etape diferite: dendromorfism, zoomorfism, antropomorfism. Fața originară a demonului, din care derivă toate celelalte, a trebuit să fie bradul sau mai exact brădetul (pădurea de brazi), codrul ocrotitor al omului primitiv, ca și mama pădurii născătoare și hrănitoare nu numai a pădurii, a cărei mamă este, ci a tot ce se găsește în pădure. Se înțelege ușor cum au putut să devină animalele spectaculoase ale pădurii ca cerbul și bourul, duhuri ale ei, codrul însuși, în înfățișare animală și cum a ajuns, cu vremea, la forma cea mai înaintată, a bradului, conceput ca un prunc, apoi ca un voinic. Pînă azi se întîmpină în Țara Oltului apariția unui grup de juni chipeși cu expresia; „At noștri ca brazii”, ceea ce înseamnă, în egală măsură, inversînd comparația: brazi ca niște feciori. La început s-or fi asemuit feciorii cu brazii, apoi brazii cu feciorii, pentru ca, în cele din urmă să se identifice, după credința că același principiu al tinereții masculine (coniferele își scutură sămînța în mod vizibil și fecundează astfel pămîntul) se realizează în toți: brad,

cerb, bour, vultur, șoim, june.

Am anticipat că nu numai bradul, cerbul și junele sînt echivalenți, ci și bourul. Animalul acesta al munților și pădurilor noastre a dispărut demult,<sup>257</sup> de aceea el este uitat complet în graiul de toate zilele și uitat sau înlocuit (mai ales cu cerbul) și în colinde sau alte creații poporane. Totuși unele colinde îl păstrează:

Nu te fată-nspăimînta, Căci nu sîntem pețitori, Sîntem negri vînători  
Și vînăm munții înalți, Munți înalți cu oile, Satele cu fetele ...

Noi nimica n-am vînat

Numai o urmă de bou murg... (Arpașu de Sus).

Aici pețitorii, în chip de vînători, nu mai urmăresc, cum am văzut înainte, un cerb tretior (deci un cerb june), ci un bou murg, care nu poate fi decît un bou sălbatic, vietate de pădure, deci bourul, echivalat, ca și cerbul, cu junele, a cărui urmă duce în curtea

224

TRAIAN HERSENI

Frosinii, ca să se însoare. Dealtfel reamintim că la Porumbacu de Sus s-a păstrat într-o colindă chiar termenul de bohor negru în legătură directă cu brazii minunați și în coarne cu fata pe care o ia cu el, în timp ce ea cîntă de dorul părinților, fraților și surorilor, ca miresele care după nuntă se mută la casa sau în satul mirelui.

Ca și cerbul, boul murg coboară de la munte și aduce fetei colindate căsătoria mult dorită, la fel cum coboară și ciobanii cînd se satură de ciobănit și vin în satele lor din vale ca să se însoare. Nu credem însă că înțelesul primitiv a fost același ca în zilele noastre — o simplă metaforă — ci ceva mult mai adînc, legat de credințele religioase, de cultul muntelui și al brădetului, aceștia trimițînd prin demonii lor, cerbul și bourul, mană cîmpului și nuntă fetelor.

Că bourul, ca și cerbul și bradul, are o legătură cu tineretul și căsătoria reiese clar și din alte colinde, reconsiderate după noile împrejurări. O colindă din Arpașu de Sus, vădit transformată, sună așa:

Colo josu mai din jos ...

Doi boierii boii bate,

Iar anume prin ce-și bate? ...

Printr-un brîu galben d-argint.. .

Printr-o cunună de aur.

Iar Marița (X) cea frumoasă ...

Apă-n veadră și-o luat...

Și-ntre boi c-o aruncat,

Boii rău s-o spăimîntat...

După colinde similare, înregistrate în alte părți, se poate ușor reconstitui textul primitiv, dacă nu s-ar putea rezolva problema prin critica textului însuși.<sup>258</sup> Este clar că nu „boierii” își bat boii (nici măcar boarii), ci se bat doi bouri,<sup>259</sup> adică doi boi sălbatici. Ei se bat pentru o cunună și un brîu, adică două din podoabele principale ale fetelor mari și mai ales ale mireselelor. Bourii, ca și cerbii, se bat mai ales în perioada rutului, pentru femelele lor, simbolizate aici antropomorfic (cununa și brîul, amîndouă devenite simboluri ale legăturii, ale unirii, ale nunții). Femela sau fata care primește de la bourul învingător „brîul și cununa”, dacă nu cumva acestea simbolizează chiar o fată pentru care bourii se bat, se va mărita. Fata desparte bourii aruncînd o veadră de apă peste ei, așa cum se despart pînă azi nu bourii, care nu mai sînt, ci taurii de bivoli cînd

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

225

se bat sau cîinii încăierăți. Fata obține astfel simbolurile căsătoriei, cu care se va găti a doua zi, în „cea zi mare sărbătoare” (adică de Crăciun), cum spune colinda, cu succesul matrimonial asigurat. Legătura menționată mai înainte între vînători și pețitori apare și mai clar într-una din colindele Arpașului de Sus. Șoimul se roagă de Vasile (X), feciorul gazdei, să nu-1 săgeteze, că-i va da puii lui cînd vor crește mari:

Că io ție dați-i-oi

Și tu bine-ți vei vina,

Munți înalți cu oile,

Satele cu fetele.

Și tu bine-ți vei alege

Care ție ți-o plăcea.

Șoimul, pasăre vînătorească, ajută junelui să „vîneze”, adică să obțină cele două idealuri ale ciobanului: o turmă de oi la munte, o nevestă vrednică în sat.

În unele colinde Dumnezeu apare ca un fel de coproprietar al oilor, alături de oier, fiecare cu rosturile lui, iar produsele se împart inegal, în defavoarea lui Dumnezeu, dar . . . acesta este proprietarul tuturor

oilor, din toți munții, nu al unei singure turme.

Paște Matei (X) oile Și-mi zice cu-un fluier lung. Unde-mi zice, oi îmi frînge, Unde-mi tace. oi întoarce. Dumnezeu pe-ce-o trecut, Și din gură și-o grăit: Ale cui-s aceste oi?

Ale mele ș-ale tale, Eu le pasc și le păzesc, Tu le crești și le-nmulțești. Iar în daruri ce-ți vom da? La Ispas un brînz de caș, La Sîn Giorz un miel frumos.

Textul păstrează cît se poate de limpede legătura primordială, economică, ocupațională a credincioșilor ciobani cu Dumnezeu (un Dumnezeu mai vechi și mai accesibil decît cel creștin).<sup>260</sup> Nu este cumva același zeu al muntelui sau al pădurii, zeul din brad, pe care l-am întîlnit mereu? Zeul al cărui mamă (pur și simplu, în forma ei cea mai străveche) l-a precedat și a îndeplinit, înainte de a deveni mama lui (Mama pădurii), funcțiile acestea atît de materne, de „crescătoare” și „înmulțitoare” (de „născătoare”)? După dezbaterile de pînă acum — deci într-un complex care revine mereu la același

15 — ■ Forme străvechi de cultură poporană românească

226

TRAIAN HERSENI

lătmotiv — răspunsul acesta nu este numai posibil, dar are șansa de a fi singurul posibil. Cercetări de teren pe o arie mai întinsă ne vor ajuta să rezolvăm integral problema.

Vom vedea că elementele de bază ale acestui cult al brădetului, răspunzînd unor anume cerințe magico-religioase, sînt atît de puternice, încît au colorat nu numai cultul creștin (în numeroase cazuri pe care le-am amintit), dar chiar cultul străvechi al soarelui, ceea ce ne face să credem că, într-un sistem politeist foarte complicat, pe care nu-l putem reconstitui decît parțial, cultul brădetului sau al codrului a fost anterior cultului solar, după cum la rîndul lui cultul pădurii a fost precedat de cultul mamei. Urmele unui cult al mamei se găsesc din plin în folclorul românesc (muma pădurii, muma ploii, muma focului, muma florilor, muma grîului, muma soarelui, muma peștilor, muma smeilor, muma lui Dumnezeu) pentru că în concepție țărănească nu e nimic pe lume care să nu aibă o mumă, o maică, sinonim cu obîrșie sau origine. Aceasta exprimă în fond primele forme de organizație socială, atît de bine puse în lumină de etnologie.<sup>261</sup> Știința religiilor a admis, cu multă temeinicie, ipoteza că zeița-fată (fecioară) care apare atît de des singură sau asociată cu zeița-maică, este aceeași zeiță-femeie care apare; după ciclul naturii, cînd cu fața ei primăvărată și vărată (verde și în floare), cînd cu fața ei toamnătică și iernatică (căruntă și uscată). Cu apariția patriarhatului și dezvoltarea lui — care pe teritoriul patriei noastre coincide cu așezarea geto-dacilor și cu prima mare diviziune socială a muncii — se ivește fiul, un principiu divin masculin, dar care nu este deocamdată decît „băiatul mamei”, legat încă de poalele ei, pentru ca să devină apoi un zeu puternic, făcînd din femeie: „maica băiatului”, adică maica lui Dumnezeu. Religiile nu s-au putut desprinde niciodată — fiind simple elemente de suprastructură — de substratul lor economico-social.<sup>262</sup> Patriarhatul a produs zeități feminine, patriarhatul, zeități masculine. Organizațiile sociale ulterioare au păstrat vestigii adînci din amîndouă, căci pînă la urmă nu se poate imagina o viață divină fără bărbat, femeie și copii, cum nu se poate imagina o viață omenească pe alt model, din moment ce familia modernă este astfel organizată.

O colindă „pentru frate și soră” ne transpune în formele lui pure (ca la Corbi), din nou în plin mediu oieresc:

Sub cearcănul lunii, Este-o turmuță de oi. Păcurar cine-mi este?

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

227

Sînt-o sînt doi frățiori...

Lae (X) oile mulgea

Iar Lina-n (X) strungă le da.

Sora îndeamnă pe frate să mulgă mai repede, căci „vine-un nourel de ploaie”. El: „Nu e nourel de ploaie, dar mi-s pețitorii tăi. Vin la mine să te ceară ... și cer mult pe lîngă tine”:

Cer turmuța cea de oi, Cer stol negru cel de oi Și stăvuța cea de cai.

Sora-și liniștește fratele, spunînd că se va împodobi și va ieși la horă, încît cine va vedea-o va uita de toate, afară de un cal murguț și un strai roșu (probabil calul miresei cu care se transportă chiar ea la noua ei gospodărie sau cal de dar pentru mire, într-o regiune cu străvechi obligații militare).<sup>263</sup>

În diferite variante (Oprea-Cîrțișoara, Arpașu de Sus) apare clar caracterul mixt, agricol și pastoral al economiei țărănești. Pețitorii

cer:

Sau:

îmi cer sute de cornute Și-ncă mii de miorele Și-ncă zece de berbece Și-ncă un plug negru de boi. Și pe murgu din pripoi.

Cer un plug cu șase boi Și-o turma mare de oi... Cer un zece de berbece Și-o sută de miei sugari Și-un strai roșu din celar Și pe murguțu din grajd.

Agrarizarea este evidentă, pentru că încolo cadrul original este neschimbat; doi frați păcurari care mulg

oile la strungă, undeva în munte etc. Celelalte variante înregistrate nu prezintă nimic nou.

228

TRAIAN HERSENI

Același lucru se întâmplă cu alt ciclu de colinde, cu tema călărețului (feciorul gazdei) pe un fel de cal „năzdrăvan”:

Cam pe după codrul verde

Pare-un soare că răsare,

Dar nu-i soare răsărit,

Da-i Laică (X) împodobit,

Pe-un cal bun în păr galben. (Ucea de Jos).

Pînă aici ne găsim oarecum pe un plan firesc (comparația cu soarele poate fi și numai literară), dar ceea ce urmează — despre cal și călăreț — ne transpune pe plan mitologic:

Unde-și calcă, piatra seacă,

Piatra seacă-n patru-și creapă,

Unde-și calcă munți pîrliți,

Munți pîrliți tare-nverziti (înverzesc),

Unde-și calcă izvor seci

Izvoare sa izvorască,

Să-și adape Naică (X) calu,

Să-și adape ciutele,

Ciutele și levele

Și toate dihăniile.

În aparență e vorba de un „călăreț solar”<sup>44</sup>, dar tot ce urmează contrazice acest lucru, încît am putea spune că el este tocmai dimpotrivă, un călăreț antisolar, care repară pagubele lăsate de soare: crapă pietrele seci, înverzește munții pîrliți, reînvie izvoarele secate, toate rele provocate, evident, de arșița soarelui. Acest călăreț, ca și calul năzdrăvan pe care călărește, ascund tot un zeu, un demon sau duh al pădurii, pădurea însăși care apără iarba și izvoarele de prăpădul soarelui, ceea ce se vede și mai clar din faptul că este preocupat în primul rînd de adăpatul dihoniilor (adică al sălbăticiunilor) din munte sau din codru, în frunte cu ciutele. În ce privește calul, domesticirea lui a adus schimbări atît de mari și importante în viața oamenilor, încît a fost normal să fie „divinizat” din vremurile străvechi și să devină, singur sau împreună cu călărețul său, în anumite credințe magico-religioase, o ființă într-adevăr miraculoasă.<sup>264</sup> „ -

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

229

Colinda aceasta se agrarizează și ea. La Ucea de Sus ea apare sub această formă, vădit nouă:

Și mi-o calcă-n piatră seacă,

Piatră seacă-n patru-și creapă.

Și mi-o calcă-n cîmpii seci,

Cîmpii seci îmi otăviară,

Izvorară izvorară (de fapt: izvoare izvorîră),

Boii, caii-și adăpara.

De astă dată se poate afirma ceva mai mult: zeul primitiv al codrului a apărut, după toate semnele, înainte de păstorit și agricultură, în perioada economiei de cules și vînătoare, în care omul însuși a trăit în mare parte la adăpostul și din darurile pădurii. Păstoritul și agricultura, bazate pe domesticirea animalelor de pădure, au continuat, sub o formă mai înaltă, vechea viață: în aceleași locuri, cu aceleași animale, dar cu altă ocupație și deci cu altă gospodărie. Omul însuși, legat de turme și cirezi, a devenit un ocrotit și hrănit al codrului, alături de arături, de pămînturile cultivate, încît divinizarea pădurii, departe de a înceta, s-a dezvoltat în continuare, în forme ale căror ecouri le găsim pînă azi, după veacuri de creștinism și influențe culturale potrivnice. Continuarea culegerii din natură (plante alimentare și fructe de tot felul, dar și plante medicinale) a acționat, cum am mai amintit, în același sens. (Notăm în legătură cu interpretările noastre că, în unele părți locuite de români, există o buruiană numită „mama pădurii” care e „bună de leac, de plînsul copiilor, de dalac, de epilepsie, de friguri, de lipitură, de nebuneală, de speriat”<sup>44</sup> și, ceea ce merită o subliniere specială, „pentru cei neroditori de copii”).<sup>265</sup>

E interesant că apare chiar în colinde deosebirea dintre păstoritul local și păstoritul evanghelic, „păstorit de cîmpie”. Colinda Ce vedere minunată (de la Bucium) spune:

Ce vedere minunată Lingă Viflaim se-arată, Cerul strălucea, Îngerii venea Pe-o rază curată. Păstorilor din cîmpie Le vestește bucurie ...

230

Problema se poate urmări mai departe: păstoritul evanghelic, cu întâmplările lui sfinte, nu se confundă cu păstoritul local, carpatic, cu întâmplări străvechi, tot sfinte, dar cu totul de altă natură. Dealtfel, când e vorba de păstoritul local se folosește constant altă terminologie: păcurari, ciobani, strungi etc. Când apare termenul de păstor cu siguranță e vorba de cei biblici. Dacă poporul nostru nu face confuzia, cu atât mai puțin avem dreptul s-o facem noi.

Dacă ne luăm după colinde, ocupațiile principale ale locurilor sînt păstoritul bazat pe oaie, plugăritul legat de bou și, pentru amîndouă ocupațiile, dar pe al doilea plan, de cal.

În toate colindele în care se pune întrebarea „ce-i mai bun pe astă lume?” (de ex. la Arpașu de Sus), răspunsul este:

Ce-i mai bun pe astă lume? E mai bună oaia bună, Că-ncălzește și-ndulcește ... E mai bun boul mai bun, Căci răstoarnă brazdă neagră, Și-nhrănește lumea-ntreagă ... E mai bun calul mai bun, Căci poartă trup de voinicu Și la rău și la bine ...

Prezența străveche a agriculturii explică probabil răspîndirea și păstrarea celeilalte colinde, de inspirație însă biblică, în care Maica Domnului blestemă oile și caii, dar binecuvîntează boii (de ex. la Porumbacu de Sus). Într-un mediu pur pastoral (oieresc), în care boii n-au ce căuta, o asemenea colindă nici n-ar fi prins și nici nu s-ar fi păstrat.

Am putea continua cu analiza colindelor în lumina „muntelui”, dar cele înfățișate lămuresc îndeajuns problema. Să examinăm însă colindele în lumina „șesului”. Problema aceasta a fost, în liniile ei mari, fără să vrem, atinsă, încît nu este mult de stăruit.

Dacă, în legătură cu muntele (vînătoresc, apoi și păstoresc), am urmărit mai ales cultul brădetului, în legătură cu șesul (agricol și crescător de vite) vom urmări în primul rînd cultul soarelui. Se înțelege de la sine că, fiind vorba de complexe și sincretisme, nu ne putem aștepta la forme pure și nici la analize pe un singur aspect al problemei. Pe de altă parte, în cadrul unor religii politeiste, „cultele” variau după locuri și îndeletniciri în sînul aceleiași

I

populații (a aceluiași popor), păstrînd totuși, în același timp, o bază comună.

/

Trebuie să arătăm de la început că, datorită faptului că biserica a decretat cuminecătura (împărtășania) cu pline și vin (trupul și sîngele Domnului) ca o taină fundamentală și, desigur, extrem de impresionantă pentru credincioși (care se împărtășesc nu numai la marile sărbători, dar totdeauna și pe patul de moarte, ca o pregătire esențială pentru călătoria din urmă), aceasta a avut unele urmări etnografice semnificative. Desigur, poporul nostru este în creștinat în întregime de multă vreme, chiar de la formarea lui, dar nu în egală adîncime. Segmentul pastoral, de exemplu, pare a fi mai puțin „despăgînizat” decît segmentul agricol,<sup>266</sup> probabil datorită și faptului că-și exercită îndeletnicirea departe de sat, de comunitatea de origine și influența organizată a bisericii. Agricultorii și viticultorii au găsit în creștinism apoteoza, divinizarea propriei lor ocupații, ceea ce, sub diferite chipuri, făcuseră și ei în religii mai vechi (religii agrare). De aceea este mult mai greu să distingem aici ce este vechi (păgîn) de ceea ce este nou (creștin), decît pe tărîm vînătoresc și păstoresc montan, unde unele forme păgîne sînt profund diferite pînă azi de cele creștine.

Pe tărîm agricol au apărut numeroase creații poporane de origine evanghelică, prelucrînd, în interpretare și manieră țărănească, învățăturile bisericii.<sup>267</sup> În materie de colinde, amintim cele atît de des întîlnite și în Țara Oltului, privitoare la originea viței, griului și mirului sau la cearta dintre ele, „care e mai mare”. La Berivoaie:

Întreabă-și întreabă Sfinți pe Dumnezeu: Din ce s-a făcut Vița vinului, Tufa griului, Și, al treilea, mir?  
Ceea ce urmează este o combinație, din cele mai greu de precizat, între elemente vechi și noi, căci Dumnezeu răspundea:

D-apoi și voi, sfinți, Ce mă ispitiți? Că voi bine știți. Căci noi am ieșit în ziua de Ispas

La verde de cîmp Noi ca să vedem Grinele de coapte, Oarzele de-nvoalte ... Și noi că ne-am luat Pe-un rozor de grîu Și ne-am nimerit La lina fîntînă, Apă c-am beut, Greu c-am adurmit.

Pînă aici împlinirea e pe un teren necreștin, dar vin prigonitorii lui Christos:

Și din noi din toți Pe Isus l-au luat... Și l-au ristignit Pe cruce de brad ... Sîngele i-a curs, Bun vin s-a făcut... Sudoarea i-a curs. Bun mir s-a făcut... Carnea i-a picat, Bun grîu s-a făcut...

Deci împlinirea trece pe teren evanghelic (creștin), dar cu o interpretare ad litteram, nu în duh, a învățăturilor bisericești. Din pricina aceasta s-au introdus unele inadvertențe ușor de sesizat: Dumnezeu care vorbește, spune că „din noi toți pe Isus l-au luat”, deci pe unul dintre „sfinți”, căci la început nu e

vorba decît de Dumnezeu și de sfinți, nu de Dumnezeu însuși în una din ipostazele lui (Fiul). Dar ce e mai deosebit, Dumnezeu spune că a ieșit cu sfinții la cîmp în ziua de Ispas, cum ies și azi țărani din Țara Oltului la „hora sau jocul dintre hotare”<sup>268</sup>, și că atunci a fost prins și răstignit Isus. La Ispas creștinătatea serbează însă „înalțarea Domnului”, nu răstignirea sau învierea. Probabil că vechea sărbătoare a „grînelor coapte”, a grînelor înainte de seceriș, a atras, cum este firesc, legenda grîului pentru pîine (deci tot grîu copt), făcut din trupul lui Isus.

Atmosfera de șes, locuință în lege, sat, gospodărie țărănească etc., se desprinde din multe colinde în care este vorba de case (nu

## INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

233

sîni), curți (nu strungi), grădini (nu poieni), gazde, fîntîni (nu izvoare) sau mese, paturi, ferestre, colaci de grîu sau grîne, secări, oarze, viță de vie, vin etc. Ele pot fi și adaptări tîrzii ale unor teme străvechi la situații actuale. Ne vom opri numai asupra acelor în care elementele agricole, și în special cele solare, sînt precise.

O colindă (de la Ludișor) se adresează direct plugarilor (în expresie de factură recentă):

Sculați, voi, români plugari, Că vă vin colindători... Si v-aduc pe Dumnezeu ... Soare-n raze luminat, Un Dumnezeu sînt născut...

Legătura cu „plugarii” și cu „soarele” este fîțișă, dar e greu de stabilit dacă este într-adevăr vorba de vreun cult solar, nu de o simplă metaforă creștină, atît de des repetată (soarele dreptății etc.) și de ușor inspirată chiar și numai din iconografie (Isus aureolat).

Colindele acestea au totuși o valoare documentară incontestabilă, prin adaptarea lor puternică la realitățile locale. Într-o variantă de la Șinca Veche a aceleiași colinde, Țara Oltului agrară apare în toată autenticitatea ei:

Noi cînd am plecat... Noi ca să vedem Secări de-nflorit, Grîne de rodit...

Țara Oltului, pînă nu demult (ceea ce am apucat chiar noi în copilărie), cultiva mai mult secară decît grîu, de unde cîntecul:

Țara Oltului Para focului Pită de secară, Țară de ocară ...

care circula curent. Colacii se făceau totuși din grîu, dar grîul era puțin și scump, de unde versurile (azi anacronice) dintr-o colinda mai veche de la Corbi:

Nici așa mult nu vom cere: Un colac în patru-l fac.

234

## TRAIAN HERSENI

Nu se dădea junilor un colac întreg ca azi, ci numai un sfert, cum se dă cîte o bucată copiilor, dacă nil ajung colăceii.

„Soarele” apare în multe colinde religioase creștinești, dar tot numai ca simple comparații sau metafore.

La nașterea lui Isus: „grajdul s-a luminat ca lumina soarelui” (Luța). Textul arată doar puterea luminii.

Izvorul ei nu este Isus, ci „făcliile” sau „luminările”, imaginate a fi apărut în staul ca într-o biserică la Crăciun.

Unele peisaje sînt evident agrare, dar originea lor poate fi și biblică, nu autohtonă:

Sus la vița vinului

La frunza smochinului,

Unde Dumnezeu prînzea

Patru pe cale trecea

Și din grai așa grăia:

Bun prînzul lui Dumnezeu!

Dumnezeu din grai grăia:

Halda Petre, de prînzește!

N-am venit, Doamne, să prînzesc,

C-am venit să-ți povestesc... (Luța).

Totuși colinda aceasta are numeroase elemente țărănești locale: plugarii își lasă carele pînă azi lîngă cale și tot acolo prînzesc. Cine trece pe cale, în loc de bună ziua, zice „bun prînzul dumneavoastră”<sup>44</sup>.

Buna-cuviința tradițională cere să răspunzi: „haida de prînzește cu noi”, sau „poftim cu noi”, tot buna-cuviința cere însă ca cel invitat să refuze: „mulțumesc, am prînzit”, „mulțumesc, dar am venit să vă povestesc”. Viță de vie și, bineînțeles, smochin, în Țara Oltului nu există. Viile apar numai în dreapta Oltului, adică „pe Ardeal” {Tîrnavele).

Colinda Revărsatu zorilor de la Fîntîna și din alte părți, cuprinde, de asemenea, elemente agrare:

Revărsatu zorilor, Voi zîori de zîori, Glasu cîntătorilor, Toate paserile dorm ... Numai eu nu pot dormi,

Tot mă-ntorc și iar mă-ntorc. Ca o albină-n cea stupină, Ca o holbură-n grădină, Ca o breană-n cea

fîntîna.

Mult mă mir și foc m-aș face... Face-m-aș un plighitor, Să plighesc vara la flori. Face-m-aș o



plighitoare, Să plighesc vara la soare. Despre sară grâu de vară, Despre noapte grîne coapte, Despre zori grădini cu flori.

## INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

235

Peisajul social este net agricol, dar soarele amintit aici este cel obișnuit, care nu are nimic comun cu vreun cult solar. Precizăm acest lucru ca să facem dovada că n-am neglijat nici una din urmele solare posibile și nici din cele agrare în general; totuși, cum vom vedea pînă la urmă, numărul sigur al unor rămășițe de cult solar în colindele culese de noi este relativ redus. (Notăm însă că ultimele trei versuri din colinda de mai sus au o factură netă de formulă magică de esență agrară).

Despre „razele soarelui” (trei sau sobor) care „razmă” în casă, masă, fereastră, am arătat mai înainte că nu pot fi interpretate decît ca o credință solară. Acesta este deci un punct cîștigat. Colindele:

Voi, ziori de ziuă Nu vă revărsați, Căci noi mai avem Tină să călcăm, Și să colindăm (Părau)

sau:

Ziori, ziori, dragi surori, Nu grăbiți cu revărsatu Că ne-apucă ziua-n satu Și ni-i murgu de furat., .

(Voila)

nu cuprind nici un element solar de natură religioasă. Personificarea „zorilor<sup>4</sup>” este clară, dar de la personificare pînă la cult este o distanță foarte mare. Dealtfel Ziorile, din care face parte ultimul fragment, este un cîntec de factură recentă. În orice caz, în amîndouă textele e vorba de necesitatea de a prelungi noaptea, deci de a înînzia răsăritul soarelui, ceea ce este cu totul contrar „cultului solar”, în care credinciosul dorește, dimpotrivă, să vadă cît mai repede „fața zeului”. În aceeași colindă (cea de la Voila) se spune însă:

Sfîntul Soare stă să joare, Numai luna ghiolbana, Șade-n ușa grajdului Și jură că nu-i așa, Căci vede multe noaptea.

236

TRAIAN HERSENI

## INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

237

Deși soarele este numit, după o expresie curentă, sînt (ceea ce este sigur o rămășiță sau un element de cult solar), aici e vorba de soarele real, care nu știe nimic, pentru că nu vede noaptea. E greu să se afirme ceva mai mult pe baza unui text ca acesta.

O colindă generată din atmosfera creștină cuprinde cîteva elemente de cult solar, destul de bine precizate: „Boierii și-o adormit’<sup>4</sup> (Scorei etc), și astfel „vineții porumbași”, dacă văzură că boierii nu se deșteaptă:

Ei îndată și-o plesnitu Și la cer s-o înălțat, Cu noori s-o mestecat, Jos pe mare s-o lăsat, Apușoară-n gurișoară,

Petricele-n degețele,

Și nu-și vin pe cum își vin,

Da vin tot rourînd

Rourînd și botezînd

Toți boierii deșteptînd.

Pe de o parte, „gazdele” din Țara Oltului au fost mult timp mari iubitori de porumbei (aproape că nu era casă să nu aibă), pe de altă parte Sfîntul Duh în chip de porumbel este o imagine evanghelică — astfel de două ori porumbelul (după realitatea care se desfășoară zilnic pe acoperișurile caselor și după cărțile sfinte) este o pasăre a dragostei. Porumbeii în stoluri mari sînt însă în același timp asemănători norilor, ei umbresc pămîntul și întunecă soarele, ceea ce face și Sf. Duh, norul însă fecundează pămîntul, încît apropierea și confuzia crește: porumbelul, norul, fecundația, junii (principiul „drăgostos” prin excelență) merg mîna în mîna. Trebuie să se mai adauge Sf. Duh (porumbelul sacru) în asociație cu botezul, iar acesta cu busuiocul preotului și stropitul oamenilor, vitelor, holdelor cu apă sfințită etc. — ca să se înțeleagă exact complexul din această colindă. Ea continuă:

Boierii din grai grăiară: Iar de sînteți vineți porumbași Veniți în casă pe fereastră Și-mi cîntați și colindați Căci frumos voi dăruiră, Cu grâu roșu vînturat... Iar de sînteți junii buni,

Junii buni colindători... Veniți în casă jur de masă Și-mi cîntați și colindați Mai frumos voi dăruiră, Cu-n colac de grâu curat, Pe colac veadra de vin, Cum îi legea lui Crăciun.

Porumbașii, păsări drăgăstoase, sînt considerați aici la fel cu junii, ceea ce s-a făcut de mult și în alte credințe și se face mereu, oriunde se găsesc porumbei (feciori = porumbei, fetele = porumbițe, precum și expresii ca: „se iubesc ca doi porumbei<sup>44</sup>, „se giugiulesc ca niște porumbei” etc).

„Porumbașii” din colindă sînt primiți în casă cu produsul agricol cel mai prețios: grâul (vînturat, deci curat). Ei aduc „petricele-n degețele” și „apușoară-n gurișoară” — apa o stropesc („O rourescu), pietrele însă nu le slobod (ploaie fără grindină?). Sigur: ploaie care fecundează țarina și prin asimilare și pe oameni. Deci rit agrar cu vizibile elemente creștine, dar probabil subordonat necesităților magico-

religioase ale unui cult mai vechi, de natură inihiatică.

Afirmația aceasta este întărită și de următoarea colindă din Hîrseni:

Colo-n sus și mai din sus... Este-un pom întulpinat. Dar sub pom cine-i culcat? Domnul Sfînt este culcat, Pe două scînduri de brad. Vine-on rînd de turturele Cu glasu de ficiorele ... Pe Domnul Sfînt nu-l sculau.

Vine-on rînd de porumbei, Cu glasu de ficiorei Și-și cîntau și-și colindau, Pe Domnul Sfînt mi-l sculau: Și te scoală, Doamne, scoală, De dă mană la hotară, Apă rece la izvoară.

Aici caracterul religios este sigur, dar el nu e de esență creștină, în care un „Dumnezeu adormit” nu are ce căuta (mort și înviat da, dar nu adormit). El nu e nici de esență agrară și cu atît mai puțin solară.

Colinda aceasta ne amintește în chip prea direct muntele sau plaiul („colo-n sus și mai din sus”), bradul îngemănat (înlocuit cu același simbol al iubirii și căsătoriei: „pomul întulpinat”), precum și pe Dumnezeu adormit (acolo prunc în leagăn, aici probabil adult), „culcat pe două scînduri de brad”, deci ca la munte, prin colibe și stîni, nu „în pat mare de brad”, cum arată atîtea colinde pe gazde dormind în curțile lor — ca să avem vreo îndoială. Aici este același Dumnezeu al pădurii ca și acolo, numai că pare a fi la o vîrstă înaintată (sigur nu mai e prunc de leagăn). Ceea ce urmează e tot atît de semnificativ: turturelele, adică fetele, nu-l pot scula; porumbeii, adică feciorii, îl scoală, pentru că el însuși e fecior, face parte din ceată, este chiar șeful ei și trebuie să meargă cu ei. El reprezintă același principiu masculin al fertilității: „să dea mană la hotară”<sup>269</sup>, „apă rece la izvoară” (nu fîntînilor), cum am văzut că procedează și sf. Ion (înfățișat ca cerb) etc. Tot așa de sigur e că nu e vorba de un zeu solar: în cultele simple, poporane, născute din experiențe directe, cotidiene, nu este de imaginat un

238

#### TRAI AN HERSENT

„soare” care să dea apă (în loc s-o sece) și încă rece (în loc s-o încălzească) izvoarelor. Pînă și somnul Dumnezeului acesta nu poate fi explicat decît tot prin natura lui muntenească, de zeu al pădurii. Ce poate să facă un Dumnezeu de la munte, după ce dă zăpada (ier-bivorele sălbatice, și cu atît mai mult oile, coboară la vale, spre șes, spre locuri mai adăpostite, mai prielnice pentru hrană) decît sau să doarmă sau să coboare și el? De coborît coboară „rar, la zile mari”, vorba colindelor, dar între aceste zile, doarme, ca și colibele, bordeiele, stînilor, strungile, țarcurile, pădurile, izvoarele, urșii, ca întreaga natură amorțită, ca „pădurea adormită”, al cărui zeu este. În preajma sărbătorilor, sigur în ajunul Crăciunului, care marchează începutul unui an nou (indiferent cum s-a ajuns a se stabili data de 25 decembrie ca zi de început: creșterea zilei, nașterea soarelui, nașterea lui Isus etc.) Dumnezeul acesta din munte e trezit de feciori (de ceata sau suita lui normală: „ai noștri ca brazii”), coborît la șes, dus, cum am văzut, pe la casele oamenilor, ca să le asigure sănătatea, belșugul, mulțumirea.

În colinda de la Copăcel, amintită pentru apariția ciudată a sf. Măria în chip de „fiară foarte mîndră”, se vorbește de „sora soarelui”, care vede fiara și-i cere soarelui s-o „săgete”: „stai, soare, nu săgeta, că nu-i cine-ți pare ție, că-i Doamna sfînta Mărie”. Motivul acesta este frecvent și în alte colinde, din alte părți, sub diferite variante, dar e greu de precizat dacă e numai motiv de basm (profan) sau este într-adevăr un motiv de mit (religios). Cultele solare, răspîndite în anumite epoci istorice peste tot, cel puțin în aria noastră de civilizație,<sup>270</sup> au creat, prin personificarea și zeificarea soarelui, o mulțime de mituri, legende, povestiri, basme în legătură cu soarele, care apoi au circulat ca atare, pe o suprafață mare a pămîntului, fără a fi legate de un cult efectiv. În cazul colindelor la care ne referim, această posibilitate există în cel mai mare grad, încît se impune cel puțin prudență în interpretarea lor.<sup>271</sup>

În colinda pe care am amintit-o, de la Iași, foarte veche ca factură și grai, cu părți aproape neînțelese, de roase sau tocite ce sînt, se arată clar, pe de d parte lupta între „vîntul muntelui” și „vîntul codrului”, pe de altă parte lupta între „Ioan Făt-Frumos” și „Cerbul tretior” (cerbul june). Ne întrebăm dacă nu cumva este vorba de aceeași luptă. Este greu să dăm un răspuns. Dacă el ar fi afirmativ, am înțelege ce este și cu raza soarelui care „razmă-n vîrfurile muntelui”. Vînătorii și ciobanii cu experiența perfectă a muntelui, precum și locuitorii din șesul de sub munte, disting zona de vîrf, neîmpădurită, bătută de soare, de zona mai joasă, acoperită de

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

239

codru. Cu apariția cultului solar în regiune, desigur — cum am mai presupus — credincioșii nu salutau apariția soarelui neapărat cu fața spre munte; totuși n-ar fi fost exclus, pentru că pe crestele pleșuve ale acestuia soarele se reflectă, cel puțin în anumite anotimpuri, cu toată strălucirea și splendoarea unui nimb, spre sate. Aceasta s-a putut împlini cu atît mai ușor, dacă noii adoratori ai soarelui au fost înainte, cum bănuim, adoratori ai muntelui (apoi și ai brădetului). Ei au putut să aibă în acest caz impresia unui progres (pe care oamenii îl caută pînă și în superstițiile lor), că nu se mai închină brădetului întunecos, ci muntelui luminos, vîrfurilor neîmpădurite, scăldate în lumina soarelui, vîrfuri asemănătoare, din acest punct de vedere, cu șesul despădurit, dedicat agriculturii, scăldat și el în soare. Lupta între vîntul muntelui

și vîntul codrului ar avea în acest caz înțelesul unei lupte mitologice, de esență religioasă. Toate acestea nu sînt însă decît ipoteze, îndreptățite numai prin rezultatele obținute pînă acum, nu printr-o interpretare directă. Lupta dintre „Ioan Făt-Frumos” și „cerb” este însă absolut sigur lupta dintre pădure și șes, dintre natura sălbatică și natura cultivată. Cerbul se laudă pe față și cît se poate de limpede că „va paște ziua-n livezi verzi, noaptea în grîne coapte” și se va adăpa „la lina-i, fîntînă, sub cel paltin galben”, deci va coborî la șes și va proceda fără nici o îngrădire, ca la el acasă, fără să-i pese de nimic. Ioan Făt-Frumos, se laudă, dimpotrivă, „cerbul să-1 săgete”, firește, pentru a apăra livezile, grînele fîntî-nile, adică în fond, civilizația agrară, de atacul și pagubele sălbăticiunilor. Cel care vorbește nu este Făt-Frumos, înzestrat cu grai ca toți oamenii, ci cerbul. Acesta bagă de seamă că celălalt vrea să-1 săgete și-i cere să renunțe, pentru că „rău mi-i mînia și eu te-oi lua în coarnele mele și te-oi arunca peste munți înalți, în cele văi adînci, unde apa încură, pietrele răsună, unde ikarba-mi crește... .” — adică, de fapt, în împărăția lui, a cerbului. Tot cerbul, convins că nu se va putea apăra de săgeata voinicului, dă soluția conflictului: se oferă singur — cum am văzut — ca „vătav boilor” lui Făt-Frumos, adică se dă bătut, convins de inutilitatea rezistenței, se lasă prins și dus la curțile acestuia. Unul din eroi are munți și văi adînci, cu izvoare și iarbă, deci reprezintă natura sălbatică, celălalt are curți, livezi, grîne, fîntîni, boi și slugi, — ca „boierii” de odinioară din Țara Oltului<sup>272</sup> — adică reprezintă natura cultivată sau, mai exact, cultura omenească în luptă pentru stăpînirea naturii. Cerbul, înarmat numai cu coarne, cedează în fața omului înarmat cu arc și săgeți, care ucid de departe. Nu se poate o înfăți-

240

TRAIAN HERSENI

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

241

sare mai elocventă a desprinderii omului de sălbăcie și a luptei lui conștiente pentru stăpînirea naturii. Sensul acesta al colindei •este cert. Dacă are și un înțeles religios — cerbul reprezentînd un zeu al naturii sălbatice, zeul pădurii, iar Ioan Făt-Frumos, un zeu al naturii cultivate, zeul grînelor — nu putem ști. Cercetări ulterioare vor putea scoate la iveală, poate, documente mai lămurite. J.Moi, după cele discutate pînă acum, sîntem înclinați să dăm întrebării un răspuns afirmativ. Este greu de imaginat, pentru treapta de cultură și împrejurările de care se leagă această colindă, că este un imn pur profan, o cîntare pur lumească, închinată civilizației. Omul, pînă nu a cucerit știința experimentală și tehnica mașinistă, nu s-a putut desprinde de religie. Pînă atunci fiecare cucerire culturală, fiecare progres realizat de el, sînt socotite în mintea lui ca un dar supranatural și deci le-a menținut sub ocrotirea unor forțe divine. În cazul colindei la care ne referim, este foarte mare probabilitatea de a avea a face cu o reflectare a transformărilor eco-nomico-sociale profunde, aduse în viața omeniirii de agricultură, adică de civilizațiile agrare, nu numai în cultura materială, dar și în artă, în religie, în concepțiile despre lume și viață.

Ipoteza noastră capătă mai mari sorți de a fi întemeiată, dacă ținem seama și de alte colinde cu teme asemănătoare, cum este una din satul vecin de Iași, din Săvăstreni:

Ferice de-acest om bun, Că-i cu casa Ungă drum, Și învață fii de-ai săi Sa-și întindă jugurile, Să iasă cu plugurile, Sa răstoarne brazdă neagră.

Pe rozor de brazdă neagră Să-mi samene grîu galben, Pe rozor de grîu galben Să-mi sădească meri de aur, Pe rozor de meri de aur Să-mi sape la fîntîni reci.

Este tot un imn închinat agriculturii, civilizației agrare (casă lîngă drum, vite de jug, arătură cu plugul, semănătură de grîu, sădire de meri, construire de fîntîni — toate, operă a unui „om bun”, în opoziție cu „omul rău”, fără căpătîi), — imn mult mai realist și mai tehnic decît cel de la Iași; cu toate acestea continuarea versurilor citate sună astfel:

Cînd Dumnezeu va veni La umbră se va umbri, Apă din fîntîni va bea, Roadă grînelor va da, Și-ncă spor secărilor ...

Anul nou cel viitor Să ne fie de mult spor Și sfîntul botez ce vine Să ne fie de mult bine.

Ca și fratele său „ciobanul”, pârtaș la turme cu Dumnezeu (cum am văzut) — plugarul străvechi se simte dependent de Dumnezeu, pe care-1 așteaptă ca pe un binefăcător în gospodăria sa, convins că de la el, și mai puțin de la „agrotehnică”, despre care are o idee foarte vagă, vine „roadă grînelor”, pe care singur n-o înțelege și n-o stăpînește. În amîndouă cazurile (pastoral și agricol), raportul juridic dintre om și Dumnezeu este pe temeiul lui do ut des, foarte clar și precis formulat, indicînd o divinitate prietenă sau părintească.<sup>273</sup>

Principala sarcină a zeului agricol e să asigure roadă grînelor, mana cîmpului, sporul secărilor etc, adică să ajute pe om în cultura cerealelor sau, în ultimă analiză, să-i asigure „pîinea cea de toate zilele”. Intr-una din colinde, soarele apare net cu acest înțeles de zeu agrar: „Soarele bine-a dăruit un colac de grîu curat, pe colac un godinac” etc. (Sîmbăta-de-Sus).<sup>274</sup> Darurile acestea sînt pe același principiu al lui do ut des, pentru că sînt în schimbul unui dar primit de el, numit (după cum am arătat în altă ordine de

idei) cămașa soarelui. În orice caz, darurile soarelui sînt daruri agricole.

Produsele principale ale cîmpului, la care se adaugă mirul creștin (corespunzător și el uleiului nostru comestibil) sînt apreciate în colinde (de ex. la Cîrța) în primul rînd pentru foloasele lor lumești și numai în al doilea rînd pentru cele bisericești (exceptînd mirul):

Dar vin roșior, Din gură-a grăit: Că fără de mine Nu poate fi nime, Nici o veselie. Nici o liturghie ...  
Grîncean de grîu, Din gură-a grăit.. Că fără de mine Nu poate fi nime, Nu se poate face Nici o bucurie

...

În sfîrșit, mai amintim o colindă, în care este vorba despre țară: „zboară-un pui de porumbăș, da nu-i pui de porumbăș", ci-i „îngerul lui Dumnezeu":

De caută pe Dumnezeu ... Mi-1 căutară, mi-1 aflară, Sub aripi luatu-lor Sus la cer zburatu-și-o . .. Jos la țara l-au lăsat

Să-și cunune, să-și boteze Tot finei cu călușei Și finele tot cu miele, Pe cum sînt mai frumușele.

— Forme străvechi de cultură poporană românească

242

TRAIAN HERSENI

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

243

Cadrul e creștin (Iordan, porumbelul simt, îngeri), dar esența e pagină. Îngerul caută pe Dumnezeu și-1 găsește la munte (din moment ce nu-i nici în cer, nici la țară), îl înalță la cer, apoi îl lasă „jos la țară" să-și îndeplinească funcția de „nănaș" al oamenilor sau mai degrabă de preot. Deși colorat creștin, este și de astă dată același Dumnezeu care coboară de la munte la țară, ca să asigure nunțile și nașterile: una din funcțiile lui principale, fiind vorba, cum. am văzut, de un zeu al tinereții masculine (brad, cerb, bour, june), alături de fecundarea muntelui, a izvoarelor, a livezilor și a cîmpurilor. Zeul străvechi „își schimbă părul" (ca lupul), devenind solar, apoi creștin, în amîndouă cazurile agrar, dar „năravul ba", el rămîne în esență același generator, fiu al aceleiași generatoare, care l-a generat și pe el: principiul masculin derivat din principiul primordial al mumi, fără de care nimic nu se poate naște, creștk și înmulți.

Aici, în Țara Oltului (ca în atîtea părți asemănătoare), ori de unde începem analiza — de la colindele creștine, solare, vîntorești, agrare sau pastorale — ajungem mereu la aceeași zeitate străveche a brădetului cu anumite virtuți magico-religioase, străveche dar veșnic tînără, ca și bradul, pe care noile religii o îmbracă în haine noi, dar n-o pot desființa în substanța ei. Ea este zeitatea care reflectă în fond, pe plan ideologic, puterea creatoare pur feminină (muma) în perioada matriarhatului, apoi preponderent masculină (ca în cazul nostru) în faza patriarhatului (fiu, soț, tată). Societatea își transpune pe plan divin propria ei organizare, propriile ei forțe — ale ei și ale naturii înconjurătoare, pe care încearcă să le cucerească și să le stăpînească în folosul ei. Dacă așa stau lucrurile — cum arată interpretarea faptelor culese de noi — religia nu poate reflecta numai natura (sălbatică sau cultivată), ci și societatea. Este ceea ce ne mai rămîne de analizat în legătură cu colindele.

Un aspect al acestei probleme este lămurit: în colinde apar gazde, plugari, ciobani, preoți, primari (juzi), feciori, fete, prunci, ceata însăși (junii) cu vîtavul ei etc. — adică satul cu toate categoriile lui de oameni. Oricine va citi colindele românești cu gîndul la această problemă, își va da seama cît de mult reflectă ele, uneori pînă în cele mai mici amănunte, viața satelor: oameni, stări sociale, grupe de sex și de vîrstă, ocupații, locuri, ceremonii, dorințe, simțiri, gîn-duri, speranțe etc. Dacă nu stăruim, este numai din pricină că, în mare, ar trebui să repetăm cele spuse în capitolul dedicat analizei psiho-sociologice a materialului. Ne rămîne totuși să examinăm aceeași problemă sub aspect istoric și etnografic.

Am văzut cum se reflectă natura, ocupațiile și ?rpd in țel e religioase in colinde; să vedem acum modul în care se reflectă oamenii,

Aici trebuie să găsim, pînă la sfîrșit.

viața lor socială

dihtr-o anumita treaptă

^gđolîndelexprimă, direct sau indirect, aceeași străduință furfflamentală a omului pentru ..un nivpi prnnnmir. sanitar si cul-\*TuraT', cum am spune noi azi, „mai ridicat". Nimic altceva. Stră- \_

a — c

ian

cred

viata

"Isoarele, luna, divinitățile, Dumnezeu, sfinții, Maica Domnului, colin-

\*gele""Inseși și tot ce se leagă de cete, nu sînt, în ultimă instanță,

^Hî ijl î lii Jii il ^~

mijloace în slujba aceluiași &cop: Jericireu oamenilor.' "grafii lipsiți de pregătire sociologică sint

surprinși "de" asemănările (uneori foarte amănunțite) dintre culturile diferitelor popoare, fără nici o legătură aparentă între ele și încearcă să le explice prin tot felul de ipoteze fanteziste, afară de una singură: puterea creatoare-a fiecărui popor, izvorită din unitatea esențială a genului uman. Oamenii au pretutindeni aceleași nevoi fundamentale, pe care caută să le satisfacă după puterile lor. Toți vor să trăiască, deci să mă-nînce, să bea, să aibă un adăpost, să se înmulțească și toți vor să trăiască pe cît posibil mai bine, de unde eforturile neîncetate spre progres.<sup>275</sup> Este deci inevitabil ca, în condiții asemănătoare, naturale (bogății ale naturii), socio-economice (modul de producție) și culturale (cultivarea minții), să rezolve mai mult sau mai puțin asemănător, problemele pe care trebuie să le înfrunte.

Nu vom plictisi cititorii cu aspectele banale ale psihologiei umane reflectate în colinde. Acestea sînt foarte numeroase și binecunoscute de toți din experiența zilnică: dorința de „împăciuire”, „bună-voire”, „mulțumire”, „fericire”, „mîntuire”, „de bine”, „de folos”, de „sănătate”, „bucurie”, „veselie”, „viață lungă” etc. Ne interesează numai aspectele psihosociale specifice ale satului românesc așa cum se oglindesc ele în colindele amintite. Din acest punct de vedere mai restrîns, trei sînt preocupările principale ale oamenilor studiați, exprimate constant în producțiile de care ne ocupăm: bunăstare materială, mai ales: avere și sănătate, bunăstare socială (în special: familie și vază = considerație) și bunăstare sufletească (mulțumire sau fericire). Preocupările acestea nu se manifestă însă la toți locuitorii satului la fel. Ele variază în primul rînd, cum

244

TRAIAN HERSENI

este firesc, cu vîrsta. Fiecare vîrstă, încadrată în viața socială, își are problemele ei: copiii să crească, tineretul să se căsătorească, adulții să facă avere și copii, bătrînii să obțină liniște și împăcare, iar cei foarte bătrîni să se pregătească de moarte. Cu moartea ciclul vieții omului se încheie, în timp ce alții se nasc și vin în urmă, străbătînd același ciclu biologic, dar și social, dintre naștere și moarte. Sub aspect uman, adică bio-psiho-social, acestea sînt preocupările fundamentale, și ele sînt oglindite cu mare exactitate în colindele cetelor de feciori din Țara Oltului (ca și din alte părți), după specificul local. Cîteva texte, selectate cu titlu de exemplificare, sînt suficiente pentru a ajuta cititorul să interpreteze singur asemenea materiale.

Unele colinde se referă la mai multe vîrste. La Berivoi, Iordan (în alte părți sf. Ion, Dumnezeu în persoană, Maica Domnului):

Mina dreaptă crucea-și duce Și-n cea stingă busuiogul, Crucea-și dă bătrînilor, Busuiogul, fetelor, Măr de aur, junilor.

Simbolismul pare a fi aici în funcție mai mult de vîrstă, decît de dar, pentru că, la Corbi: „Mîna stîngă crucea duce, cea dreaptă busuiogul: crucea o dăm bătrînilor, busuiogul babelor, măr de aur junilor, tămîița fetelor”. La Cuculata: „Măr de daur junilor, busuiog nevestelor, măgheranu fetelor”. La Streza-Cîrșoara: „Crucea-și dă bătrînilor, măr de aur junilor, busuiogul fetelor, trandafir nevestelor”. Totuși, crucea este constant asociată cu bătrînii, iar mărul de aur cu junii („frumos ca un măr”, ca un „pom înflorit”, dar și „măr din sîn”).

Amintim colindele cu cerbul urmărit de „negrii vînători”, ale cărui podoabe sînt dăruite tot după vîrstă, cu simbolisme simple, țărănești, (cununa = căsătorie, fața de masă = hrana, armele = june sau voinic etc). Colindele închinat gazdelor, sau în care ele sînt pomenite în vreun fel, se referă toate la belșugul gospodăriei sau sporul casei,<sup>21Q</sup> reprezentat prin curți mari, mese întinse, meri încărcăți, colaci de grîu, vedre de vin, pahare pline, haine de sărbătoare, paturi mari, jețuri scrise, gazdele înseși la masă, la scaldă, odihnind, ospătînd sau petrecînd etc. Uneori toate acestea se petrec în rai, conceput chiar de Biblie ca loc de continuă sărbătoare.

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

245

Notăm că raiul la care se referă colindele nu este raiul morților (care nu apare nicicum), ci raiul celor vii, al celor prezenți: gazdele, copiii gazdei. La Ludișor:

Subt poalele muntelui, în mijlocul raiului, Este-tm pat mare-ncheiat Cu dalbe scînduri de brad. Iar în pat cine-i culcat? E culcat jupînul gazda Cu d-alba de jupîneasă.

Raiul conceput, ca și în Biblie, ca o grădină, e așezat, după concepția locală, la poalele munților, unde sînt pînă azi grădini cu pomi, cu izvoare, pajiști cu flori. Gazdele stau culcate în pat, semn de sărbătoare, odihnă și bucurii casnice. Sînt gazde tinere, fără copii, deci— să-i facă. Nu-i nimic trivial aici: patul este simbolul unirii conjugale, al vieții umane firești, binecuvîntată de oameni și de Dumnezeu. Notăm că e vorba de un „pat încheiat”, deci de gospodărie în toată legea, nu de un pat improvizat, făcut din cîteva scînduri, ca la adăposturile vînătorești sau cele păstorești.

Odihna nu are însă un singur aspect. De aceea (la Porumbacul de Sus):

Pe dinaintea cestor case ... Vo doi meri și vo doi peri, Pe sub dumbra pomilor Suntui-i, Doamne, mese-ntinse, Mese-ntinse, jețuri scrise...

La cele patru „cornuri” de masă sed: „Domnul cestor case” (deci gazda), Ion Sfîntu Ion (nănașul), Sîn Pietru (cel cu cheile raiului și tovarășul de drum al lui Dumnezeu) și la „al patrulea corn de masă sade Domnul Dumnezeu”. Raiul a coborît deci pe pămînt, în „curțile și casele oamenilor”. Acesta este principiul de bază exprimat în diferite chipuri, asupra cărora nu stăruim. „Raiul pe pămînt”, pentru că, evident, raiul nu este decît un ideal neatins încă al omului de pe pămînt. Raiul pe pămînt în colindele la care ne referim aduce în primul rînd bunăstarea materială: sănătatea și belșugul.

Este de remarcat însă, fără întîrziere, că, statistic vorbind, belșugul nu constituie tema cea mai răspîndită a colindelor. El consti-

246

TRAIAN HERSENE

tuie tema principală numai a colindelor închinete gazdei sau gazdelor, care reprezintă însă cifra cea mai mică (vreo 20 din totalul de 400, deci nici 5%).

Cel mai mult se vorbește în colinde despre tineret, despre feciorii și fetele gazdelor, mai mult decît despre ocupații (vînătoare, păstorit, agricultură) sau oricare altă temă, exceptînd, bineînțeles, nașterea (Crăciunul), sub influența milenară a creștinismului. Tineretul este amintit ca atare în aproape 100 de colinde (deci cam un sfert din totalul colindelor), întîietate avînd, între cele două sexe, fetele. Dacă adăugăm colindele în care sînt amintiți și fete și juni, dar nu în mod exclusiv, numărul colindelor închinete tineretului (ca fond, nu numai formal) depășește suta. Faptul nu poate fi lipsit de semnificație. Analizele psihosociologice pe care le-am făcut într-un capitol anterior cu privire la aspectele social-umane ale satului din Țara Oltului, în lumina „cetelor de feciori”, sînt în cea mai mare parte valabile și pentru trecut, încît nu mai revenim. Sînt însă unele aspecte cu caracter istoric, asupra cărora trebuie să atragem atenția.

Problema cea mai importantă și mai frecventă a colindelor de tineret privește, fără îndoială, căsătoria. Creșterea celor mai mici urmărește același lucru: copiii să ajungă mari, să se căsătorească, să ajungă și ei ca părinți, adică gazde (familiști și gospodari). Apare aici o diferență prea bine marcată ca să fie lipsită de semnificație. Ori de cîte ori e vorba de fete, mărișul este aspectul principal, ori de cîte ori e vorba de feciori, însurătoarea e totdeauna vizată sau subînțeleasă, dar mai totdeauna alături de o ispravă voinicească, ceva prin care să-și dovedească bărbăția. De aceea fetele sînt înfățișate, cu puține excepții, în case, prin curți, prin grădini, pe la fîntîni, la horă — cosind, chindisind, aducînd apă, culegînd flori, dansînd. Cîntînd, împodobindu-se etc. — adică într-un cadru sătesc obișnuit, am zice de fiecare zi („lucrătoare” și de „sărbătoare”), la treburi și preocupări legate pînă azi de rosturile lor sociale locale. Dimpotrivă, feciorii (junii) sînt înfățișați de regulă într-un cadru extraordinar, prin munți, prin codri, prin țări îndepărtate, prin oști și cetăți, la vînătoare, în lupte grele, călări și înarmați. S-ar spune că, în timp ce fetele stau acasă și se ocupă, după o străveche diviziune sexuală a muncii,<sup>277</sup> de treburile gospodărești, în care industria casnică deține locul principal, feciorii pleacă la munte și în alte depărtări, cu oile (la vîrat și la iernat), în alternanța neîncetată a transhumantei oierești,<sup>278</sup> sau cu ostile, în cadrul serviciului militar și atîtor războaie la care au trebuit să participe în decursul

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

247

vremurilor<sup>279</sup>. Totuși nu poate fi numai atît. Caracterul în același timp vînătoresc și ostășesc al acestor colinde sare în ochi, încît nu poate fi lămurit cu o singură trăsătură de condei. Începem cu fetele din colinde, a căror problemă e mai simplă. (Nu revenim asupra colindelor interpretate în capitolele anterioare).

Motivele principale sînt: fata care este acostată de „trei juni ca trei peuni”, în timp ce merge (sau se întoarce) la fîntînă după apă; fata care se duce la horă gătită și sigură de frumusețea ei, că nu va avea nevoie de cine știe ce zestre; fata care culege flori din grădină și-și face o cunună sau o vîstruliță; fata care se trezește cu „vînătorii” în curte, care țin morțiș s-o asigure că nu sînt pețitorii ei; fata care se roagă de meri să-și aplece vîrfurile etc. Unele colinde se leagă însă atît de strîns de isprăvile junilor, încît sînt transpuse și fetele pe plan de „mit și basm”: fata, baera și cununa; fata, bradul minunat și bohorul; fata care se angajează să se mărite cu cel ce-i va încăleca murgul; fata din leagănul de mătase care coase și chindisește; fata care cere unei căpetenii de oști pe unul din voinicii care-1 însoțesc; etc. Toate se reduc însă la același laitmotiv repetat și înflorit la nesfîrșit, puternic și obsedant: mărișul, cununia, căsătoria. E suficient să dăm cîte va fragmente pentru exemplificare:

1. Samănă Măria (X) floricele Cununa de vinețele (refren)

Sare Maria-n grădiniță. Rupe flori din toate flori: Ca să-și facă-o vîstruliță, Vîstruliță cununiță, Cununa-s-ar cu dînsa (Lisa).

2. Merge Ana (X) prin grădină în grădină la fîntînă

Unu-i cere inelu ... Altu-i cere cununa ... Cununa-te-ai cu dînsa (Oltet).

3. Meri și merișori de-ai mei, Plecați-vă stîlpurile,

Să v-ajung și vîrfurile.

Că-n iast sară luna~i mare,280

Luna-i mare foarte tare,

Sa-mi cunun și sa-mi botez... (Scorei)

4. Nu-mi da țara jumătate, Și-mi da mie ce-o să-mi dai Cel voinic de după tine,  
Car'cu umeri ziduri ține ... (Șinca-Nouă).

5. Ho, murgule, nebunule, Că ăsta e domnul tău, Domnul tău, mirele meu (Streza-Cârțișoara).

6. Dar nu-i nourel de ploaie. Da mi-s pețitorii tăi,

Vin la min' te cer pe tin\ (Streza-

Cârțișoara)

248

TRAIAN HGRSENI

Textele sînt numeroase și limpezi: pețitori, mire, cununie . . . Tema principală a colindelor de fată este măritișul. Chiar dacă se schimbă peisajul și fata apare într-un chip neașteptat, într-o cetate, într-un leagăn de mătase sau chiar între coarnele bohorului, ea nu face nimic altceva decît muncile ei casnice, obișnuite, țărănești, iar cînd vorbește, binecuvîntează pe cel ce o cere în căsătorie sau cere ea însăși — probabil ca pe vremea matriarhatului<sup>281</sup> — un șoț. Tot restul e cadru, simplu decor. — Cu junii lucrurile stau altfel:

Și rugați pe Dumnezeu

Să crească și Gheorghe (X) mare.

Să-1 văz zvîrlind de voinic,

Mustăcioara de-nfierînd,

Pe bun cal încălecînd,

Grele oști de înfrîngînd,

Cum frîng junii boieri mari,

De le iau caii din grajd. (Arpașul-de-Sus).

Nu mai e vorba de însurătoare pur și simplu, ci de cai, de oști, de haiducie; totuși nu sînt uitate nici fetele (așa ceva nu e posibil), pentru că în continuare se spune: „Cum frîng junii fetele, de le iau inelele și rămîn cu deștele”.

Altă colindă:

Iar Vasile (X) slugă bună La mari boieri s-au băgat Tot solie l-au mînat Pe sub poala codrului Zboară puiul șoimului, Tras-o arcul să-1 săgete ... Nu mă, dragă, săgeta, Că și eu ți-oi prinde bine

Cînd ai fi la-ntorcătoare

Și tu bine-ți vei vîna

Munți înalți cu oile,

Satele cu fetele...

Și tu bine-ți vei alege

Care ție ți-o plăcea

Și ție și fraților

Mai cîntea părinților. (Arpașul-de-Sus).

Înfîi junele se bagă la mari boieri, pleacă într-o solie, înarmat, prin munți, înfruntă primejdii și abia la întorcătoare se va însura. În alte colinde, înfruntă și învinge cerbi, lei etc, ideea este însă aceeași.

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

Și rugați pe Dumnezeu Să crească Neculae (X), Să vezi vîrstă de voinic, Mai bune brațe-mbrăcînd, Mai bun cal de-ncălecînd, Mai bine arme-ncingînd, Căpitani rînduindu-l Și oștirile-nfrîngînd Și țările împăcînd ... (Cîrța).

Aici preocuparea principală (în aparență singura) e ca pruncul să ajungă vîrstă de voinic, dar aflăm că de această vîrstă (sau vîstră) se leagă tot soiul de isprăvi, toate de ordin ostășesc, ceea ce era, dealtfel, o îndeletnicire obișnuită a populației din Țara Oltului, dependentă de faimoasa cetate a Făgărașului.<sup>283</sup> Mai notăm aici un fapt care s-ar putea să aibă o însemnătate destul de mare: în Țara Oltului se numește vîstră sau vîrstă nu numai etatea, ci și podoaba din pălăriile sau căciulile junilor, pe care numai ei o poartă (pene, flori, bujorei, ciucuri, fireturi, fundulițe etc), după cum, la fete, se cheamă vîstruliță (după vîstră ficiilor) mănunchiul de flori pe care și-1 pun în păr, la tîmplă sau deasupra frunții (ca un fel de cununie). Semnul vîrstei de voinic a devenit vîrstă pur și simplu, tinerețea confundîndu-se cu vîrstă în general.

A lui Gheorghe (X) slugă bună,

Slugă la crai s-o băgat

Și la vînat l-o mînat,

Să vîneze-o ciutulină,

Ciutulină împărătească,

De la Dumnezeu trimeasă. (Persani)

Slugă la crai mai întâi, vînătoarea apoi, dar, evident, nu de ciutulină obișnuită, ci vînătoare de ... nevastă.

Că-i vorba de altceva decît de ciutulină, reiese din toate colindele.

C-o gonit o ciotolină,

Ciotolină fără splină . . .

Nu mi-1 credeți, mari boieri,

C-o gonit o ciotolină

C-are-o dalbă ibovnică ...

Cununa-s-ar cu dînsa. (Șinca-Nouă)

250

TRAIAN HERSENÎ

Altă colindă:

Vichente (X) bun bărbat,

De vînat s-a luat...

Pînă și-o ajuns

La cel paltin galbin

Unde iarba crește,

În șase se-mpletește,

Peste cei trei munți,

Cu brazii mărunți. (Rucăr)

Textul este interesant prin locurile pe care le descrie, tot de vînătoare — locuri care apar în cuvinte aproape aidoma și în colindele cu cerbul (cum am văzut în cea de la Iași), ca o împărăție a acestuia.

Și lui Dumnezeu rugați Să crească și Dinu (X) mare, Să-l văz jos, pe mare-n jos, Să-1 văz vârnîc de voinic, Pe bun cal încălecînd, Bune haine îmbrăcînd, Scumpe arme încingînd,

Peana albă luciind,

Pinteni galbeni zdrancînd,

Buzduganul ridicînd,

Și ostile desfrîngînd

Cum jrîng junii fetele

Pîn' le iau inelele... (Streza-Cîrțișoara)

De astă dată descrierea junelui este atît de precisă, încît nu mai e nici o greutate de a afla despre ce e vorba. Voinicul descris este nobilul feudal pe care populația Țării Oltului 1-a văzut în atîtea

împrejurări, fie muncind la el, fie ajutîndu-1 la vînătoare, fie însoțindu-1 în bătălie, unii, mai norocoși, din cadrul ei ridicîndu-se ei înșiși prin merite militare sau avere, pînă la acest rang.<sup>284</sup> Nobilul feudal,

fiind un vîrf, a devenit un ideal de viață: iobagul visează să devină boier, boierul mic să devină boier

mare, omul simplu să devină nobil, hăitașul, vînător, ostașul, căpitan de oști etc. Chiar dacă sătenii de

odinioară și-au dat seama că nobilul acesta este dușmanul lor și se răsculau împotriva lui,<sup>285</sup> ei i-au

admirat strălucirea, caii, podoabele, armele, manierele, cucoanele, coconii, caleștile și la mulți iscusința vînătorească și vitejia în luptă.<sup>286</sup> Ce e mai firesc ca țărănul liber sau aservit, să dorească fiilor și fiice-

lor sale o viață de nobil, așa cum în basm merge pînă a le dori să devină și a-i face crai, crăiese,

împărați, împărătesc Colindele, ca

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

251

orice creație artistică, cuprind și o doză respectabilă de basm și poezie, adică de dorințe irealizabile și închipuiri frumoase.

Pentru a ne familiariza cu colindelor ne putem opri aici. Texte

dar "anaîizilor mai detaliată este

""care o putem avea, la o primă lectură - - încercată și de noi - - că în colindele despre juni se găsesc urmele unor cete de feciori ca organizații ostășești, în sens profan, de origine relativ recentă, nu este verificată de nici o interpretare istorică riguroasă. Nu ne referim, bineînțeles, la formele arhaice, asupra cărora vom reveni. Tot ce apare în prezent vînătoresc, ostășesc, cavaleresc, nu privește pe junii reali ai cetelor, nici chiar pe cei din trecutul apropiat care bat, cum spun singuri, noroaiele toată noaptea, pentru a îndeplini un obicei bătrînesc, ci feudalismul cu trăsăturile lui caracteristice,<sup>287</sup> văzute, trăite și cîntate de țărănimea evului feudal. Elemente de suprastructură, colindele au supraviețuit feudalismului, prîmîindu-se treptat cu altele noi, adaptate împrejurărilor de viață. Este explicația cea mai simplă și cea mai ușor de dovedit. În colindele despre juni apar și unele elemente sociale și magico-religioase, care nu mai au nimic comun cu feudalismul propriu-zis. Acestea, firește, merită mai multă atenție. Să reluăm chiar colinda cu șoimul. Junele vrea să-1 săgeteze, dar șoimul se



roagă de el să-1 cruțe, oferindu-i în schimb puii lui, care-1 vor ajuta la vînătoare. Textul poate fi interpretat și ad litteram, dar nu credem că este interpretarea cea adevărată. Mai întîi, șoimul acesta nu e un șoim ca toți șoimii, căci vorbește; el este un șoim năzdrăvan, iar vînătoria la care se referă nu privește un vînat ca tot vînatul, ci, cum am văzut: „Munți înalți cu oile, satele cu fetele”. Este aici ceva care trebuie să ne dea de gîndit. Nu cumva e vorba de o pasăre a pădurii, care poate ajuta pe vînător să vîneze, eventual să prăsească turme și, în orice caz, să-și găsească nevastă? Textul are, fără nici o îndoială, acest înțeles. Ceea ce nu știm este numai faptul dacă această pasăre grăitoare (șoimul) este o simplă antropomorfizare poetică sau una mai profundă, de natură mitologică sau magico-religioasă. Noi înclinăm spre ultima soluție. Șoimul nu este decît o altă față (păsărească) a junelui, alături de brad, de cerb, de bour și oricare altă întrupare a principiului masculin care, în formele lui optime, nu poate fi decît tînăr. Dovada că e așa apare într-o colindă din Șercăița în care: „Gheorghe bun bărbat ținea arcul să-1 săgete Pasărea din grai grăia: nu pre min'mă săgeta, că nu-s cine gîndești, io-s Ion Sfîntul Ion, nănașul lui Dumnezeu”. Aici colinda însăși arată că nu e vorba de o pasăre ca oricare alta, ci în dosul

252

TRAIAN HERSENI

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

253

ei, ca după o mască, se află un om, de aceea vorbește, își ia angajamente etc. Caracterul de mască apare și mai evident dacă ținem seama că pasărea care întățișează pe sf. Ion este nu numai albă și fără nume, ca nici una din păsările pădurilor noastre, dar are și „aripi late, ferecate”, adică întărite cu fier, ceea ce nu concordă cu ornitologia, dar concordă perfect cu mitologia. Punctul nostru de vedere în interpretarea materialului înregistrat și care privește o țărînimă sănătoasă la cap din toate punctele de vedere, se bazează pe convingerea că, în creația poporană, există aceeași logică umană, dependentă de realitate ca în orice creație. Și cele mai fantastice elemente de creație poporană trebuie să aibă un simbul de adevăr, un punct de plecare real, diformat ulterior prin înțelegerea sau interpretarea greșită, parțială sau totală a lui.

La Ucea de Jos o variantă a aceleiași colinde aduce elemente noi:

Iară Gheorghe (X) bun bărbat, Bun cal în grajd și-a băgat. Iar cu hrană ce-1 hrănea? Cu grîu roșu vînturat... Cu vin roșu strecurat... Și-1 înșală, și-1 țesală Și-1 înșala-n noua și Și-1 închinge-n nouă chingi

Și-1 înfrîna-n nouă frîne. Iară Gheorghe bun bărbat Sus pe el s-a d-aruncat, La vînat că mi-a plecat Nu mă, Gheorghe, săgeta, Că nu-i cine-ți pare ție Da-i Maica Sfînta Mărie.

Din păcate, textul n-a păstrat masca sfintei Marii, dar probabil că este sau pasăre albă, ca sf. Ion, sau fiară mîndră, cum apare chiar ea, după cum am văzut, în altă colindă. Avem în fond de-a face cu aceeași ființă mitologică. Pe de altă parte, sînt pline basmele de măști pe care le îmbracă împărații ca să iasă în calea fiilor ce pleacă în lume pentru vreo ispravă oarecare, cu scopul precis de a le încerca bravura.<sup>288</sup> Cei care se sperie, se întorc rușinați și nu află niciodată că „lupul”, „ursul”, „leul”, „balaurul” care i-a băgat în sperieți, n-a fost decît părintele lor. Cei care sînt bravi și înfruntă primejdia, află acest secret, pentru că părintele însuși se dă pe față și le dă apoi sfaturile și învățăturile de lipsă pentru întreprinderile care urmează. Poate că așa ceva este și în colindele acestea, numai că apare un fel de mască dublă: întîi pasărea sau fiara, apoi sfîntul sau sfînta, omul propriu-zis (actorul) rămînînd, pentru un motiv oarecare, ascuns. Nu lipsește din colinde nici învățătura comunicată celui care, în loc să se sperie în fața unei arătări neobișnuite, ridică arcul să săgete. În ambele colinde se comunică mitul cosmogonic pe care l-am mai amintit, privitor la originea munților și văilor, prin îngrămădirea pămîntului sub pînza prea mică a cerului, mit care a putut constitui cîndva, pe treptele mai înapoiate ale culturii, un secret mare, cunoscut numai de inițiați.

Ipoteza noastră se conturează singură: bănuim că ne găsim aici pe urmele unor străvechi rituri de inițiere a junilor, care comportau, ca pretutindeni, un stagi de inițiere, departe de familie, de obicei în pădure sau tufișuri (de unde expresia de școală a tufișului: ecole de la brousse) în decursul căruia novicele era supus la tot felul de încercări fizice și morale, pentru ca, în cele din urmă, să i se încredințeze secrete importante și să fie considerat vrednic de a se însura și a intra în grupa de vîrstă a bărbaților, care se bucura, pe această bază, de anumite drepturi sociale, culturale și politice.<sup>289</sup> Numai așa se pot explica întîmplările „fantastice” care preced însurătoria din colindele despre juni (singurele cu acest caracter). Murgul însuși, hrănit cu grîu și adăpat cu vin, cu nouă rînduri de harnașamente, trebuie să aibă un înțeles magic sau cel puțin mitologic, ca și calul, despre care a mai fost vorba, care calcă în piatră seacă, în munți pîrliți, izvoare seci, înviorîndu-le pe toate — înțeles magico-religios cunoscut tot numai de inițiați. Același lucru se poate spune despre arcul din colinda de la Veneția de Jos, care „singur se încordează, singur se descordează”.

Cum se situează celelalte elemente ale cetelor de feciori — organizație, practici, măști, credințe — față

de ipotezele noastre de lucru, schițate pînă acum? Este ceea ce ne mai rămîne de arătat în cîteva cuvinte.

Practicile legate de cetele de feciori sînt numeroase și variate (unele de la sat la sat). Despre fiecare din ele se poate face cîte un studiu, mai ales după metoda uzitată de etnografii din școala veche (și învechită), de a desprinde în chip arbitrar anumite elemente dintr-un complex etnografic și a le urmări comparativ pe întreaga suprafață a pămîntului. Aceasta s-ar asemana cu metoda, pe care însă n-a folosit-o nimeni, de a studia, de pildă în zoologie, forma urechilor la diferite animale sau culoarea părului și a face clasificări pe această bază. Noi rămînem pe poziția integralistă: ne interesează caracterele fundamentale, definitoare ale fenomenului în ansamblu. Caracterele secundare și mai ales pe cele accidentale le lăsăm intenționat la o parte, întrucît mai degrabă încurcă, decît lămuresc problemele.

Acțiunea cea mai importantă a cetelor de feciori este colindatul. Nu putem intra în discuția mare iscată în știință pe această temă:

254

TRAIAN HERSENI

INTERPRETĂRI ISTORICE SI ETNOGRAFICE (II)

255

colindatul este de origine romană, de la calendele lui Ianuar (cel puțin ca nume) sau este un vechi obicei indo-european, legat de o procesiune jur-împrejur, în ocol sau roată, de unde și românescul colac și ocol (acesta de la slavonescul okolu, cerc, amîndouă derivate la rîndul lor din kolo = roată).<sup>290</sup>

Fiecare din cele două ipoteze aduc în sprijinul lor argumente temeinice, încît o decizie nu e ușoară, dar impresia noastră e că între ele nu există propriu-zis o contradicție. Calendele lui Ianuar, prin calendarul roman, răspîndit oficial pe întreaga suprafață a lumii vechi, au devenit sărbătoare de An nou, iar aceasta a atras spre ea sau a încorporat în ea, cum se împlî de obicei, toate sărbătorile mai vechi care erau închinare, după alte credințe, începutului de an, în special pe cele care cădeau în iarnă. În ce ne privește pe noi, pe români, s-a putut ivi foarte ușor, pe baza suprapunerii sărbătorilor și contaminarea termenilor respectivi, cu atît mai mult cît se aseamănă destul de mult între ei.

Ne bazăm această impresie nu numai pe considerații generale, care ne interesează foarte puțin aici, ci pe faptul că terenul ne prezintă (rar, dar totuși) și cazuri în care colindatul nu se leagă de colinde. Adică e suficient ca junii să umble din casă în casă, să umble roată prin sat, străbătînd toate ulițele, ca ritualul să se îndeplinească. Parcă e suficientă prezența însăși a cetei și anumite acțiuni ale ei, pentru ca esențialul din ceea ce se așteaptă din partea ei, să se petreacă.

Indiferent însă de teorii și etimologii — de care, la urma urmei, ne putem dispensa — rămîn faptele, iar acestea indică în chip neîndoielnic rosturi precise, acordate cercului sau roatei. Unele sînt cît se poate de lămuritoare.

Într-o colindă din Scorei, de factură bătrînească, gazdele (cele din colindă) se adresează junilor:

Iar de sînteți junii buni Junii buni colindători Și mai buni cugetători (sic) Veniți în casă, jur de masa Și-mi cîntați și colindați, Mai frumos voi dărui-ră, C-un colac de grîu curat.

Noi credem că, în loc de „cugetători”, care se potrivește ca nuca'n perete, a fost săgetători. În acest caz, junii buni (acest...buni”

repetat de trei ori arată limpede natura selecționată a cetei, pentru că ea nu cuprinde decît excepțional pe toți junii), sînt chemați în casă și invitați să se așeze, desigur conform unui ritual străvechi: „jur de masă”, adică roată. Masa este mobila cea mai importantă a casei, pentru că ea este locul pe care se pune hrana și la care se mîncă (a merge sau a sta la masă, a lua masa, înseamnă a mîncă). La Crăciun, pe masă era hrana de sărbători, dedicată nu numai oamenilor casei, ci și oaspeților, apoi colacii morților și divinităților: aici era concentrat chiar sporul casei.<sup>291</sup> Pe masă erau mai ales darurile pentru juni: colac, carne, bani, uneori și băutură. Urmează un vers destul de ciudat. Gazdele spun junilor nu numai să se așeze în jurul mesei, ci și ce să facă mai departe: „Și-mi cîntați și colindați”. Deci două operații în mintea gazdelor distincte: în același timp să cînte și să colinde. Întrebarea apare de la sine: Ce mai înseamnă a colinda, dacă au cîntat o dată, căci nu se cîntau decît colinde? A colinda înseamnă și a umbla împrejur, nu numai a cînta colinde, deci ne-ar putea da în gînd că e vorba de a merge roată în jurul mesei. Ritualul acesta nu ne-ar surprinde deloc, chiar dacă nu ne-am referi decît la „Isaiia dănuiește”, dans bisericesc de cununie, roată și el, numai că în cerc deschis. La colindatul feciorilor în casă nu se petrece nicăieri însă, după documentele pe care le deținem pînă în prezent, o asemenea mișcare. Peste tot feciorii înconjoară masa și cîntă, dar stau pe loc, în picioare sau (foarte rar) șezînd. Deci nici vorbă nu poate fi de un dans sau mers circular. Dar atunci ce înțeles are a colinda masa, în afară de a cînta colinde? Nu cumva este o simplă repetare a aceleiași idei ca în expresia atît de des înlînită: „Noi umblăm și colindăm”? Dar tot așa de bine putem întoarce întrebarea: nu cumva a colinda înseamnă, într-o accepțiune străveche, altceva și decît a cînta și a umbla? E de văzut.

La Arpașu de Sus, colinda prezintă aceeași împrejurare în chipul următor:

Junii la poartă-au sosit Cu surlita-n poartă-au dat, Boierii s-au deșteptat, Junii-n casă i-au chemat, Junii-n casă, jur de masa, Mai frumos i-au omenit, Cu-n colac de grâu curat...

256

TRAIAN HERSENI

Peste tot în colindele acestea este vorba de juni, nu de ceată, feciori etc. De astă dată junii apar înarmați cu surlite, ei sînt surlitași, după cum cei de la Scorei erau, probabil, săgetători, arcași. Știm tot din colinde ce înseamnă surlită pentru cei din Țara Oltului și încă (desigur nu întîmplător) tocmai din Arpașu de Sus, de unde € și colinda pe care o interpretăm:

Strigă-un voinic dintr-un munte:

Cin'cu mine se va bate,

C-am cal negru pintenog,

Și surlită brad înalt

Și spoviță (scut) stan' de piatră.

Deci nu e vorba de sulițele metalice ale cetăților și oștilor feudale, în care și junii acestor locuri erau nevoiți uneori să se înroleze (Făgărașul a avut o cetate mare și renumită), ci de sulițele vechi, simple trunchiuri ascuțite de brad, folosite de țărănimea de la munte pentru nevoile ei de apărare și în ostile de strînsură formate din țărănime.<sup>292</sup> Cum am mai spus, întîmplarea face că tocmai aici, la Arpașu de Sus, arheologii au găsit o cetate dacică, încît nu riscăm prea mult dacă presupunem că surlită aceasta a servit cîndva și în ostile locului, dacice, apoi românești, pentru oamenii de rînd, adică cetele de ostași țărani.<sup>293</sup>

Indiferent însă de ce au fost altădată, un lucru este cert: junii din colinde apar înarmați cu surlite sau cu săgeți. De ce? Ca să se apere de cîinii satului? Pentru aceasta este de ajuns un băț și nici atît: „voinicul cînd e voinic, nu îi pasă de nimic, umblă cu mîinile goale..”.<sup>294</sup> Armele au deci alte rosturi în povestirea aceasta.

Fără să vrem ajungem la concluzia că junii surlitași (sau săgetători) stau înarmați (real sau simbolic, cu scule sau numai cu pumnii). În jurul mesei în timp ce cîntă și colindă, ca s-o apere chiar pe ea și ce e pe ea. Așa apărau voinicii (adică în sensul vechi, de origine slavonă, ostașii)<sup>295</sup> cetățile sau grădiștele, sînd roată pe ziduri sau pe întăriturile de pămînt, așa apărau junii (obligați prin însăși vîrsta și puterea lor) satul propriu, întărit cu șanțuri și valuri de pămînt, împotriva atacatorilor. S-ar putea face, fără mare efort, paradă de erudiție despre sistemele de apărare și atac în roată ale diferitelor popoare,<sup>296</sup> dar pe noi ne interesează aici numai fenomenul local, cel din Țara Oltului și, bineînțeles, țara cea mare din care ea face parte. Dacă e să ne luăm după filologi, satul românesc însuși (în formă veche fsat, în albaneză: tot fsat) își trage originea

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

257

fie de la șanțurile de întărire (fossatum), fie, cum crede Lazăr Șăineanu,<sup>297</sup> de la massatum, din latinescul medieval massa = câslă, termen primitiv ciobănesc, ca și sinonimul său cătun. Vechiul românesc cîșlă înseamnă „loc pentru iernatul vitelor”<sup>6</sup>, iar sensul primitiv al cătunului pare a fi fost „locuință ciobănească, stîină, ca și sinonimul său sat(C).

Pentru prima etimologie, apărarea în roată este de la sine înțeleasă (șanțurile cu maluri ridicate spre interior, înconjoară satul), dar pentru stîină e mai puțin lărumită. Stîina a atras, probabil, în toate vremurile oameni răi, cu gîndul de a o prăda, dar ea este atacată pînă azi, dacă nu de oameni, de sălbăticiuni. Operațiile de atac și apărare, pe o treaptă mai joasă, animală, sînt aceleași ca și la cetățile de care sau cetățile de ziduri. Lupii dau tîrcoale stîinii în preajma căreia dorm oile, pentru a surprinde lipsa de vigilență a ciobanilor și mai ales a clinilor. La un moment favorabil, sau împinși de foame, ei se aruncă asupra oilor. Cîinii sar și ei după lupi, dar în întunericul nopții și învălmășala oilor, nu-i pot descoperi, mai ales cînd vîntul e potrivnic pentru miros, decît dînd roată oilor, ca să-i surprindă cînd ies din învălmășala, tîrîndu-și prada după ei. Acesta este chiar strigătul ciobanilor către cîini în asemenea împrejurări: „roată, măăă, roată”,<sup>298</sup> la care cîinii (nu numai „bărbați”, ci și „învățați”)<sup>299</sup> știu ce au de făcut. Dealtfel, tot în roată de apărare se construiesc și țarcurile, ocoalele, staulele, tîrlele și curțile pentru vite și oameni.

Cînd, mai tîrziu, oamenii au început să creadă nu numai ceea ce vedeau cu ochii (prădători și jivine), ci și în puteri invizibile, dar tot ostile (duhuri necurate, spiritele morților etc), ei nu și-au putut imagina alt sistem de apărare, decît cel real (fiind într-adevăr eficace), încît cercul, roata, ocolul, au devenit mijloace magice de apărare, pînă la „cercul magic” al magicienilor docti. La originea tuturor acestora este îngrădirea circulară simplă (țarcul), roata pe care o dau cîinii și așezarea în roată a oamenilor capabili de luptă. La originea cea mai îndepărtată stau „roțile” făcute de anumite animale, de la care mult timp omul n-a avut decît de învățat. Pînă azi cirezile de vaci și hergheliile de iepe își apără puii de atacul lupilor așezîndu-se roată în jurul lor, primele cu coarnele, celelalte cu copitele din spate spre atacatori. Este unul din cele mai impresionante spectacole ale păstoritului de munte, unde asemenea în-

tîmplări survin obișnuit.

Se pune însă întrebarea: ce apără și de cine apără junii masa? Prima problemă este ușor de dezlegat: pe masă, am spus, sînt

U — Forme străvechi de cultură poporană românească

258

TRAIAN HERSENÎ

hrana festivă și darurile, în special colacii, iar aceștia, după simbolismul cu care ne-am obișnuit, reprezintă, ca un rezultat final, toate etapele muncii omenești pînă au devenit cum se văd, implicit pămîntul din care răsare grîul, soarele care îl coace, Dumnezeu care este asociatul plugarului și ciobanului, deopotrivă. Și aici textele sînt lămuritoare, numai că trebuie să ne adresăm mulțumitelor, rostite de vătavi, nu colindelor.

Mulțumită tradițională constă în a aminti toate cele trei categorii de daruri primite: colac, carne, bani (de ex. la Sebeș), sfîrșind: „De unde o golit, Dumnezeu să împlinească” sau „Dumnezeu să-i întoarcă cu suta și cu mia” (Bucium). Este interesant acest „să-i întoarcă”, pentru că a întoarce înseamnă a înapoia, în cazul de față a da un dar (de obicei ma mare) pentru alt dar, o răsplată la o plată, de aici exprimarea „dobîndei”: „însutit și înmiit” din formulele de mulțumire. Întorc însă nu junii, ci întoarce Dumnezeu, cum se arată clar în formulă, ceea ce nu poate însemna decît că, în realitate, tot Dumnezeu e cel care primește darurile, fiind adus printre ei sau în fruntea lor chiar de juni, cum spun tot atît de limpede colindele.

Mulțumită mai veche privea probabil numai colacul (căci bani și băutură se dădeau mai de curînd și nu prea mult). Aceasta și din cauză că numai colacul era socotit sfînt. La Persani, vătavul mulțumea: „Ficiori, ficiori, aveți gură de mulțămit la jupînul gazdă pentru un colac frumos ca fața lui Christos”. La Bucium, formula aceasta este mai dezvoltată: „Luați, ficiori, nume de bine, că ne-a cinstit domnul gazdă cu un dar mîndru și frumos. Nouă nu ni se pare mîndru și frumos, ni se pare fața lui Christos’6. În unele locuri (ca la Iași) mulțumită se numea „orație” (vătavul mare o rostea, cel mic mulțumea pentru ea) desigur pentru că în ea se ura ca Dumnezeu să „împlinească cu mia și cu suta”, deci înmiit și însutit decît a dat gazda. În sfîrșit, la Porumbacu de Sus vătavul mulțumea: „O, bade Ioane, vă cinstim cu o colindă de la noi, de la v-o doi, mai vîrtos de la Hristos. Să petreceți bade Ioane (X)y sărbătorile sănătoși”.

Am putea să ne referim și la alte formule, cele amintite sînt însă suficiente pentru a dovedi cele ce susținem. Ne găsim în fața unui schimb de daruri foarte bine precizat: junii aduceau pe Dumnezeu cu ei prin casele oamenilor și-i cîsteau din partea lor cu „o colindă”, iar gazdele le dădeau în schimb produsele simbolice ale gospodăriei țărănești (agricole): colac și carne, iar mai tîrziu și bani. Urma orația, care era o speranță și o certitudine interioară a

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

250

credinciosului pentru belșugul anului ce începea. Ne găsim deci, în chip neîndoielnic, pe un tărîm magico-religios.

Roata junilor înarmați în jurul mesei capătă și ea o lumină mai precisă: ea alunga, probabil, duhurile necurate prin simpla închegare sau le oprea să se apropie, purifica adică masa, ca să îndeplinească a doua operație: cîntarea, adică, de fapt, incantația. Colindatul avea, în orice caz, aceste două aspecte în întreaga lui desfășurare: pe de o parte consta în a merge din casă în casă, de a da ocol satului, de a da roată prin sat, de la un capăt la celălalt, de a intra în toate curțile și casele și de a da din nou roată, de astă dată mesei cu colaci (și ei tot niște roți sau cununi împletite din aluat); — pe de altă parte el consta din cîntece, chiuituri, strigături și jocuri, concomitent, pe străzi, prin curți, prin case. Dintre acestea din urmă, locul principal îl ocupau cîntările numite de obicei colinde, care am văzut că în fond nu erau decît niște incantații (cîntece opuse descîntecelor sau, tot în terminologie poporană, cînteca în opoziție cu descînteca). Să analizăm fiecare aspect în parte.

Roata apărea, sub diferite forme, în obiceiul cetelor de feciori nu ""numai la colindat, în noaptea de Crăciun. Ceata își termina activitatea în unele sate cu o „horă mare”, deci un dans circular (într-o regiune în care hora nu era un joc obișnuit), în alte părți ceata se termina cu jocul la răs\_pîntii și la capetele satului, cu procesiuni prin sat, pe jos sau cu căruțele, cu procesiuni de mascați sau chiar cu „baba roata”, rostogolită în flăcări de pe deal. Tot timpul se ducea o luptă împotriva unor năvălitori invizibili (desigur duhurile necurate și sufletele morților) care veneau să se înfrupte din bunătățile sărbătorilor și să participe la bucuriile oamenilor în viață. Aspectul acesta a fost bine lămurit de cercetările anterioare, în special ale lui P. Caraman.<sup>300</sup> În legătură cu roata s-au făcut multe speculații în etnografie și istoria religiilor.<sup>301</sup> În general se susține că este un simbol solar și, fără îndoială, așa este. Arheologia a ajuns și ea la această concluzie, încît ne găsim în fața unei afirmații destul de sigure.<sup>302</sup> Totuși, roata nu a fost întotdeauna un simbol solar, pentru că ea trebuie să fi fost mai veche decît cultul soarelui; nu ne referim numai la roata de car, ci la roată în genere, adică mai exact, la cerc,

la ocol. Ca o închizătură circulară, ocolul este cunoscut din cele mai vechi timpuri, fie pentru adăposturile oamenilor (corturi și case circulare), fie pentru apărarea animalelor (țarcuri).<sup>303</sup> De aici a rezultat ideea străveche, primitivă, despre puterea de apărare a cercului: apărare concretă, materială (apărare

260

TRAIAN HERSENÎ

de elementele dușmănoase ale naturii). Cu antropomorfizarea naturii și ivirea ideilor de duhuri, demoni, suflete, s-a ajuns treptat să se folosească cercul — asemenea focului — și ca sistem de apărare împotriva acestora. În toată întâmplarea aceasta, care-și păstrează temeiurile reale pînă azi, mai ales în creșterea vitelor (ocoale, țarcuri, țîrle, strungi etc), soarele nu a avut nici un amestec. Cercul magic și-a primit toate puterile extraordinare (de a alunga duhurile rele dinlăuntrul lui, de a apăra pe cei dinăuntru de atacul invizibil al celor din afară, de a lega și fixa ce este înăuntru etc, după caz), de la țarc, nu de la soare, de la roata clinilor de pază, nu de la roata soarelui. Ideile solare legate de roată sînt mult mai tîrzii și ele au găsit un teren demult desțelenit, de care s-au folosit, dar cărora în materie de cerc sau roată nu le-au mai adăugat nimic. Adevărata magie solară se leagă de lumină, care alunga duhurile, ea însăși moștenitoarea focului, nu de cerc (mersul soarelui nici nu este circular, ci semicircular, iar discul lui aparent nu se învîrte, ci urcă sau coboară: a trebuit să fie inventată mai întîi roata de la car, ca să se ajungă, prin analogie, la ideea că soarele se învîrte ca o roată sau circulă pe roate și astfel roata să devină un simbol solar, evoluînd mai departe spre ideea unui car solar). Abia roata de foc (cazul „babei roatei” de la noi) este un simbol solar cert, celelalte cercuri, roți, ocoale, hore etc, adică poziții sau acțiuni în roată, sînt mult mai ușor de explicat prin țarc și roata de apărare a animalelor și oamenilor. În general deci, pentru interpretarea materialelor de acest gen, cel puțin din țara noastră, destul de bogate și felurite, propunem ca cheie credința primitivă în puterea de apărare a cercului ca atare (poziție sau mișcare) și numai excepțional și bine motivat, rămășițe de cult solar.

Am înregistrat la Voivodeni credința în caracterul divinator al răstimpului dintre Crăciun și Bobotează, al celor 12 zile care reprezintă anul ce vine. Ea arată, dacă mai era nevoie, caracterul de început de an al Crăciunului, dar, în același timp, și un interval critic, așa cum arată toate cercetările,<sup>304</sup> în care duhurile curate și necurate, dar mai ales sufletele morților veneau să se bucure de belșugul și sărbătorile de iarnă ale satelor. De aici caracterul ambiguu, în același timp fast și nefast, pozitiv și negativ, favorabil și nefavorabil, curat și necurat, norocos și nenorocos al acestei perioade. De aici rostul dublu al junilor: să apere satul de duhurile rele și să cheme, dimpotrivă, eventual să le apere, pe cele bune; pe unele să le alunge, pe altele să le invoce. Pentru a obține primul rezultat, junii se folosesc de arme, împușcături, zgomot, de bite (tot

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

261

arme), dar mai ales de colindat, în sensul de raite date prin sat (ca și străjile satului), de roată împrejurul mesei etc, adică de rituri de alungare a duhurilor necurate, devenite apoi rituri de purificare a locurilor și oamenilor, pentru a pregăti terenul necesar unor acțiuni magico-religioase pozitive, favorabile oamenilor.

Indiferent cum se va rezolva controversa existentă în etnografie cu privire la originea și înțelesul acestui interval (solar, creștin, presolar etc.)<sup>305</sup> — faptul în sine rămîne nezdruccinat, deoarece orice început, fie de viață, an, treabă, drum, căsătorie, moarte, adică de trecere sau schimbare a unei stări în alta, reprezintă la toate popoarele ajunse la un anumit grad de dezvoltare, o perioadă de criză<sup>06</sup>, în care lupta între forțele răului și binelui este inevitabilă, încît oamenii încearcă să ia parte la această luptă alături de cele bune, adică favorabile lor, împotriva celor rele.

Dacă trecem la acțiunile magico-religioase cu scopuri pozitive, — după ce s-au asigurat purificările necesare — fără îndoială că lucrul cel mai însemnat este invocarea zeului sau Dumnezeuului însuși, a cărui prezență printre oameni, mai ales într-un moment de trecere de la un an la altul, cînd se decide deci soarta oamenilor pentru o nouă perioadă, este cea mai mare binefacere posibilă. Chiar și în unele stări mai înapoiate ale lui, omul a nutrit credința în posibilitatea de a-și determina singur soarta, numai că, nefiind capabil încă de a stăpîni forțele naturii și ale societății, el a recurs la mijloace imaginare, însă scopul era același. În loc să mînuiască forțele naturii, el a „mînuit” forțele supranaturale, fără să-și dea seama că nu are a face decît cu propriile lui închipuiri.

S-a cheltuit multă erudiție pentru a se lămuri raporturile dintre magie și religie,<sup>307</sup> dar în ultimă analiză, nu există religie fără magie și nici magie fără religie. Amîndouă se bazează pe credința în existența unor forțe supranaturale, favorabile sau nefavorabile omului, numai că religia încearcă să atragă pe unele și să îndepărteze pe celelalte, prin mijloace pașnice, prin jertfe, daruri, rugăciuni, deci prin *captatio benevolentiae*, pe cînd magia încearcă același lucru prin constrîngere, făcut și desfăcut, cîntec și descîntec, fermecătură și desfermecătură, legătură și deslegătură etc Omul religios operează cu forțele supranaturale ca un contractant: îți fac sau îți dau, ca să-mi faci, să-mi dai și să rămîi — cînd e

vorba de forțele bune; îți fac, ca să nu-mi faci, îți dau ca să nu-mi iei și să pleci — când e vorba de forțele rele.308 Raportul este de convenție și deci de bună înțelegere. Magicianul dimpotrivă, ia o atitudine de stăpîn al forțelor supranaturale, fiind încredințat că le

262

TRAIAN HERSENI

cunoaște secretele și deci le poate mînuî după voie. Conduita lui nu este a unui stăpîn în înțelesul social, raport simplu de servitute — acesta este numai unul din aspecte și nu cel mai important — ci de stăpîn în sens științific, mai exact de tehnician?09 Magicianul este „tehnicianul” forțelor supranaturale, la fel cum este, mutatis mutandis — inginerul, un tehnician al mașinismului. El știe ce trebuie să facă pentru a le dezlănțui, pentru a le folosi în favoarea oamenilor și a le opri, atunci când nu mai are nevoie de ele sau devin periculoase. Raportul este de stăpînire, în sens de manipulare. Pentru un religios, forțele supranaturale sînt un organism asemenea lui, deci caută să se înțeleagă cu ele, ^menește” și reușește (în principiu) în măsura în care află exact care le sînt dorințele. Pentru un magician, forțele supranaturale sînt un mecanism asemenea forțelor naturale, deci caută să le cunoască secretul și reușește în măsura în care află exact modul lor de funcționare. Deosebiriile sînt deci de atitudine, nu de concepție. În amîndouă cazurile, forțele sînt aceleași și ele sînt de ordin supranatural. Din cauza aceasta este imposibil pentru cineva care nu are o disciplină extrem de riguroasă a conduitelor (ceea ce este cu totul excepțional) să păstreze linia de demarcație între religie și magie. Concret oamenii acționează după succesul obținut prin folosirea unui mijloc sau celui alt, ceea ce creează situații și deci comportamente foarte variate. Faust, în concepția lui Goethe,310 nesatisfăcut de ceea ce i-a dat Dumnezeu, n-a ezitat să pactizeze cu diavolul, în speranța unui folos mai mare. Deci omul recurgea la religie sau magie (ca și la Dumnezeu sau diavol) nu după principii, ci după „rentabilitate”, în sensul foarte precis de folos pe care-l putea obține de pe urma lor.

Am făcut aceste precizări pentru a se înțelege că atitudinea magică nu se aplică numai față de forțele supranaturale negative (magie neagră), ci și față de cele pozitive (magie albă), față de Dumnezeu, ca și față de diavol. În cazul cetelor de feciori, atitudinea aceasta mixtă, magico-religioasă, față de forțele supranaturale pozitive, era precisă. Dumnezeu, cum am văzut, nu era numai rugat, invocat sau convocat prin mijloace religioase, ci era adus prin formule magice și pus să facă nu neapărat ce voia, ci ceea ce așteptau oamenii de la el. Formula: „nu vine cine vine”, „nu vine cine pare”, este de esență magică, ea provoacă, prin incantație, apariția lui Dumnezeu. Acesta era coborît din cer (sau de unde era) și adus în sat cu ajutorul colindelor. Acesta era rostul primordial al colindei în sens de cîntec (incantație).

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

263

Cele două acțiuni implicate în colindat, alungarea forțelor rele și invocarea (ca și apărarea) celor bune nu se făceau succesiv, ci concomitent, pentru că între cele două puteri supranaturale, după credințe foarte vechi și, se pare, universal umane, era o luptă neîncetată.311 Junii înarmați apărau forțele supranaturale pozitive, pe care le „încîntau” să vină, față de agresiunea celor negative, pe care le sileau, cu mijloace aproape fizice, să se țină departe. Aceasta înseamnă că prezența singură a puterilor supranaturale, a forțelor pozitive, nu era de ajuns ca să determine pe cele negative să plece: junii apăreau ca suita ostășească, de ordin sacral, hieratic, ca însoțitorii înarmați ai puterilor supranaturale pozitive cu care erau aliați împotriva forțelor supranaturale negative. Ei se găseau în slujba „Binelui” și deci împotriva „Răului”, privite nu ca simple principii, ci ca realități vii, mai exact personificate. Tot prin mijloace magice, în special prin magia extraordinară a cuvîntului rostit sau cîntat, obțineau junii de la Dumnezeu sau de la alte forțe suprafirești, ceea ce doreau. Când i se spunea Sf. Ioan: „Sai în vînt, sai în pămînt” ■— sau lui Dumnezeu: „Scoală, Doamne, nu dormi”. ca să dea „mană cîmpului”, procedeul era magic. Spunînd ce să facă, ce să se facă, cum să se facă etc. în aceste împrejurări speciale, însemna, fără nici o îndoială, a provoca, a dezlănțui prin cuvînt facerea însăși. Bindecuvîntarea devenea, pe cale magică, binefacere.

Cînd se pronunța de un agent autorizat, cum era cazul junilor constituiți în cete, într-un text de asemenea autorizat, cum erau colindele, că „nu vine cine vine, ci vine Dumnezeu”, că li se pare colacul „fața lui Christos”, — însemna că ei transformau magic o realitate în alta, schimbau lucrurile la față, le transfigurau (la fel cum, pe trepte mai înalte de religie, se credea că se transfigurează, în cadrul liturghiei creștine, pîinea și vinul în trupul și sîngele Domnului). Era o acțiune, pe plan verbal, asemănătoare cu ceea ce se întîmpla cu mascarea pe plan material. Junii erau juni ca toți junii, dar dacă se spunea în colindă că ei sînt altceva (de ex. „sfinții lui Crăciun”), era ca și cum li s-ar fi pus prin cuvînte o mască prin care ei deveneau într-adevăr ceea ce se spunea (sfinții lui Crăciun etc). Colacul era colac ca toți colacii, dar dacă se spunea în cuvinte rituale că este „fața lui Christos”, el devenea în ochii credincioșilor într-adevăr „fața lui Christos”. Dacă cineva era indicat și cîntat ca Dumnezeu, el devenea o înfățișare a lui Dumnezeu. Se întîmpla la fel ca în cazul omului care îmbrăca o mască: el nu mai era cine era, ci ceea ce părea (capră, turcă, boriță).

matahală etc). Diferența constă numai în faptul că masca apărea direct în chipul pe care-l reprezenta, pe cînd în cazul mascării verbale, lucrurile păreau la început ceea ce erau, și apăreau ca altceva numai după ce se pronunța cuvîntul-mască. E ca și cum am asista la mascare, am vedea pe cineva cum își pune masca. Scade prin aceasta puterea iluziei? Atunci n-ar mai fi posibil teatrul, căci acolo știm precis că Hamlet (de ex.) nu este cine pare, ci actorul cutare; cu toate acestea nu trăim drama actorului, ci pe a lui Hamlet. În realitate procedăm mintal, prin trăire, ca în colindele din Țara Oltului, nu spunem: „Hamlet nu este ceea ce pare, ci actorul X”, ci exact invers: „actorul X nu este ceea ce este, ci ceea ce pare”, adică, în cazul presupus, el este Hamlet. Pe plan mintal, schimbarea la față atrage după sine o schimbare de substanță. În practica normală a lucrurilor, noi asociem figura cu lucrul întreg și le legăm pe amîndouă de cuvînt. Un cerb real este și ceea ce se vede (părțile exterioare) și ceea ce nu se vede (părțile interioare). De fapt, în experiența comună, identificăm cerbul numai după trăsăturile lui exterioare, toate celelalte sînt presupuse. De aceea, ori de cîte ori îmbracă cineva formele exterioare ale cerbului (cap încornorat, piele, mișcări), el este perceput ca și un cerb real, pînă nu se dă de gol, adică nu se demască. Intervine însă limbajul, care creează o iluzie inversă. Asociind constant cuvîntul cerb de cerbul în carne și oase, se creează un reflex condiționat care nu acționează numai de la lucru la cuvînt, ci și de la cuvînt la lucru. Ne vine în cap cuvîntul cerb ori de cîte ori vedem sau ne gîndim la un cerb; dar, în aceeași măsură, ori de cîte ori pronunțăm sau ne vine în gînd cuvîntul cerb, mintal noi vedem un cerb, adică ne apare imaginea lui în minte, reprezentarea, ca și cum l-am vedea cu adevărat. Pînă aici nu este nimic deosebit. Reflexul condiționat verbal nu declanșează însă numai vederea mintală (imaginea) pe care o reprezintă cuvîntul, ci întreg cortegiul de emoții, idei, trăiri legate de acesta. Aici este izvorul psihologic din care își trage puterea magia cuvîntului, transformarea miraculoasă pe care o poate săvîrși într-adevăr, dar nu asupra lucrurilor, care rămîn neschimbate, ci asupra stărilor sufletești ale omului, care pot suferi astfel modificări adinei, ca în cazurile binecunoscute ale sugestiei, autosugestiei, isteriei, hipnotismului, ale parapsihologiei și psihosomaticii în general. Credinciosul care, îndelung preparat prin credința sa și prin tradițiile sociale, aude că Dumnezeu este de față, că îl binecuvînt-tează, că-i dăruiește cele dorite etc, poate trăi emoția (cel puțin în

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

anumite împrejurări solemne, cvasirituale, în care operează puternic și sugestia colectivă) cu aceeași intensitate, ca și cum lucrurile s-ar petrece aievea. Iată baza psihologică a incantației: auditorii trăiesc cu intensitate tot ceea ce se arată în cîntec și au iluzia că totul se petrece cu adevărat. Fata care-și aude numele într-o colindă de măritiș este convinsă că se va mărita. Gazda care aude numele copilului din leagăn, asociat cu „vîrsta de voinic”, este convinsă că pruncul va crește mare etc. Incantația, psihologic vorbind, nu este decît o îneîntare (nu o amăgire), o vrajă care sporește omului încrederea în forțele proprii, în bunătatea și frumusețea vieții și a lumii, îneîntare sau entuziasm, de care are absolută nevoie, cel puțin pe treptele inferioare ale societății și ale culturii (noi credem că în toate vremurile), pentru a lupta și a învinge nenumăratele piedici care i se ivesc în cale. Rostul principal — bineînțeles, nelămurit pentru practicanți — al incantațiilor este crearea unui complex psihologic de superioritate (incantația favorabilă) sau de inferioritate (incantația nefavorabilă), pentru că eficiența lor este preponderent psihologică<sup>312</sup>, dar prin aceasta nu mai puțin însemnată.

Cu descoperirea băuturilor fermentate (alcoolice) s-a ivit în istoria religiilor un nou mijloc de îneîntare, de astă dată de natură fiziologică: beția. Entuziasmul nu mai era provocat prin vraja cuvîntului și puterea credinței, ci prin efectul alcoolului. Dintr-un anumit punct de vedere, acest pas a constituit un regres. (De aici, probabil, măsura lui Deceneu<sup>313</sup> de a stîrpi vița de vie, care favoriza răspîndirea unei noi religii a vremii, religia bahică sau dionisiacă, de esență tot tragică, dar care căuta să înlocuiască vechea vrajă a cuvîntului — de natură superioară, dar fără îndoială mult mai dificilă — cu o vrajă a vinului, de natură inferioară, dar cu efecte sigure, deși amîndouă urmăreau în fond același lucru: îneîntarea, entuziasmul, pătrunderea zeului în ființa umană). Din alt punct de vedere, acest pas (folosirea băuturilor spirtoase în scopuri religioase) a constituit un imens progres: provocarea entuziasmului devenise aproape infailibilă. De aici succesul neașteptat al lui Dio-nysos în lumea veche, care a uluit pe toți contemporanii. Terenul pentru acest succes era pregătît însă din cele mai vechi timpuri: toate religiile pozitive (în înțeles de cult al unor zeități favorabile omului) urmăreau îneîntarea, entuziasmul (în fond acesta este rostul esențial al oricărei religii). Mijloacele vechi folosite în acest scop: măștile, cuvintele, cîntecele, dansurile, mîncările, sexualitatea, aveau un efect satisfăcător, dar ele nu dădeau totdeauna rezultatele scontate. Trebuia un timp mai îndelungat și manifestări în masă, pentru

a se obține entuziasmul dorit, frenezia și delirul credincioșilor.<sup>314</sup> Religiile mai evoluate, bazate pe rațiune, ca cea greacă, au renunțat în parte la aceste mijloace, devenind religii reci, cu o putere de încântare redusă, obținută numai prin mijloace artistice: muzică, dans, poezie și mai ales mituri. Mijlocul nou, reprezentat de Bachus, a îndepărtat toate aceste greutăți: entuziasmul putea fi provocat, în această religie, în chip sigur, rapid și complet.

Prin însăși natura lui, alcoolul, un simplu mijloc fiziologic, nu a putut înlocui complet vechea tehnică psihologică: încântarea alcoolică nu este o încântare religioasă, ci o încântare fără obiect. De aceea în religie beția nu a înlocuit nimic din vechea tehnică a încântării, bazată în primul rând pe cuvânt, ci a devenit un adjuvant, un întăritor al acestuia. Incantația (cuvântul cântat) acționează altfel când cade pe un teren mintal turmentat de alcool, decât pe unul sensibilizat numai prin credință. Pe de altă parte, entuziasmul omului treaz, oricât ar fi de mare, este mult mai lucid și mai precar decât entuziasmul tulbure, copleșitor, durabil, al omului beat.

Spunem toate acestea pentru că în obiceiul cetelor de feciori fenomenul se prezenta la fel. Scopul principal al junilor era să încînte — fără îndoială și prin calitatea lor de juni: vîrstă puternică și frumoasă, vîrsta vitalității masculine optime, ceea ce însemna în mentalitate țărănească vîrsta vitalității omeneste optime în genere — să încînte pe Dumnezeu ca să vină printre oameni, apoi, prin acesta, să încînte oamenii ca să-i dăruiască, dar și ca să se înmulțească, să încînte dobitoacele, cîmpurile și întreaga gospodărie, ca să sporească. Scopurile materiale erau evidente: numai mijloacele folosite deosebeau religia arhaică de economie. În loc de tehnică, pe care nu o dețineau încă, oamenii recurgeau la forțe supranaturale, pe care le puneau, prin diferite procedee, să le realizeze anumite țeluri economice. Adică ceea ce obținem noi prin tractor, îngrășăminte artificiale, fecundație artificială, agrotehnică, igienă și medicină, omul de pe treptele înapoiate ale culturii, în lipsa unor mijloace mai adecvate, căuta să obțină prin căi magico-religioase. Obiceiul junilor nu mai corespundea, din acest punct de vedere, cu stările din secolul al XX-lea, ceea ce știau foarte bine și țărani din Țara Oltului și din întreaga Românie, dar de data aceasta ne referim la junii din colinde, nu la cei din realitate, pentru a reconstitui istoria obiceiului, nu caracterul lui de la data cercetării. Obiceiul se menținea ca o datină, ca un element de suprastructură ce evolua mai încet, dar el era, sub formele lui străvechi, în soluție, INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

26?

pe punctul de a ceda locul unor forme noi, corespunzătoare cu dezvoltarea economico-socială și culturală din timpurile moderne.

De ce mijloace se foloseau junii ca să obțină cele dorite de sat? Așa cum apăreau aceste mijloace în colinde, locul principal îl ocupau Dumnezeu și Maica lui, apoi sfinții (mai ales Sf. Ion). Ca practici: colindatul, borița sau turca, jocurile, cîntecele, mesele și băutura. Am văzut ce e cu Dumnezeu și Maica sa, am văzut ce e cu colindatul, dar ce rosturi aveau celelalte mijloace?

Borița sau turca, după toate semnele, întruchipa chiar pe Dumnezeu, nu pe cel al creștinilor, ci, cum am amintit, pe al codrului {care apare în colinde și ca om, brad, cerb, bour, șoim etc, de unde se trăgea, probabil, și caracterul compozit al măștii de care ne ocupăm}. Ea sărea exact cum spune colinda despre sf. Ion: „sai în vînt, sai în pămînt, sai în vîrful munților și dă roadă codrilor, mană albă grînelor, sănătate tuturor”. Rosturile ei, în decursul vremurilor, s-au complicat. La început probabil, ca și demonul pe care îl reprezenta, nu avea în grija sa decât „roadă codrilor” (pentru jivine și oameni), precum și „sănătatea tuturor”, pentru ca, în cele din urmă, deodată cu dezvoltarea păstoritului și a agriculturii, să preia și „mana cîmpului” și înmulțirea vitelor, să devină o zeitățe a fecundației universale. Înțelegem acum și legătura între Dumnezeu, brad, cerb (tretior), bour, șoim, borița, turcă și cetele de feciori: toți, absolut toți, în frunte cu Dumnezeu, erau juni, capabili de a fecunda în chip real. Era aici, cum am remarcat, o adevărată magie a vitalității.<sup>315</sup> Junii, prin simpla lor prezență, fecundau, înviorau, întineau totul: codri, livezi, izvoare, sălbăticiuni, animale domestice, cîmpuri, oameni. Dintre toate grupele de vîrstă ale unei comunități junii erau cei mai indicați să însoțească și să ajute borița sau turca, adică zeitătea tînără a toate fecundatoare. Acesta este înțelesul cel mai vechi și permanent, păstrat pînă de curînd, al lucrurilor.<sup>316</sup>

Este vorba deci de un ritual simplu, de un act magic construit direct, fără nici o complicație, pe un act biologic prezent în experiența vînaților, a crescătorilor de vite și a oamenilor de pretutindeni. Nu a fost nevoie ca această idee simplă să fie descoperită de vreun „popor genial”, înzestrat cu vreun spirit deosebit de observație,<sup>317</sup> — cum susțin partizanii teoriei migrațiilor în etnografie — pentru ca apoi să se răspîndească pe întreaga suprafață a pămîntului sau pe anumite arii ale lui. Ea a fost descoperită mereu, sub diferite forme, în toate părțile și în toate vremurile, de popoare care au ajuns, datorită dezvoltării lor, la o anumită treaptă de civilizație.

268

TRAIAN HERSENI

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)



Există totuși unele dificultăți în interpretarea pe care o dăm acestor fapte. Mai întâi — ceea ce sare în ochi — nici turca, nici borița, indiferent ce sînt ele, nu sînt de gen masculin, ci feminin. E altceva cu cerbul din Țara Hațegului și din alte părți, care trebuie să fie sau o mască deosebită, sau o interpretare tîrzie a boriței. Etimologia celor două cuvinte nu este ușoară, dar nouă ni se pare că amîndouă se trag de la bour sau bohor. Borița nu este decît bourița sau bohorița<sup>318</sup> (ca bivolița de la bivol, primărița de la primar, notărășița de la notar etc. din aceeași regiune); iar turca este, cum arată filologii, femininul slavonescului turu, care nu înseamnă însă simplu „taur”, ci „bour”<sup>319</sup> (taur sălbatic de munte). Deci nu e vorba decît de doi termeni (unul de origine latină, altul de origine slavonă), pentru aceeași realitate: bourița. Dacă n-ar exista o colindă (Copăcel) cu aspect vădit arhaic, în care, cum am văzut, „Doamna sfînta Mărie” joacă sub o tufă de mălin (liliac) în chip de fiară foarte mîndră”, pe care „nimeni-n lume nu și-o vede, numai sora soarelui”, care cere soarelui să o săgete (să o ucidă) — am fi fost înclinați să credem că e vorba de o schimbare tîrzie de nume, cum e cazul măștii de la Arad, numită Măriuca, din pricina că poartă „rochie”, ca multele Măriuci ale satelor noastre. Colinda de la Copăcel, indiferent de motivele ei izolate, care pot avea origini diferite, dovedește (chiar dacă este complet împrumutată), că oamenii locului erau obișnuiți cu chipul de fiară al unei mari zeități feminine, născătoare de „fiu tînăr” (nu fiuț, nu prunc — oare de-a dreptul june?) pe care Maica Domnului n-a făcut decît să o înlocuiască și să o „încreștineze”. Maica aceasta străveche este o fiară, ceea ce se potrivește mai puțin ciutelor, decît bourițelor (bourul este numit fiară în toate textele vechi<sup>320</sup>) și, ceea ce este absolut sigur: ea joacă (la fel cu borița sau turca) pe loc (pentru că: „sub o tufă”). Jocul bourițelor, ca și al vacilor, ciutelor, bivolițelor — adică săritul una peste alta —, ca și al masculilor: este jocul femelelor acestora în timpul rutului (căldurilor). Pretutindeni, cînd vacile încep „5a sară”, să joace, înseamnă pentru gospodari un lucru foarte sigur: trebuie să le ducă la taur. Bourița nu este decît o vacă sălbatică.

Prin urmare, indiferent că e vorba de aspectul masculin sau de cel feminin al lucrurilor, săritul, saltul sau jocul acestor fiare ale pădurii — care apar în colindele și măștile cetelor de feciori — înseamnă același lucru: fecundație. Dacă ținem seama de faptul incontestabil că omul primitiv nu cunoștea exact procesul fecundației (sensul real al sexualității), că nu avea o organizație familială de tip conjugal și că prima organizație socială mai însemnată a fost matriarhatul,<sup>321</sup> se înțelege de la sine că la origine riturile de fecundație nu s-au bazat pe sexul masculin, ci pe cel feminin. Muma pădurii, muma griului, muma omului însuși — muma, pur și simplu — au fost zeificate înaintea pădurii, a griului, a omului, adică a fiului și soțului (tatăl fiului, niciodată al ei, al mumi, al principiului originar, fără început și deci fără părinți de nici un fel). Este deci foarte probabil (cel puțin aceasta este convingerea noastră actuală (că avem de-a face, în cazul boriței sau al turcei, cu o rămășiță a cultului mumei, a născătoarelor străvechi, pe care și arheologii noștri o găsesc mereu în săpăturile lor, începînd cu neoliticul, în mod neîntrerupt, pînă ce a fost preluată de sf. Măria din perioada zilelor noastre.<sup>322</sup> Colindele și alte segmente din obiceiul cetelor de feciori, avînd un caracter mai labil decît măștile — lucru stabilit de întreaga știință a religiilor<sup>323</sup> — reflectă, fără îndoială, numeroase elemente ulterioare, între care cultul brădetului, cultul soarelui și cultul lui Christos, adică, în fond, cultul fiului. Acesta însă, în mod sigur, a apărut după cultul mamei (altfel n-ar fi fiu).

Reconsiderînd analizele noastre de pînă acum: borița sau turca trebuie să fie ori pădurea însăși, mai exact codrul, ori chiar mama codrului, sau, mai precis, muma în genere (principiul matern originar din care purced toate celelalte lucruri și vietăți). Ultima ipoteză ni se pare cea mai plauzibilă, cu precizarea că aici, în obiceiul cetelor de feciori, e vorba foarte probabil de o mamă tînără sau, și mai precis, de o jună, de o junincă (vacă tînără ajunsă la vîrsta fecundației și care are, în toate ciurdele din Țara Oltului, jocul cel mai stăruitor și mai grațios din această perioadă a rutului, dintre toate vacile). De aici se trage probabil și caracterul acesta izbitor al cetelor și colindelor, de rituri și incantații matrimoniale, de închinare, cu vădită preponderență fetelor de măritat, acestor juninci ale oamenilor, iar mai tîrziu, junilor de însurat. Jocul junincii de bour sau jocul bouriței (turcii) a rămas pînă de curînd un joc al fecundației, menit să fecundeze (prin simpatie) tot ce e feminin, fetele, mioarele, junincile, țarinile, adică să le provoace nunta și să le facă mame. Ne găsim în plin ciclu al mumei (ciclu primordial, originar), peste care s-a suprapus, fără să-1 desființeze niciodată, nu aînt ciclul tatălui, cît ciclul fiului, adică al rodului, cu fazele lui de naștere, creștere și moarte, pentru a se relua mereu aceleași faze. Eternă este numai muma, fiul se naște, crește și moare, ca și copacul, ca și pomul, ca și griul, ca și omul.

Interpretarea noastră mai are în sprijinul ei și faptul că borița este extrem de gătită și aproape exclusiv cu gătești femeiești (cu cîr-pe de mătase colorate, cu panglici, cu fețe de masă bogat înflorate, ca și șorțurile fetelor, cu flori, iederă, funde, mărgel, cununi etc), adică asemenea unor mirese, nu unui mire. Gătelile acestea sînt strînse de la fete, borița însăși e cusută uneori de fete și tot ele o desfac sau primesc lucrurile înapoi, cu un anumit ceremonial. Faptul nu poate fi lipsit de semnificație: într-un fel

sau altul, borița le aparține, face parte din categoria lor. Când turca nu apare, îi ia locul (foarte rar apar împreună) steagul de nuntă (adică același steag ca la nunți), împodobit cu basmale, panglici, flori și clopoței, ca și borița, și care s-ar putea să fie un substitut târziu al acesteia, un simbol mai ușor de realizat al boriței, după cum turca este o mască a divinității.

Dacă ținem seama de datele paleontologiei și arheologiei, care ne arată că bourul (*bos primigenius*) a fost un animal domesticit și pe plaiurile noastre, că din el se trag anumite rase bovine actuale,<sup>324</sup> — coroborate cu faptul binecunoscut că, la toate animalele acestea, femelele se domesticesc mult mai ușor decât masculii, fiind prin firea lor mai blânde — înseamnă că una din marile izbânzi ale oamenilor în materie de domesticire (domesticirea bovinelor, care le-a asigurat nu numai laptele și carnea, cu toate derivatele lor, ca oaia, ci și o nouă forță de producție: vita de plug și de car) a constituit-o domesticirea bouriței. Înțelegem atunci de ce aceasta și nu ciuta (vînătorilor), nu oaia (păstorilor), nici iapa (călăreților) a supraviețuit dintre toate mumele divine și a rămas pînă azi ca simbol al mumei celei mari (Magna Mater). Bourița singură întrunește, dintre toate mamele, adeziunea tuturor treptelor de dezvoltare umană, de la vînătoare pînă la agricultură, ea singură fiind în același timp: un vînat prețios pentru vînător, un animal reprezentativ al codrului, un duh al pădurii pentru păstori și tot ea un animal domesticit, deopotrivă de agricultor și păstor, hrănitore a omului. Înțelegem de ce s-a putut menține pînă în 1938, în ciuda marilor prefaceri sociale intervenite în răstimp. Firește, e vorba de o simplă ipoteză de lucru, dar ea se desprinde oarecum de la sine din analiza riguroasă a faptelor.

Jocul, cîntecele (afară de colinde), mesele îmbelșugate și chiar băutura se pot explica, pînă la un punct, foarte simplu, cum este constant tendința noastră, prin caracterul de sărbătoare, veselie și tinerețe al obiceiurilor legate de cetele de feciori. Ele nu au neapărat un caracter ritual. Totuși, de la un punct încolo, apar și asemenea

## INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

271

legături. Unele jocuri (la răspîntii, la capetele satului) au și o semnificație magică, poate derivată chiar din săriturile sau jocul primitiv al acestor divinități săltărețe cum sînt toate cele identificate pînă acum, în frunte cu sf. Mărie și sf. Ion (în alte regiuni, chiar pruncul divin)<sup>325</sup>. Poate că aceeași semnificație fecundatoare — trecută de la bouriță la bour, iar de la bour la cerb și la cal — o au și unele chiuituri de joc prin case, jocul însuși al feciorilor din Țara Oltului și al călușarilor în general. (Poate că turca însăși, în fazele ei mai înaintate, masculine, reprezintă un joc phalic, pentru că, de cîte ori se ridică „în două picioare”, bățul sprijinitor al măștii atîrnă ca un phalus cabalin).

Pentru că a venit vorba din nou de călușari, credem că dansul acestora se leagă de un cult al calului, după cum cetele de feciori se leagă de un cult al bourului, unul legat de domesticirea calului, cu tot ce a însemnat pentru omenire această achiziție; celălalt legat de domesticirea boului, dar și de vînătoare și păstorit de munte, cu toate cele implicate în civilizațiile rezultate din aceste ocupații. În ultimă analiză, religiile nu sînt decît proiectarea în ireal (adică în imaginație) a structurii fiecărei unități sociale, în credința naivă, preștiințifică, despre existența unei modalități mistice a oamenilor de a-și veni în ajutor și de a-și asigura dezvoltarea. Cu o formulă lapidară, într-o anumită măsură, religia nu e decît o economie eronată, menită să dispară, sub acest aspect, pe măsură ce știința și tehnica asigură o economie corespunzătoare (reală, nefantastică.).

La un moment dat, — fiind venite probabil din medii sociale diferite sau, ceea ce este tot atît de probabil, din stadii de dezvoltare socială deosebite — cele două obiceiuri, al cetelor de feciori și al călușarilor, s-au întîlnit și s-au contaminat (vezi Sulzer), fără să se confunde niciodată. Intre ele au existat însă întotdeauna elemente asemănătoare, străvechi, ceea ce dovedește un fond comun pe care noi bănuim că va trebui să-l căutăm în cultele care le-au precedat pe amîndouă, în cultul mamei sau al născătoarei. Nu e locul să rezolvăm problema aceasta, atît de complexă, aici; ea, în mintea noastră, e însă ipotetic rezolvată.

Legătura între cele două obiceiuri este cu atît mai strînsă, cu cît amîndouă sînt cete de juni, formate în vederea inițierii, al călușarilor fiind, probabil, un rit de plecare, de depărtare din sat (calul însuși fiind un animal de transport în depărtare), pentru o perioadă oarecare (perioada inițierii), pe cînd al junilor pare a fi un rit de întoarcere, de inițiați, care deci nu mai sînt bouri, cerbi, cai — adică

272

TRAIAN HERSENI

## INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

măști — ci juni gata făcuți, buni de înșurat și care aduc cu ei pe zeul în cultul căruia au fost inițiați, pentru a asigura buna stare materială și sufletească a satelor, înainte de a se înșura și de a ceda locul altora, care reiau ciclul magico-religios al inițierilor. Cele două obiceiuri nu au numai un izvor comun, aceeași rădăcină, dar ele au fost cîndva, într-o formă mai primitivă, cu foarte mare probabilitate, momentele aceleiași obicei: riturile de inițiere a junilor. Bineînțeles, înainte de domesticirea calului, riturile de depărtare se executau cu ajutorul altor măști, mai primitive. Cu răspîndirea unui cult al

calului, contopit apoi în cultul mult mai larg al soarelui, acest rit de plecare a junilor pentru inițiere, s-a legat, în chip firesc, am zice: inevitabil, cu calul (animal de transport prin excelență) și cu cultul acestuia și al soarelui, încât a fost rupt din contextul lui primitiv și transformat cu vremea într-un obicei de sine stătător și greu de interpretat. Numai așa se înțelege de ce călușarii se îmbrăcau în femeie, nu pentru că ei se considerau iele (zîne), nimic nu e mai absurd pentru un june decît a se face femeie, adică să-și părăsească bărbăția, ci, pe de o parte, pentru a simboliza starea vârstei preinițiatice, care este o stare asemenea femeilor (băiatul este crescut de mamă împreună cu surorile, deci în această fază aparține acestui grup social), înainte de a se lepăda ceremonial sau ritual de ea, deodată cu hainele femeiești și preluarea hainelor bărbătești, pe de altă parte pentru a scăpa de gelozia ielelor, care îl urmăreau nu numai cu ocrotirea lor, ci și cu dragostea lor, jignită prin faptul că, prin inițiere, junii se pregăteau pentru însurătoare și deci erau, după credințele respective, pierduți definitiv pentru șoimane, adică pentru principiul feminității libere, neînrobît de căsătorie, format și el în matriarhat, ca și legenda amazoanelor.<sup>326</sup>

La noi, singurul care s-a ocupat, în lumina etnografiei, în același timp de călușari și de turcă, a fost Romul Vuia. Am arătat de ce considerăm inacceptabile concluziile sale de ansamblu privitoare la călușari. Socotim la fel de inacceptabile și concluziile sale privitoare la turcă.<sup>321</sup> Vuia vedea în acest obicei o rămășiță de cult solar, ceea ce a afirmat cu mult înaintea sa Simeon Manguica,<sup>328</sup> iar masca însăși a cerbului — la care reduce, pe urmele lui B. P. Hasdeu,<sup>329</sup> și turca, brezaia, capra — o leagă de cea mai veche mască de cerb descoperită printre desenele paleolitice de pe pereții grotei Trois Freres din Franța, fără să analizeze sensurile posibile din acea vreme (simplu „truc de vînătoare” sau magie de vînătoare, nu neapărat încă un cult sau o religie)<sup>330</sup>; fără să analizeze condițiile economico-

273  
sociale comparativ cu cele din trecut, ceea ce l-ar fi dus, în chip necesar, la concluzii mai veridice. Ne rămîne să facem cîteva însemnări și despre mese și băuturi. Nici ele nu erau numai manifestările de sărbătoare ale belșugului și veseliei. Unele mese aveau un caracter precis ritual, fie că apăreau ca un ospăț, mai exact ca o nuntă, fie ca o pomană în cinstea morților, fie, în sfîrșit, ca o comuniune cu bărbații însurați și mai ales cu părinții (de obicei tații) și conducătorii satului, ceea ce dădea iarăși cetelor de feciori caracterul amintit de rit de întoarcere, de primire a junilor inițiați în comunitatea din care făceau parte. La toate aceste mese rolul principal îl aveau colacul și vinul: simboluri ale creștinismului (trupul și sîngele Domnului), ceea ce amintește de mesele rituale ale primelor comunități creștine;<sup>331</sup> înainte vreme simboale ale altor zeități (colacul al soarelui, vinul al lui Dionysos etc). Ele mai aveau și un caracter străvechi magico-religios, poate chiar totemic,<sup>332</sup> de dezlegare a consumului din recolta cea nouă, de comuniune cu forțele tinere ale griului proaspăt, de magie a imortalității etc. Toate acestea s-au suprapus și amestecat în decursul timpurilor, încît problema comportă dezbateri foarte lungi și grele pentru a putea fi științific dezlegată.<sup>333</sup> Noi reținem numai patru caractere: de comuniune cu frunțașii și părinții, cel de nuntă (fete și feciori, perechi-perechi etc), cel de cult al morților (po-meana etc.) și cel solar, care în același timp întregesc și întăresc rezultatele obținute pe altă cale.

În sfîrșit, băutura. Informația transmisă de Sulzer, după noi capitală, despre borița care învață jocul în butoi, obiceiul păstrat pînă spre zilele noastre de a pune vîtavul pe butoi sau de a juca pe butoi la spargerea cetei, numele „alcoolice” directe de ologhină (berea străveche de orz), bute, toană, bere etc. date cetelor, precum și obiceiul de a bea „pînă plouă pițule”, adică pînă la halucinație, toate arată rămășițele unui cult bahic-dionisiac orgiastic, nu al unei simple beții de circumstanță. Cercetătorii cultului lui Dionysos sînt în genere de acord că zeul acesta al entuziasmului, al contopirii mistice cu divinitatea, mai precis al posesiunii cpului de către zeitate pînă la „nebunia sacră”, a fost inițial un zei un zeu agrar, ca atîția alții, pentru a deveni un orz (berea) și numai în ultimele faze un zeu al 1 lui.<sup>334</sup>

Indiferent cum s-au desfășurat evenimele

la noi un lucru pare cert, pentru că e documc

M> ^Jt

de feciori păstrează urme neîndoielnice dintr-ui

^

spirtoase, ceea ce aici, pe teren tracic (Diony

18 — Forme străvechi de cultură poporană românească

3

274

TRAIAN HERSENI

tracă) și unde o luptă religioasă (Deceneu împotriva viței de vie, luptă victorioasă, dar numai în mod trecător) este de asemenea suficient documentată, nu poate însemna decît un cult dionisiac. Borița însăși apărea, după informațiile lui Sulzer, ca un duh al butoiului, un demon al vinului (sau arhaic al berei de orz), o zeitate a beției, adică a entuziasmului. Atîtea reprezentări figurative de pe vase grecești ne-o arată pe zeița pămîntului (Geea) ieșind numai cu bustul din țarină, trupul fiindu-i reprezentat de țarina însăși,<sup>335</sup> încît este foarte greu să nu ne gîndim că borița care juca în butoi cu partea superioară a

trupului în afară vrea să arate același lucru: nașterea lui Dionysos însuși sau el gata născut, cu o parte din trup în formă de butoi, adică tocmai ceea ce era el cu adevărat, cel puțin de la un moment istoric încoace.

Faptele acestea complică simțitor lucrurile, dar am arătat că vinul (alcoolul în general) nu poate constitui în sine un obiect de cult, căci el singur nu poate uni oamenii într-o concepție și acțiune comună, de natură religioasă, încât, oricât ar trece pe planul întâi o zeităate bahică, ea nu poate umbri vechile culte, ea nu le poate înlocui, ci numai întări. Cultul lui Dionysos a exagerat, până la exces, trăsăturile străvechi ale unor culte locale, peste tot pe unde s-a răspândit, dezvoltându-le la maximum, halucinatoriu, ca într-o viziune de bețiv, dar nu le-a transformat și nu le-a înlocuit, pentru că nu a avut cu ce. Dionysos însuși a rămas până la urmă tot un zeu agrar, dar nu propriu-zis al grânelor, al agriculturii, ci al vinului, al viticulturii. În fond cultul lui Dionysos nu reprezintă decât o religie legată de o ramură specializată a agriculturii (viticultura), cu toate consecințele inevitabile ale unei îndeletniciri cu producerea unei băuturi în același timp „paradisială” și „infernă”<sup>44</sup>, cum este vinul. Orgiasmul este tărâmul în care diavolul se întâlnește cu dumnezeu, iadul cu raiul, pământul cu cerul, morții cu vii, răul cu binele, urâtul cu frumosul, eroarea cu adevărul, pentru a se uni într-o beție universală, făcând din toate una (nu cosmic, ci haotic, ca la începutul sau la sfârșitul lumii, „coada veacului”<sup>44</sup>, după concepții uzuale); însă nici o beție nu poate dura la nesfârșit, fără să urmeze trezirea. De aceea, după tumultul bahic, care trebuie să fi fost cândva mult mai puternic, popoarele cuminti și sărace, de oieri și plugari, și-au reluat în religie fața senină de altădată, cu tabla valorilor perfect pusă la punct, lăsând băutura să fie ceea ce a fost ea la început: un adjuvant al religiei, de exaltare a sufletului uman, încă slab și nepregătit pentru a înfrunta cu conștiința trează (fără încântări, entuziasm și iluzii deșarte) greutățile de tot felul ale

## INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

275

vieții, de la asigurarea hranei, a sănătății, până la domolirea fricii de moarte.

Nu poate fi o simplă împlinire că viticultura (consumul de vin) a luat proporții periculoase în Dacia tocmai pe vremea lui Deceneu, adică a lui Burebista, care a dus-o numai în războaie și care a trebuit, ca orice cuceritor și organizator mare, să-și asigure strălucirea regală cu prețul liniștii și mulțumirii supușilor.<sup>336</sup> Ceea ce a urmat, n-a fost de natură să îndepărteze masele de o religie care le asigura cel puțin fericirea de o clipă, aici pe pământ, nu în rai, fie el cel al lui Zamolxis (Zalmoxis) sau al Dumnezeului creștin. Prelungirea acelorași condiții de viață sub diferite forme, până aproape de zilele noastre, a dus și la păstrarea beției rituale sau a beției pur și simplu, care se găsea, fără îndoială, și în obiceiul cetelor de feciori. Numai răspîndirea buneistăriei economice și a culturii de masă poate să pună capăt acestor practici dăunătoare din toate punctele de vedere, deci incompatibile cu adevărata civilizație. Ne referim, bineînțeles, numai la aspectele negative, cum sînt excesele de băutură alcoolică, nu la datina propriu zisă.

Încheiem capitolul acesta cu cîteva note complementare despre semnificația probabilă a unor fapte pe care nu le-am cuprins în considerațiile de până acum, dar care merită totuși să fie menționate. În legătură cu turca s-a păstrat, în unele sate, expresia pentru operația de a strica masca: „a beli turca”. În Țara Olului, ca și în alte părți ale țării, a beli înseamnă a tăia și a jupui de piele (blană) anumite animale, ale căror piei sau blăni au o întrebuințare economică anumită (se belesc oile, bovinele, iepurii, cervideele etc, nu și porcii, găinile, etc, care „se taie”<sup>44</sup>). A beli turca însemna deci a o ucide. Firește, gîndul oricărui cunoscător merge la sacrificiile reale (animale sau umane) de altădată și la posibilitatea ca belirea turcei să fie o rămășiță simbolică (simulată) a acestor sacrificii. Interpretarea aceasta este posibilă, dar nu este ușor de susținut. Aici nu a fost vorba — probabil chiar de la început — nici de un animal, nici de un om, ci de o mască, o mască însă zoomorfa, nu antropomorfa. A fost în locul ei cândva un animal real (capră, bou) — care a fost jertfit real, fiind înlocuit mai târziu cu o mască, mai puțin costisitoare, și cu un simulacru de jertfă? Este foarte greu de crezut, dacă nu chiar imposibil. Masca aceasta, deși animalieră, avea un rol foarte precis, în speciaT joc^Z — cum am văzut, de^jia^J^esgntială — încît nici un animal, chiar dresat (ceea ce este o pură ipoteză) nu l-ar fi putut îndeplini. A fost, dimpotrivă, un om care a executat

276

TRAIAN HERSENÎ

toate funcțiile acestea, după care apoi să fi fost sacrificat? Cum a ajuns mască zoomorfa? În locul lui s-ar fi pus un animal sau o păpușă, nu o mască. Deci trebuie să abandonăm și această pistă; S-a sacrificat omul însuși care făcea pe turca, jucătorul sau actorul ei? Ce sens ar fi avut și unde s-a mai întîlnit așa ceva? Chiar dacă s-ar găsi un exemplu undeva, ceea ce ne excludem, ce valoare ar avea el pentru noi? Nu rămîne decât o ipoteză valabilă în această direcție a sacrificării, că turca (o simplă mască) a fost jertfită în chip simulat (premisele teatrale atrag concluzii tot teatrale). În cazul acesta nul\*5tergreu să se găsească o ipoteză plauzibilă, pe baza literaturii etnografice comparative, pentru a se explica faptul.

Noi credem însă că nu era vorba decât de o expresie uzuală, folosită în glumă, pentru stricarea unei măști care semăna cu diferite animale, care într-adevăr se belesc; sau și mai simplu, pentru scoaterea ei de pe corpul turcașului, cum se scoate pielea sau blana de pe un animal. Deci nu este nimic de ordin magico-religios, cum nici „iapa” care poartă colacii nu este decât un nume de batjocură, fără nici o legătură cu vreun „cult al calului”. E adevărat că se semnalează din alte părți (vezi de ex. materialele lui Tibold Schmidt, din Hunedoara) o ucidere simulată a trucei, cu înmormântare, pomană etc. Totul se petrece însă într-un chip atât de „creștinesc”, încât nu sîntem siguri că nu avem de-a face cu un ceremonial tîrziu, cu un caracter mai mult sau mai puțin local, creat eventual sub influența bisericii, pentru a simboliza uciderea și încreștinarea după moarte a unui zeu păgîn. Deci nu putem emite decât ipoteze, fără a ne decide deocamdată pentru nici una. Documentația existentă nu ne permite mai mult. În Țara Oltului, studiată în mod amănunțit de noi personal, nu există însă nici o urmă de sacrificare reală a turcei, care să ne îndreptățească, cel puțin pentru această zonă, altă interpretare decât cea propusă.

Există însă încercări de a-1 sacrifica pe vătav (totdeauna prin înec), care pot fi interpretate, mai puțin riscat, ca rămășițe ale unor sacrificii umane. Se cunosc unele sacrificii umane de pe teritoriul carpato-danubian din vechime (de ex. solul trimis de daci zeului lor Zamolxis), dar sînt cu totul de altă natură (prin aruncare în sulii, nu prin înecare în rîu sau în fîntînă). Faptul că obiceiul apare numai în cîteva sate, nu are pentru vechimea lui nici o importanță. Este foarte greu de crezut că s-au păstrat urme de sacrificii umane într-o țară creștină, în care oamenii condamnă ei înșiși omuciderea. Sînt, desigur, foarte multe manifestări poporane pe care biserica le-a combătut fără succes, dar numai atunci cînd a fost vorba de

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

277

două concepții diferite sau chiar contradictorii. S-ar putea ca cheia interpretării să fie foarte simplă: stropirea cu apă a vătavului sau băgarea lui în apă — cum se udă fetele la sf. Gheorghe sau se bagă „plugarul” în rîu la Paști sau Ionii de la Tălmăcel, chiar la Crăciun. Și aici expresia folosită numai în glumă, de a „îneca”, s-ar putea să fi fost utilizată tîrziu, pentru a accentua hazul stîrmit de actul acesta într-o vreme în care semnificația lui adevărată a început să se piardă. Udatul în sine s-ar putea să fi însemnat un rit de ploaie pentru anul ce venea (ceea ce este îndoielnic), un rit de botez (am înregistrat și expresia: „botezul vătavului”), născut pe tărîm pur creștin, amintind botezul Domnului (ceea ce este perfect posibil), în sfîrșit, un rit de inițiere, probă de bărbăție, cum era și spălatul cetelor la rîu în fiecare dimineață, cu muzică și cu dezbrăcarea pînă la brîu (ceea ce este de asemenea plauzibil). Noi înclinăm spre ultima soluție, ținînd seama de semnificația principală a complexului. Răscumpărarea vătavului, trimis „la moarte”, de către iubita lui putea fi și un act teatral simplu, de imitare a unor proceduri judiciare feudale.

În afară de boriță sau turcă mai apăreau, cum am văzut, și alte „măști”, în genere antropomorfe, cu un caracter de mascaradă: mătăhălile sau budihălile. De regulă ele apăreau la lăsatul postului de Paști, dar le-am întîlnit în cîteva sate și la desfacerea cetelor. Expresia păstrată în unele locuri pentru acest obicei: „a bate tufa”, care se găsește în cele mai diferite părți ale lumii,<sup>337</sup> s-ar putea să însemne, cum am mai amintit, alungarea sufletelor morților cărora le-a sosit vremea să se întoarcă în lumea lor.<sup>338</sup>

Interpretarea aceasta ni se pare întemeiată. Aceasta este una din puținele urme oarecum sigure ale unui cult al morților legat de cetele de feciori, deși la data cercetării părea mai mult lipit de ele, decât dezvoltat lăuntric, dar firește, lucrul acesta nu este decisiv. Cultele străvechi ale vegetației, inclusiv cele agrare, simbolizau în mod curent prin morți sfîrșitul, iar prin juni începutul ciclurilor respective.

De interes pentru discuția noastră este faptul că mătăhălile sau budihălile nu par a fi avut un caracter reprezentativ, de întruchipare a vreunor spirite, ca borița (turca), ci, dacă interpretarea acceptată și de noi este cea reală, o deghizare la nimereală (țigani, ursari, ciu-rari, sași etc), cu caracter vădit improvizat, pentru a se face necunoscuți pentru „sufletele morților”, fie pentru a nu le supăra că erau alungate chiar de ai lor, fie pentru a le induce în eroare, în cazul că se temeau de răzbunarea lor (variantă pe care o preferăm).

278

TRAIAN HERSENI

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

279

În multe sate am găsit obiceiul cetelor de a dormi la gazdă. În toate aceste cazuri numărul feciorilor din ceată era mic, cum era de așteptat, pentru că o cazare comună, într-o singură cameră, iarna, nu putea depăși anumite limite. Dealtfel colindele, ori de cîte ori indică numărul junilor, dau cifra între patru și șapte, de ex. la Avrig: „Vin junii Crăciunului, cîte patru, cîte șapte, ca să cînte la fereastră” — sau la Drăguș: „Vin junii Crăciunului cîte șase, cîte șapte, de cîntă pe la fereastră”. Nu putea fi vorba de grupe de „cîte patru” sau de „cîte șapte”, pentru că cetele respective nu depășeau nici în 1938 decât rar ultima

cifra, ci probabil de o cifră minimă și maximă tradițională, legată în primul rând de „spațiul locativ” restrâns de la gazdă, dar și de selecționarea riguroasă a junilor pentru misiunea lor, desigur foarte importantă pentru satele de altădată. Unele colinde vorbesc de „junii buni”, „junii buni colindători” (de ex. Porumbacul-de-Sus), ceea ce arată caracterul selectiv al cetei, după cum colindele vorbesc de boul bun, calul bun, oaia bună, pentru că țărani știau din practica lucrurilor că există și bou rău, cal rău, oaie rea și, firește, și june rău sau june rău colindător. Dealtfel, dacă ipoteza noastră este îndreptățită, originar, în cadrul riturilor eventuale de inițiere, numărul feciorilor din cuprinsul unui singur sat era în mod firesc foarte mic, dată fiind populația redusă a satelor de altădată și participarea la inițiere a unui fecior o singură dată, nu ca, spre zilele noastre, până la însurătoarea efectivă. Nu trebuie să pierdem din vedere nici posibilitatea de a interpreta, de exemplu, cifra de șapte după semnificații magico-religioase, pierdute în răstimp.

În sfârșit, colindele amintesc și de o lege a feciorilor: „C-așa-i legea la ficii” (de exemplu la Sărata) privind chemarea în casă, dar mai ales darurile. Sau (la Oprea—Cîrțișoara):

Boierii s-o deșteptat Și-ncă-n casă ne-o chemat, Mai frumos ne-o dăruit C-un colac de grâu curat... Pe colac și-un godinac, Și v-o doi-trei leișori. C-așa-i legea la ficii.

Nu legăm de „legea” aceasta nimic deosebit, considerînd-o ca un termen care, în cazul care ne preocupă, nu are alt înțeles decît de datină: „Așa-i datina la feciori”.

Ar mai fi multe de spus, dacă ținem seama de numărul mare de obiceiuri pe care le-am înregistrat, dar pe care nu le-am putut nici măcar aminti în interpretările noastre, dar liniile mari ale problemei ni se par acum îndeajuns de lămurite, pentru a socoti îndreptățită încercarea unei sinteze provizorii, bază de discuție și fir conducător pentru cercetări viitoare.

#### NOTE BIBLIOGRAFICE

24G Vezi F. Graebner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911, precum și *Das Weltbild der Primitiven: Eine Untersuchung der Urformen weltan-schaulichen Denkens bei Naturvolkern*, Munchen, 1924. Cf. și R. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvolker*, Leipzig und Berlin, 1923.

247 Vezi G. F. Ceașanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, 1914, Cap. XIII, Soarele, XIV, Luna. Despre cultul solar la daci, vezi, în afară de operele citate ale lui V. Pârvan, mai ales Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, ed. 2, 1972.

248 Vezi și lucrările citate în notele anterioare, ale Ștefaniei Golopenția, Ion I. Ionică, Ernest Bernea etc. despre credințe și obiceiuri din Țara Oltului. Cf. și I. I. Ionică, *Reprezentarea cerului* (în colecția Drăguș, un sat din Țara Oltului), București, 1944; Traian Herseni, *Unități sociale* (în aceeași colecție), București, 1944; Al. Dima, *împodobirea porților, interioarelor caselor. Opinii despre frumos* (în aceeași colecție), București, 1945. Cf. și Paula Herseni, *Publicațiile Școalei sociologice de la București (Bibliografie)*, în „Sociologia militans”, IV, București, 1971. De consultat pentru cunoașterea mai amănunțită a Țării Oltului și: Geo Bogza, *Cartea Oltului*, București, 1945; Vintilă Mihăilescu și colab., *Țara Oltului*, în „Lucrările Institutului de cercetări geografice”, 1947—1950; Gheorghe Iacob, *Contribuții la geografia agriculturii: Geografia agriculturii Depresiunii Făgărașului*, în „Natura”, nr. 1, 1963; Ion Șerbănescu, *Cercetări geobotanice în Depresiunea Făgărașului*, în „Anuarul Comitetului geologic”, voi. XXXIV, Partea II, București, 1964; Idem, *Aspecte de vegetație din Depresiunea Făgărașului*, Acad. R.P.R., Comunicări, T. 4, 1961; V. V. Haneș, *Din Țara Oltului*, București, 1921; Ștefan Pasca, *Nume de botez în Țara Oltului: Obiceiuri și tradiții*, în „Arhiva de folclor”, I, 1932, p. 115; V. V. Caramelea, *Composesoralele de foști iobagi în Țara Oltului, Sistemul juridic consuetudinar negenealogic*, Craiova, 1944; V. V. Caramelea, *Tipuri de composesorate ale foștilor boieri și grăniceri din Țara Oltului. Sistemul juridic consuetudinar genealogic, Cîmpulung-Muscel*, 1945; Ernest Bernea, *Nunta în Țara Oltului*, în „Studii de folclor și literatură” (culegere), București, 1967; Traian Herseni și colab., *Combinatul Chimic Făgăraș — 50 de ani de existență, 1922—1972*, Sibiu, 1972, cu numeroase referințe la satele din jurul Făgărașului.

249 Încă din vechime. Vezi Abel Rey, *La science orientale avânt les Grecs*, Paris, 1930, p. 131.

280

TRAIAN HERSENI

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

281

250 Cf. și Ion Ionică, *Dealul Mohului*, p. 215 și urm. Vezi și C. Brăiloiu, *Dealul Mohului: Cîntec ritual la claca secerișului, cînd se face „buzduganul”*, în „Sociologie românească”, I, nr. 2, 1936.

251 Vezi Cornel Irimie, *Portul popular din Țara Oltului*, 3 vol., (Zona Făgăraș, zona Persani și zona Avrig), București, 1956—1958. Cf. și Tache Papahagi, *Images d'ethnographie roumaine*, București, 2 vol., 1928.

252 Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, București, 1940; Traian Herseni, *Probleme de sociologie pastorală*, București, 1941, în

- special Stîna drăgușenilor, p. 20—47.
- 253 vezi lucrările citate ale lui Ștefan Meteș, acad. D. Prodan etc.
- 254 Victor Stanciu, Hai Ierui Doamne! Cea mai veche poveste vînăto-rească (în rev. „Carpații”, VI, 4, 1938, p. 98).
- 255 Fenomenul se leagă probabil și de unele vechi tradiții ostășești, pe care le-am mai menționat. „În Vlăhiile carpatine — scrie Ion I. Nistor — serviciul militar era obligatoriu... Obligatorietatea aceasta s-a menținut pînă tîrziu, în secolul al XVI-lea... în Vlăhiile din stînga Dunării făceau parte din oștire toți locuitorii țării capabili de a purta arme... Voinicii, latinește bellator, sau vojnicus, erau oameni deprinși cu slujba militară, înscriși și slujind în oaste, deci ostași de rînd. După risipirea oștirilor naționale, termenii militari de viteji și voinici își pierduseră vechea lor semnificație de tagme ostășești, rămînînd să exprime simplu calificativele de eroism, de curaj și de bărbăție...” (Temeiurile romano-bizantine ale începuturilor organizației noastre de stat, București, 1943, p. 15—16 și p. 18).
- 256 vezi Dan Botta, Scholie la colindul cerbului (cit. supra). Cf. și R. Vuia, Legenda lui Dragoș (cit. supra); Krausz Sámuel, Adalekok a csoda-szarvas regejehez (în rev. maghiară „Ethnographia”, IX, 1900, p. 116—118).
- 257 Eugen Botezat, Bourul și zimbrul, București, 1913.
- 258 vezi de pildă colinda 27 din Sabin V. Drăgoi, 303 colinde, Craiova, 1925.
- 259 Textul cunoscut tuturor din anii copilăriei: „Melc, melc codobelc, scoate coarne bourești” — a devenit, prin pierderea sensului, mai ales în Muntenia și Transilvania: „scoate coarne boierești”.
- 260 vezi și colinda XX din N. I. Dumitrașcu și Valeriu Crișan, op. cit., p. 57—59, culeasă din comuna Mărgineni (Țara Oltului), cu un text mai complet decît al cetelor de feciori.
- 261 Ideea de bază a fost tratată prima dată pe larg, cu oarecare romantism, de J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, Stuttgart, 1861. Cf. și opera aceluiași: Urreligion und antike Symbole. Herausg. C. A. Bernouly, 3 voi., 1926 (cu numeroase date utile). Cf. și W. Schmidt, Das Mutterrecht, Viena, 1955.
- 262 Pentru formarea zeitelor feminine și evoluția lor în funcție de matriarhat și patriarhat, vezi J. E. Harrison, op. cit., precum și Ambrogio Donini, op. cit. Pentru problema generală a raporturilor dintre societate și religie, vezi Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 voi., 1922—1923; E. Durkheim, Les formes elementaires de la vie religieuse (cit.) etc. Vezi o bibliografie foarte bogată în Gustav Mensching, Soziologie der Religion, ed. II, Bonn, 1968.
- 263 Cum am arătat, după Nic. Densusianu, și se poate vedea și în alte documente, cel puțin o parte din boierii Țării Oltului participau la oaste călări, cu cai proprii.
- 264 Cf. M. de Vaux-Philipau, Les Chevaux merveilleux dans l'histoire, la legende, les contes populaires, Paris, 1939, precum și Ion Mușlea, Le Cheval merveilleux dans l'épopée populaire (extrait des Melanges de l'école roumaine en France, Paris-Bucarest, 1924).
- 265 Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, Tipologia folclorului din răspunsurile în chestionarele lui B. P. Hasdeu, p. 200.
- 266 Cercetările personale, făcute în două zone agricole-pastorale, Vrancea și Mărginimea Sibiului, în comparație cu diferite zone agricole, încă nepublicate integral, ne-au dus la această convingere.
- 267 Aspectul acesta a fost scos la lumină de toți cercetătorii problemei, în frunte cu N. Cartojan (vezi notele anterioare).
- 268 Obiceiul era în floare înainte de primul război mondial pe întreg întinsul Țării Oltului. Se strîngeau la Ispas 3—4 sate la un loc unde li se întîlneau hotarele, apoi petreceau și jucau, aducînd și mîncare, băutură, lăutari.
- 269 Cf. și Gh. Pavelescu, Mana în folclorul românesc, Sibiu, 1944.
- 270 Vezi Joseph Dechelette, Manuel d'Archeologie prehistorique celtique et gallo-romaine. Voi. II: Archeologie celtique ou protohistorique. Âge du Bronze, ed. II, Paris, 1928, p. 19: „La religion du soleil et du cygne astral, religion qui se developpa surtout chez les Ligures, les Illyriens, les Thraces et les Hyperboreens”. Vezi și întreg cap. XIII: La religion de l'Âge du Bronze (p. 409—484). Cf. și opera aceluiași: Le culte du Soleil aux temps prehistoriques (în „Revue Archeologique”, Paris, 1909, I, p. 305).
- 271 Vezi un interesant „cîntec al soarelui” în cartea lui Ion Mușlea despre George Pitiș (cit. supra), p. 94—99, cu o temă care apare uneori și în colinde, dar circulă și independent.
- 272 Vezi lucrările citate în notele anterioare ale acad. D. Prodan, Șt. Meteș și Al. Bărbat.
- 273 Cf. J. E. Harrison, op. cit., cap. I: Olympian and Chthonic Ritual, în special p. 7: cele două formule de relații social-religioase: do ut des și do ut habeas.
- 274 Făgărășenii nu sînt numai băutori de lapte, ci și mîncători de slănină, numai în gospodăriile foarte sărace nu se taie porc de Crăciun.
- 275 Așa cum se poate vedea din orice istorie a civilizației. Vezi de ex. J. E. Swain, A History of

World Civilization, New York, London, 1938, dar mai ales A. M. Hocart, *Les progres de l'homme* (trad.), Paris, 1935.

276 Cf. Ștefania Cristescu-Golopenția, op. cit., unde este scoasă în evidență această preocupare pe toate planurile vieții.

277 Vezi M. O. Kosven, *Introducere în istoria culturii primitive*, (trad.), București, 1957, p. 57. Cf. și Paul Descamps, *Etat social des peuples sauvages*, Paris, 1930; Richard Thurnwald, *L'Economie primitive* (trad. Ch. Mourey), Paris, 1937 și Robert Lowie, *Trăite de sociologie primitive* (trad. E. Metraux), Paris, 1935.

278 Cf. Em. de Martonne, Ovid Densusianu etc, lucrările citate la notele anterioare.

279 Vezi de ex.: Luptele la care a luat parte Regimentul Grăniceresc I Valah, în Emil Micu, op. cit., p. 26 și urm., între care și în Franța, contra lui Napoleon, în cadrul trupelor austriece.

280 Atragem atenția asupra acestui text, pentru că este una din puținele rămășițe de magie lunară, care a trebuit să fie cîndva mult mai dezvoltată, pînă la unele forme magico-religioase și chiar culturale organizate. Cf. și

282

TRAIAN HERSENI

INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

283

Irineu Țirgovișteanu (Mihălcescu), *La Religion des Ariens primitifs reletée dans les croyances et les coutumes populaires roumaines* (în XVII-e Congres International d'Anthropologie et d'Archeologie prehistorique, București, 1939, p. 1109—1116). Pentru întreaga problemă și Irineu Mihălcescu, *Istoria religii-nilor lumii*, București, 1946, dar mai ales Mircea Eliade, *Trăite d'histoire des religions*, Paris, 1953, cap. III: *Le Soleil et les cultes solaires*, Cap. IV: *La Lune et la mystique lunaire* (Cu indicații bibliografice la zi).

281 „O trăsătură remarcabilă a căsătoriei din matriarhat este faptul că ea se încheie mai ales din inițiativa femeii, iar nu din aceea a bărbatului, în matriarhat, fetele își aleg liber soțul” — scrie M. O. Kosven, op. cit., p. 106. Fenomenele de „matriarhat” trebuie însă interpretate cu prudență, pentru că ele nasc și direct, din condițiile actuale de viață. Feciorul care „se înghinerește pe curte” este el cel care „se mărită”, și ia numele „casei”, chiar confesiunea respectivă, încît „funcțional” devine „femeie”, iar fata măritată devine un fel de „bărbat”, cu prerogativele acestuia, deci în ultimă analiză tot situația economică determină fenomenul, dar, firește, nu mai e vorba de matriarhat. Vezi și H. H. Stahl, *Sistemul onomastic drăgușan („Arhiva pentru știința și reforma socială”, XII, 1—2, 1934, p. 83—95).*

282 Colinda reflectă în parte și obiceiul, respectat pînă de curînd în părțile Făgărașului, ca feciorii să nu se însoare decît după satisfacerea serviciului militar obligator.

283 Cf. Vaier Literat și Moise Ionașcu, *Orașul și Țara Făgărașului*, Făgăraș, 1942.

284 Unul dintre ei, Ștefan Mailat, fiu al boierului Matei din Comăna Făgărașului, a ajuns pînă la rangul de voievod al Transilvaniei. Cf. Oct. Popa, Ștefan Mailat, *Domnul Făgărașului* (extras), Brașov, 1932.

285 Vezi I. Lupaș, *Răscoale țărănești transilvane în veacul XVI* (în Studii, conferințe și comunicări istorice, voi. IV, Sibiu, 1943, p. 23 și urm.), care începe astfel: „Fiind vorba de răscoale țărănești transilvane din veacul XVI, nu poate fi trecut sub tăcere faptul că seria lor începe cu o răscoală de ordin local din regiunea Făgărașului, întocmai cum fusese precedată și marea răscoală țărănească de la 1437 prin o anticipațiune făgărășeană de la 1434 și, foarte probabil, din motive similare, menite să înfățișeze și ele strînsa legătură și interdependență a populațiunei autohtone din nordul cu cea din sudul Carpaților”.

286 Țara Făgărașului a fost „ducat” al lui Mircea cel Bătrîn, al lui Vlad Țepeș etc. Cf. Aug. Bunea, *Stăpînia Țării Oltului*, București, 1910.

287 Vezi lucrările citate despre trecutul Țării Oltului, ca și Ștefan Meteș, *Boierii ostași din Țara Oltului în veacul al XVIII-lea* (în „Analele Acad. Rom., Secția Ist.”, XXIV, 1942, p. 316—322). O influență ostășească asupra tetelor de feciori este sigură, dar originea lor este altă problemă.

288 Cf. Lazăr Șăineanu, *Basmelor române*, București, 1895. Vezi și Ion Creangă, *Povestea lui Harap Alb*.

289 Vezi, pe lîngă operele cit. ale lui H. Jeanmaire și O. E. Briem, *Dominiq-ue Zahan, Religion, spiritualite et pensee africaines*, Paris, 1970.

290 Cf. L. Șăineanu, *Dicționar...* (termenul ocol), p. 436.

291 Vezi și Ștefania Cristescu-Golopenția, op. cit. și Ion Ionică, *Dealul Mohului* (cit.).

292 Oaste din care făcea parte în caz de mare primejdie și țărănimea aservită.

293 „Surlilele” acestea de brad aveau vîrfurile întărit prin foc.

294 Fragment din cîntecul de zăurit din Țara Oltului.



295 vezi Ion I. Nistor, citat supra.

296 rje pildă, în zona noastră, carele așezate în roată ale sciților, „cetățile de căruțe” ale bastarnilor etc. 2'r/ Dictionar (sat), p. 563. Pentru prima etimologie, vezi și V. Pârvan. *Getica*, p. 470: „Un sat e... un mic fort întărit... adică, aceea ce și mai târziu era un fossatum”.

298 înregistrare personală din Munții Făgărașului.

299 Ca să completăm „Miorița” lui V. Alecsandri.

300 vezi P. Caraman, Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi, p 70—71. Cf. și A. Wrede, *Deutsche Volkskunde*, ed. II, Harz, Berlin, 1928, cap. 10: Das bäuerlich-festiliche Jahr.

301 Cf. F. L. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne: Ein Beitrag zur Mythologie und Kulturgeschichte der Urzeit*, Berlin, 1864, p. 8 și urm.; P. Decharme, *Mythologie de la Grece antique*, ed. V, Paris, 1884, p. 239 și urm.; Konrad Schwenk, *Die Mythologie der Slaven*, Frankfurt am Main, 1853, p. 197. Acesta din urmă are însă o intuiție care ni se pare justă: cultul solar a moștenit un cult mai vechi al vegetației (vezi p. 350).

302 vezi J. Dechelette, op. cit.; Cf. și C. Montelius, *Das Rad als religiöse Sinnbild in vorchristlicher und christlicher Zeit* (Prometheus, Berlin, XVII, 16—18, 1904—1905). Pentru evoluția simbolurilor solare: J. Dechelette, op. cit., voi. III: Premier âge du fer ou epoque de Hallstatt, ed. II, Paris, 1927, cap. XI: L'art au premier âge du fer, importance des figurations d'amulettes dans Vornamentation halstattienne.

303 Să nu uităm nici roata oamenilor în jurul focului, ocroțiți, mai ales noaptea, de lumina și căldura focului față de sălbăticiuni, iar mai târziu și față de duhurile necurate care pîndesc din întuneric.

3<sup>^</sup>4 în limba germană, perioada poartă numele clar de „Zwischen den Jahren” (între ani), adică între vechiul și noul an solar, ceea ce indică în chip indiscutabil o perioadă de trecere, considerată la toate popoarele ca o perioadă critică. Este meritul deosebit al lui Arnold Van Gennep de a fi pus în lumină această problemă (*Les rites de passage*, Paris, 1909).

305 vezi Arnold Meyer, *Das Weihnachtsfest — seine Entstehung und Entwicklung*, Tiibingen, 1913.

306 vezi A. Van Gennep, op. cit.

307 în afară de J. G. Frazer, *The Golden Bough*, — cf. Raoul Allier, *Magie et religion*, Paris, 1935; A. Lang, *Magic and Religion*, London, 1901; E. B. Tylor, *Primitive Culture* (cit); W. Wundt, *Volkerpsychologie — Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Leipzig, 5 voi., 1904—1909; V. H. Rivers, *Medicine, Magic and Religion*, London, 1924; C. Beth, *Religion und Magie*, ed. II, Leipzig, 1927; Daniel Essertier, *Les formes inferieures de Vexplication*, Paris, 1927; H. Hubert et M. Mauss, *Melanges d'histoire des religions*, Paris, 1929; S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 5 voi., Paris; Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, ed. II, Paris, 1967; Idem, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950.

308 Vezi J. E. Harrison, op. cit.

309 Cf. de ex. Andreas Lommel, *Die Welt der fruhen Jäger — Medizin-m,änner, Schamanen, Kunstler*, Miinchen, 1965.

310 J. W. Goethe, *Faust*, tragedie, în rom. de Lucian Blaga, prefață de Tudor Vianu, București, 1955.

284

TRAIAN HERSENÎ

311 Cf. Cari Clemen, *Die praehistorische Religion* (în *Die Religionen der Erde*, 1927 p. 5 și urm. acolo și bibliografia problemei). Pentru zona noastră de civilizație, vezi N. S. Derjavin, *Slavii în vechime*, 1949, p. 37.

312 în sensul lui Alfred Adler, *Praxis und Theorie der Individual-Psychologie*, 1918; *Science of Living*, 1929; *The Pattern of Life*, 1933; *La Compensation psychique de l'etat d'infirmité des organes*, 1956 — sau, pe plan mult mai apropiat de problematica noastră, al unui C. G. Jung, *L'homme à la decouverte de son âme* (trad. fr.), 1962; *Psychologie de l'inconscient* (trad.), ed. 2, 1962; *La guérison psychologique*, (trad.), 1953. Vezi de același, tot în trad. fr., *Metamorphose de l'âme et ses symboles*, 1953; *Psychologie et religion*, 1960; *Introduction à l'essence de la mythologie*, în colab. cu Ch. Kerényi, 1953.

313 Vezi Vasile Pârvan, *Getica*, p. 137. Cf. și Jean Coman, *Decenee* (în rev. „Zalmoxis”, III, 1940—1942, p. 103—160).

314 Cf. Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1938 (ed. I, 1899); E. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse* (cit.); Vezi și Raoul Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, 2 voi., Paris, 1925 (pentru aspectele individuale ale problemei).

315 Termen folosit de J. E. Harrison.

316 La Drăguș, ca și în alte părți ale Țării Oltului, se mai păstrează amintirea unei practici magice de fertilizare a cînepii prin act sexual săvîrșit chiar acolo, pe rozor, încît interpretarea noastră nu are nimic forțat.

317 Teză frecvent susținută în special de preistoria, etnologia și antropologia de orientare raseologică sau rasistă. Vezi M. F. Nesturh, op. cit,

318 I. Candrea și O. Desusianu, după ce arată cum a devenit lat. bubalus: băur, boor, bour, precizează: „Bour ar fi trebuit să se contragă mai departe în bor... dar evoluțiunea fonetică a acestui cuvînt s-a oprit o dată cu dispariția animalului din țările noastre... Contrațiunea s-a făcut totuși într-o regiune din Transilvania (Mediaș), unde găsim forma bort care a continuat să trăiască cu înțelesul de escargot (melc)". (Dicționarul etimologic al limbei române. Elementele latine. București, 1914). S-ar putea deci, dacă etimologia noastră este justă, ca această contrațiune să se fi făcut, tot în Transilvania» și pentru femininul bor-boriță, care a continuat să trăiască în înțelesul de turca Cf. și Dicționarul limbei române (Acad. Rom., Partea I, A—B, București, 1913) și Dicționarul limbei române literare contemporane, voi. I, București, 1955, care lasă însă problema nedeslușită. Că borița înseamnă bouriță o dovedește și faptul că în unele părți ale țării i se spune în mod clar bouriță. (Vezi Mușea, Bîrlea, Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu, p. 315, informație din corn. Orlat-Sibiu, din imediata apropiere a Țării Oltului).

319 Cf. Lazăr Șăineanu, Dicționar universal al limbei române (turcă = fem, din slav. turti, taur, corespunzînd sinonimului bănațean cerbuț), dar și Konstantin Jirecek, Geschichte der Serben, Erster Band (bis 1571), Gotha, 191 i, care precizează despre Ur, Auerochs sau latinescul urus: „Slavisch tur (fem.) turica (rumänisch) bourul..." (p. 15). Vezi și N. S. Derjavin, Slavii în vechime, p. 147—148.

320 „Că umblînd păstorii de la Ardeal, ce se chiamă Maramureș, în munți cu dobitoacele, au dat de o fiară ce se chiamă bour... • (Letopiseșul Țării Moldovei pînă la Aron-Votă, 1359—1595, întocmit după Grigore Vornicul, Istrate Logofătul și alții de Simion Dascălul. Ediție de Const. Giurescu, cu o prefață de I. Bogdan, București, 1916, p. 5).

#### INTERPRETĂRI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICE (II)

285

321 Vezi D. V. Nikolski, Copilăria omenirii, p. 80 și urm. Vezi și p. 113, pentru matriarhatul în cultura Tripolie-Cucuteni și trecerea la patriarhat. De asemeni Ambrogio Donini, op. cit. .", ■ 322 Vezi nota 217. • 323f Harrison, Nilsson, etc.

324 „Rasele vitelor europene se derivă cum se pare... de la forma sălbatică a bourului (rasa primigenius). Vitele de rasa aceasta sînt mari, ciolă-noase și mai ales unicolore, sure sau brune-negre." (Eugen Botezat, Bourul și zimbrul, București, 1913, p. 15).

325 Cf. Despre zii săltăreți: M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, I, p. 149 și urm. (acolo și indicații bibliografice). — Un text de la Arad, similar cu cel din Țara Oltului, sună așa: „Fiu-începu a săltare, peste dare, peste mare, peste casa cea mai mare..." (Teodor Daul, Colinde și cîntece populare, Arad, 1890, p. 7).

326 Cf. H. Jeanmaire, op. cit., p. 296 și M. O. Kosven, op. cit, p. 152.

327 R. Vuia, A Rumanian Survival of Sun Cult and Fecundity Rite (în Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Compte-rendu de la premiere Session, Londres, 1934, p. 290—291).

328 Simeon Manguica, Colinda: Originea și însemnătatea ei astronomică și calendaristică (în Călimdarul... pe anul 1882, Oravița, 1881).

329 B.-P. Hasdeu, Etymologicum Magnum Romaniae.

330 problema religiei în paleolitic se găsește în plină controversă. După unii nici nu poate fi vorba încă de o religie, cel mult de magie, după alții nici atît. Dar dacă arheologii sînt foarte prudenți, de ce ar fi îndreptățiți etnografii să-i depășească în concluzii? „On a pu, avec assez de vraisemblance, rattacher à la pratique des danses sacrees ou des ceremonies magiques co-mportant des exercices mimiques, certaines silhouettes etranges de person-nages humains, affubles semble-t-il, de masques zoomorphes, silhouettes es-quissees sur les parois des cavernes, mais cette interpretation demeure encore conjecturale" (Joseph Dechelette, Manuel prehistorique..., voi. I, Paris, 1908, p. 202). Deci nici interpretarea nu este nouă; ea s-a dat cu mult înainte de R. Vuia, numai că ea nu e considerată decît ca ipoteză. Alt arheolog, Moritz Hoernes, este de-a dreptul sceptic față de orice interpretare magico-religioasă a acestor reprezentări figurative (vezi Urgeschichte der Bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis zum 50 vor Christ, von Moritz Hoernes, dritte Auflage durchgesehen und ergänzt, von Oswald Mengin, Wien, 1925, p. 676—677). Firește, numeroși arheologi, ca Breuil, Mengin etc. încearcă o astfel de interpretare (vezi O. Mengin, Weltgeschichte der Steinzeit, Wien, 1931, p. 162—163 etc; H. Breuil, Sociologie prehistorique, âge de la pierre (în

Les origines de la société, 1930, cit. supra, p. 56), dar păreri rămân împărțite. Vezi o prezentare foarte bună a problemei în Herbert Kuhn, *Kunst und Kultur der Vorzeit Europas: Das Paleolithicum*, Berlin und Leipzig, 1929, cap. XII: *Das Denken der Menschen der Eiszeit. Sinn und Bedeutung der paleolithischen Kunst* (p. 457—505); tot acolo și bibliografia. Până în cele din urmă, arheologia și etnologia de orientare teologică înclină să admită religia ca un fenomen original, ceea ce este cu totul eronat. „Știința burgheză — scrie etnograful sovietic M. O. Kosven — atribuie religia, în mod insistent, chiar omenirii celei mai îndepărtate, afirmând că religia i-ar fi caracteristică încă de la început... Considerente cu adevărat științifice arată că, în epoca cea mai îndepărtată a existenței sale, omenirea nu cunoaște nici un fel de religie, nici chiar în formă embrionară”

(Introducere în istoria culturii pri-

286

TRAIAN HERSENI

mitive, p. 25). Când anume <au apărut magia și religia, în ce forme și cu ce înțelesuri, este deci o problemă care trebuie cercetată de acum încolo. În privința măștilor, tot Kosven rezumă astfel rezultatele de până acum ^Originea lor este diferită și stă în legătură atât cu mascarea în animal, ca procedeu de vânătoare..., cu mascarea ca procedeu totemic, cât și cu mascarea ca mijloc de înfricoșare a dușmanului”, (op. cit, p. 146).

331 Cf. Arnold Meyer, op. cit. p. 3.

332 M. O. Kosven socotește că „totemismul și magia se modifică și se combină într-un anumit fel cu alte forme de religie nou apărute, rămânând de-a lungul întregii istorii a religiei elementele ei esențiale”, (op. cit., p. 135).

333 Cercetătorii bulgari au găsit pe teritoriul țării lor aproape 500 de forme de colaci, cu diferite întrebuițări festive sau rituale.

334 Asupra acestei evoluții toți cercetătorii sînt de acord. Vezi Louis Grenet et Andre Boulanger, *Le génie grec dans la religion* Paris 1932 p. 117).

335 Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, p. 295 și tabloul 44, ca și J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 405 și fig. 127.

336 Cf. Emil Condurachi Burebista și orașele pontice (în „Studii și cercetări de istorie veche”, Tom IV. nr. 3—4, 1953); D. Berciu, *De la Burebista la Decebal*, Buc, 1976; H. Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea rom. ană.*, Cluj, 1972; I. H. Crișan, *Burebista și epoca sa*, Buc, 1977 (ed. II).

337 Expresia există și în 1. engleză: „to beat the bush”, cu sensul aproximativ de „a bate șeaua ca să priceapă iapa”. Obiceiul alungării spiritelor se găsește aproape sub aceeași formă ca în Europa și în alte părți ale lumii, de exemplu în Oceania. Vezi Vittorio Lanternari, *Uannua festa „Milamala” dei Trobriandesi: Interpretazioni psicologica e funzionale* (în „Revista Di Antropologia”, voi. XLII, 1955, Roma, p. 405—426), în special p. 418. Cf. și Br. Malinowski, *Coral Gardens and their Magic*, 2 voi., London, 1935.

338 P. Caraman afirmă răspicat acest lucru pentru români și slavi. Vezi Substratul mitologic al sărbătorilor ..., p. 70—71 și 77.

#### CAPITOLUL VI UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

După cele înfățișate, am ajuns pe nesimțite la convingerea că o cercetare temeinică, sub toate aspectele, a cetelor de feciori ne îngăduie reconstituirea unor vechi forme de cultură spirituală și chiar socială, pe care arheologia, cu mijloacele ei fragmentare, exclusiv materiale, nu le poate decît bănuși și conjectura, dar niciodată verifica. Cu ani în urmă, susțineam împreună cu H. H. Stahl, posibilitatea și necesitatea unei arheologii sociale care să ia ca punct de plecare realitățile sociale vii, păstrătoare a numeroase rămășițe din trecut, spre deosebire de arheologia propriu-zisă, care caută să scoată la iveală civilizațiile și culturile omenești îngropate în pămînt, urmînd ca fiecare să sprijine pe cealaltă. 339

„în ceremonialele populare — scrie N. S. Derjavin — se păstrează pînă azi, rămășițele vechilor credințe păgîne . . . Aici nu este nimic întâmplător; fiecare amănunt își are istoria și însemnătatea lui, după cum le are și cel mai neînsemnat obiect în vechea cultură materială, scos în timpul săpăturilor arheologice” ,340

La rîndul său, V. K. Nikolski, precizează: „În ajutorul ipotezelor emise de arheologi vin materialele etnografice. Etnografia este știința care se ocupă atît cu studiul vieții triburilor barbare și a triburilor sălbatice, rămase în acest stadiu pînă în zilele noastre și care n-au o istorie scrisă, cît și cu studiul rămășițelor trecutului îndepărtat al societăților civilizate.” M1 Luînd ca bază etnografia materialistă, întemeiată de Morgan și Engels, 342 N. G. Cernîșevski scrie: „... Etnografia ne pune la dispoziție toate datele istorice

288

TRAIAN HERSENI

de care avem nevoie . . . Așa cum sînt astăzi obiceiurile și instituțiile unui trib de păstori, tot așa sînt și au fost obiceiurile și instituțiile tuturor triburilor atunci cînd se aflau pe aceeași treaptă de dezvoltare.

Așa cum sînt astăzi obiceiurile australienilor, tot așa au fost obiceiurile tuturor triburilor, cînd se aflau în aceeași perioadă a copilăriei".<sup>343</sup> „Concluziile la care a ajuns Engels — reia ideea Nikolski — confirmate de fiecare nouă descoperire a antropologiei, arheologiei și etnografiei, au arătat că strămoșii tuturor popoarelor actuale au fost odinioară sălbatici și barbari... Multe dintre datele pe care ni le pune la îndemînă arheologia devin mai clare prin confruntarea lor cu materialele etnografice.”<sup>344</sup> Stă deci în posibilitățile etnografiei, așa cum a fost concepută de Morgan și Engels și realizată de atunci încoace de numeroși cercetători, să reconstituie, în colaborare cu arheologia și antropologia, toate treptele mai importante de dezvoltare ale unui popor, străbătute de el și strămoșii săi, de la sălbăticie la civilizație, cu singura condiție de a culege cu atenție toate rămășițele cuprinse în cultura poporană actuală și de a le interpreta în chip corespunzător, bineînțeles în corelație cu datele arheologiei și ale antropologiei fizice, sociale și culturale.

Luînd ca punct de plecare schema de dezvoltare a omului de la sălbăticie la civilizație, formulată de Morgan și Engels, cu unele corectări intervenite în răstimp, metoda noastră se conturează cu suficientă precizie și sîntem siguri că se pot obține, printr-o bună întrebuintare a ei, unele rezultate satisfăcătoare. Am văzut chiar și numai din interpretările unui material relativ restrîns — fiind cules personal dintr-o singură regiune, trăită și studiată concomitent din toate punctele de vedere — cum se desprind mai multe straturi sau trepte de cultură și cum se raportează fiecare din ele la un anumit mod de producție, la un anumit gen de viață. Cunoscînd astăzi etapele mari de dezvoltare a societății omenești, socotim justificat să ordonăm materialul nostru pe aceste etape, fiecare acolo unde se potrivește structural și funcțional,<sup>345</sup> nu numai morfologic, și vom obține astfel o primă sinteză cu privire la obiectul cercetării noastre: forme străvechi de cultură poporană românească la cetele de feciori din Țara Oltului, cu deschidere, evident, spre toate formele similare de cultură poporană<sup>346</sup>, de pe întreg cuprinsul țării. Materialele noastre nu ne îngăduie o trecere dincolo de matriarhat, spre forme anterioare, dar despre acesta avem urme neîndoielnice. Dacă, făcînd altă aplicare a materialismului istoric, ipo-

UN ÎNCEPUT DE SINTEZA

289

teza noastră este justă, că manifestările legate de cetele de feciori, fiind fenomene de suprastructură, trebuie să exprime într-un fel sau altul structura economică, relațiile de producție din orînduirea socială respectivă, atunci, fără îndoială că, în opera de reconstituire a trecutului, putem proceda tot atît de bine de la efect la cauză, ca și de la cauză la efect (adică de la suprastructură la structura economică și invers), după cum dispunem de date precise pentru baza de plecare.

Prima ipoteză de lucru importantă pe care interpretarea materialului nostru ne-a îngăduit s-o formulăm este părerea că religiile exprimă însăși structura și organizația societății, în desfășurarea ei pentru cucerirea naturii, concepută însă și interpretată inadecvat, din cauza incapacității omului din acele faze de dezvoltare, de a concepe și realiza mijloacele exacte. Aceasta ne-a făcut să susținem că, într-un fel, religia este nu numai o știință greșit construită, după legile imaginației, nu ale rațiunii, ale conformității acesteia cu realitatea, ci și o economie eronată, prin întrebuintarea unor mijloace socotite ca eficiente, dar în realitate nule, cu efecte cel mult de ordin mintal, strict sufletesc.

„În înțelesul larg al cuvîntului — scrie V. K. Nikolski — cultura nu este altceva decît ceea ce creează societatea în cursul acțiunii pe care o exercită asupra naturii, în lupta sa pentru a învinge și a stăpîni forțele naturii, în încercarea continuă a omului de-a face ca munca lui să devină mai ușoară, viața mai fericită și mai bogată.”<sup>347</sup> În lupta aceasta însă — după convingerea noastră — omul nu recurgea numai la mijloace adecvate, la știință, tehnică, organizare etc, ci, ca urmare a nivelului său cultural scăzut, și la mijloace inadecvate, dintre care magia și religia ocupă locul întîi. Este un fapt cert că magia și religia nu există la animale, că ele apar chiar și la om numai în anumite faze de dezvoltare, deci nu de la antropo-geneză, și încep să slăbească sau să dispară abia în fazele foarte înaintate ale civilizației, atunci cînd tehnica și știința sînt în măsură de a le înlocui cu desăvîrșire. De ce se petrec lucrurile astfel? Pentru că animalul, condus de instinct, nu de rațiune, lipsindu-i pentru aceasta conștiința de sine, nu se ridică împotriva naturii din care face parte. Omul, dimpotrivă, așa cum a arătat încă Engels, se desprinde oarecum nu numai de animalitate, ci și de natură, situîndu-se, datorită muncii, pe o poziție de cuceritor. „Munca a creat omul și societatea omenească”, iar „munca începe odată cu confecționarea uneltelor”.<sup>348</sup> Cu alte cuvinte, omul își creează o lume a lui, cultura, opusă naturii și îndreptată în primul rînd spre

19 — Forme străvechi de cultură poporană românească

290

TRAIAN HERSENI

subjugarea și exploatarea acesteia în favoarea omului.<sup>349</sup> Drumul acesta a fost însă lung și anevoios: omul nu l-a putut înfrunta și străbate decît îmbătat de propria lui închipuire, convins că nu este singur în această luptă, inițial corp la corp cu forțele uriașe ale naturii sălbatice (ape, codri, tufișuri, jivine, ploi, trăznete, furtuni etc), ci este ajutat de forțe și mai puternice, imaginate ca supranaturale. De aceea,

unde nu-1 ajuta încă tehnica, omul primitiv și înapoiat recurgea la magie; unde nu-1 ajuta încă știința, el recurgea la religie. Și tehnica, și știința erau îndreptate spre cucerirea naturii, spre asigurarea unui nivel de trai tot mai sigur și mai ridicat: magia și religia erau puse în slujba exact aceluiași țel. Omul religios cere lui Dumnezeu lucruri foarte precise: sănătate, prosperitate și fericire pentru el și pentru ai lui, acum și, dacă se poate, pentru totdeauna (imortalitate). Pînă și raiul era conceput, la acest nivel, ca o grădină frumoasă în care oamenii stau la umbră, la mese întinse și ospătează. Istoria religiilor n-a urmărit niciodată mai de aproape aspectul acesta al raiului, axat în primul rînd pe hrană, pe „pîinea noastră cea de toate zilele”, ca să se convingă, fără greutate, că materialismul istoric operează tot atît de valabil pe plan religios, imaginar, ca și pe plan social real. Omul nu face, în ultimă analiză, în religie decît să-și transpună pe plan imaginar dorințele pe care nu le poate satisface pe treptele înapoiate ale culturii sau în împrejurări pe care nu le stăpînește încă.<sup>350</sup>

Noi nu credem că omul, la începuturile lui, a influențat și idealizat natura: aceasta cere un nivel cultural mai ridicat, care probabil se leagă de agricultură, adică de perioadă în care natura a devenit într-adevăr o născătoare și o hrăitoare ușor de perceput a omului. Prima născătoare de care el și-a putut da seama încă de la mijirea conștiinței nu a fost natura (pămîntul, muntele, cîmpia, balta sau alt element al ei), ci mama propriu-zisă, femeia-mamă, care a avut în societățile primitive un rol economic mult mai important, uneori decisiv, față de fazele care au urmat. „Hrana și îngrijirea copiilor cădeau mai ales în sarcina mamei, pînă la o anumită vîrstă (cît timp ei nu se puteau ajuta singuri). Prin urmare, împărțirea muncii pe sexe trebuie să fi apărut foarte de timpuriu; femeia trebuia să îndeplinească alte munci decît bărbatul.”<sup>351</sup> Faptul acesta a fost plin de consecințe, pentru că a dus la diviziunea pe sexe a muncii sociale, formînd cele două clase de sex pe care le găsim în tot decursul istoriei, transpunînd pe plan economico-social unele diferențe biologice care în sine sînt mai puțin importante.

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

291

Mijlocul principal de a asigura existența a fost, în prima treaptă a sălbăticiiei, culesul. Treapta de mijloc „începe prin întrebuintarea ca hrană a vînatului și a peștelui și prin folosirea focului”.<sup>352</sup> În această etapă, ia avînt vînătoarea animalelor, legată și de confecționarea unor arme mai avansate. Diferențierea economico-socială a sexelor se adîncește. „Străvechiul mijloc de obținere a hranei — culesul — se dezvoltă și devine monopolul femeilor. Vînătoarea devine domeniul de producție al bărbatului și se desparte în pescuit și în vînarea animalelor”.<sup>353</sup>

Pe această treaptă de dezvoltare a omenirii, probabil că au apărut și primele rudimente ale magiei și poate chiar unele idei vagi care se pot caracteriza ca religioase, dar religia propriu-zisă încă nu a apărut.<sup>354</sup> Lipsea fundamentul economico-social, în special o organizație socială mai articulată, care să fixeze și să ordoneze sentimentele și ideile oamenilor, să ducă la un început de sistem, fără de care nici o religie nu se poate încheia.<sup>355</sup>

În primele faze ale omenirii „domnea încă o gîndire de turmă”, după denumirea pe care i-au dat-o Marx și Engels în lucrarea lor Ideologia germană. Ei au stabilit și cele două trăsături principale: în primul rînd orice turmă umană nu se diferențiază încă pe sine de natura înconjurătoare, apoi fiecare membru al turmei nu se diferențiază pe sine de restul turmei. În felul acesta, în conștiința omului primitiv în stadiul de turmă nu există opoziție între individ, societate și natură.<sup>356</sup> Cauza acestei situații este, după noi, foarte clară: societatea însăși, nediferențiată, nearticulată, o simplă turmă, nu constituie nici un sprijin pentru o gîndire articulată, toate erau concepute de-a valma, confundate haotic una într-alta.<sup>357</sup>

Cum a început articularea societății? „La început — după cum rezumă Nikolski problema — oamenii n-au cunoscut familia, dar și atunci creșterea urmașilor era o problemă de mare importanță pentru societate. În comparație cu animalele, omul este foarte puțin fecund; copiii lui sînt, mult timp după naștere, cu totul neajutorați, avînd nevoie de multă îngrijire. În societatea străveche, după ce copiii erau separați de mamele lor, treceau în grija întregului grup. În această societate nu existau relații durabile între bărbați și femei. De aceea, copiii nu-și cunoșteau decît mama, tatăl rămînea necunoscut”.<sup>358</sup> Ce înseamnă aceasta în lumina problemei care ne preocupă? Că prima categorie de persoane diferențiate funcțional în sînul turmei au fost mamele. Apărea prima idee directoare, capabilă să polarizeze și să sistematizeze organizația socială și cultura spirituală a omenirii: ideea de mamă.

292

TRAIAN HERSEN:

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

293

La început această idee, formată în condițiile primitive cvasiani-malice ale omenirii, n-a avut o importanță prea mare. Cu dezvoltarea forțelor de producție — asupra cărora nu putem stăruia aici — s-a ajuns însă, cum opinează M. O. Kosven: „la transformarea din temelie a orînduirii sociale. Această dezvoltare și noile forme ale economiei au determinat înlocuirea grupei omenești lipsite de coeziune, care se destrăma ușor, caracteristică stadiului anterior, printr-un colectiv mai trainic și mai încheiat.

Coeziunea și forma acestui colectiv au fost date de rudenia de sânge. Acestei etape a istoriei omenirii trebuie să-i artă apariția grupeii strâns legate prin munca permanentă în colectiv și încheată prin înrudirea de sânge: ginta sau comunitatea gentilică, care de atunci a devenit principala formă socială a orânduirii primitive".<sup>359</sup> Rudenia de sânge, care devine un principiu primitiv de organizare a vieții sociale, are ca bază exclusivă, în această fază a omenirii, femeia, în calitatea ei de mamă. „Ginta — precizează M. O. Kosven — a apărut ca ginta matriarhală, și odată cu ea a apărut și acea fază din dezvoltarea societății gentile care se numește matriarhat".<sup>360</sup> Cauzele nu au fost numai necunoașterea tatălui, ci și „caracterul diviziunii muncii între sexe și rolul economic pe care-l joacă femeia în stadiul respectiv de dezvoltare a societății".<sup>361</sup> Femeia-mamă devine figura centrală a vieții sociale, principiul organizatoric fundamental al societății (rudenia, așezarea, drepturile și datoriile oamenilor, toate se determină după mamă, nu după tată: matriliar, matrilo-cal etc.).<sup>362</sup>

Arheologia și etnografia au stabilit în chip cert că exact în perioada aceasta a formării gintei matriarhale, a apărut și religia. „Religia — scrie V. K. Nikolski — s-a născut la sfârșitul treptei de jos a sălbăticiiei, în faza tîrzie a organizării în hoarde, odată cu familia bazată pe înrudirea de sânge"<sup>363</sup>. Factorul acesta nu poate fi împlător. Noi socotim că abia acum a apărut un principiu bine conturat, cu aplicabilitate universală, corespunzînd și unei necesități specifice a minții omenești, de la o treaptă de dezvoltare înainte: principiul maternității (al procreației), care este în același timp și principiul elementar al cauzalității (pînă azi noi vorbim de originea lucrurilor ca de nașterea lor, de zămislirea lor, după vechiul calapod sau tipar al maternității).

Femeia-mamă, figură centrală a vieții economice, figură centrală a vieții sociale, ideea de bază a gîndirii cauzale (fără îndoială cea dintîi clar formulată), nu putea să nu polarizeze — pentru a le cristaliza, ordona și sistematiza — sentimentele și ideile difuze, de natură magico-religioasă, care s-au ivit și s-au acumulat în perioadele anterioare și deci să provoace saltul calitativ care a dus la apariția religiei. Noi nu credem că omul care a domesticit focul, a inventat unelte și arme, a domesticit animale și plante, a inventat roata, barca, locuința etc, adică în fond a creat din nimic (din starea de totală sălbăticie, întru totul asemănătoare cu a animalelor), cel puțin embrionar, cultura și civilizația umană cu care ne mîndrim noi azi, a fost o ființă absurdă, irațională, illogică, așa cum susțin unii etnografi și sociologi.<sup>364</sup> Dimpotrivă, omul a dorit, de la începutul antropogenezei, adică chiar de la apariția lui ca om, să afle cauza lucrurilor, să înțeleagă ce se petrece în jurul său, încît descoperirea primului principiu cauzal, indiferent de temeinicia lui, ceea ce nu putea controla, a fost o adevărată revoluție mintală, cu urmări incalculabile asupra culturii lui spirituale. Contrar celor care susțin tezele după care magia și religia au fecundat tehnica, știința și filosofia, precedîndu-le și pregătindu-le,<sup>365</sup> noi credem că, dimpotrivă, magia și religia constituie o simplă deviere a acestora din urmă, din incapacitatea omului de a se păstra, în fazele înapoiate ale culturii, pe o linie exclusiv rațională sau experimentală.

Descoperind principiul maternității, omul 1-a extins asupra tuturor lucrurilor — după cum, invers, 1-a îmbogățit cu tot ce era valoros în lume — nu numai cu conținutul lui logic (ceea ce ar fi dus cel mult la magie), dar și conținutul lui afectiv (miile de reflexe ale tuturor oamenilor, condiționate mereu, veacuri de-a rîndul, de mama reală, în carne și oase: dragoste, admirație, recunoștință, atașament, respect, încredere, siguranță etc). Astfel a luat naștere religia, trecîndu-se asupra unor ființe imaginare (muma ierburilor, muma apelor, muma jivinelor, muma peștilor, muma pădurii, muma ploii, muma focului, iar mai tîrziu: muma dobitoacelor, muma griului, muma hergheliilor, muma fierului etc, pînă la muma cerului, a soarelui, a lui Dumnezeu), întreg complexul bio-psiho-social legat de maternitatea reală și poziția economico-juridică, dar și biopsihică a femeii-mamă în societatea primitivă.<sup>366</sup> Așa s-a ivit și unul din primele sisteme încheiate de viață religioasă: totemismul, adică „închipuirea fantastică că grupele de oameni se înrudesesc cu plantele și animalele (așa-numitul totem) și că elementul animal este superior celui uman" — cu consecințe atît de bogate asupra credințelor și practicilor sociale.<sup>367</sup> Nu numai muma, ci și înrudirea de sânge legată de ea s-a extins de la societate asupra întregii naturi, devenind un principiu universal. Așa se explică numeroasele figu-

294

TRAIAN HERSENÎ

rine de zeiță feminine găsite de arheologi în unele culturi din paleoliticul tîrziu și din plin în culturile neolitice;<sup>368</sup> așa se explică mulțimea de mame ce apar în mitologia și religia popoarelor civilizate;<sup>369</sup> așa se explică și rămășițele bogate și vii ale unor zeițăii (mari și mici) materne la poporul român,<sup>370</sup> ultima mare înjghebare fiind „Maica sfință Mărie" a colindelor și descîntecelor, care nu are aproape nimic comun cu maica evanghelică a lui Isus Christos.<sup>371</sup>

Un ecou îndepărtat al acestor credințe străvechi, ca și matriarhatul, este și borița sau turca, împreună cu toate credințele și practicile legate de ea, asupra cărora nu mai revenim. Firește, chipul original al acestei zeițăii feminine, în același timp junincă, femeie și zeiță, în starea lor de floare, capabile de a se

fecunda și a rodi, este adînc modificat de vremuri, ascuns după zorzoane, panglici, basmale relativ recente, dar în același timp păstrat nealterat de figura încornorată, încununată și împodobită cu iederă, pene și piei de animale, de factură străveche și mai ales de jocul ei năzdrăvan, care aduce fericire satelor.<sup>372</sup>

Știința stabilește în chip incontestabil că „matriarhatul reprezintă un stadiu de dezvoltare universal-istoric al întregii omeniri” și că „matriarhatul are o imensă durată cronologică: el corespunde paleoliticului tîrziu, neoliticului timpuriu și celui tîrziu; pe de altă parte, din punct de vedere geografic, matriarhatul îmbrățișează întreaga suprafață locuită a globului pămîntesc, în toată diversitatea ei. Toate acestea au făcut ca dezvoltarea matriarhatului în diferite epoci și societăți concrete să nu fie identică și unitară. Acest lucru este valabil și pentru dezvoltarea orînduirii gentilice înșăși, în ansamblu”.<sup>373</sup>

Deci fiecare cultură și fiecare civilizație și-a făurit, în funcție de specificul structurii sale economice și al orînduirii gentilice matriarhale, o religie maternală particulară. Bineînțeles, principiul de bază (muma) a rămas același, dar felul în care este concepută această zeitate-mamă sau, mai exact, aceste zeități-mame, pentru că de monoteism nici nu poate fi vorba, variază după loc și timp, uneori chiar în sînul aceluiași populații și teritorii.

În stadiul actual al cercetărilor noastre (ne referim la cele personale) nu știm încă dacă rămășițele de pe teritoriul țării noastre sînt unitare, dacă a existat la noi un singur cult de tip maternul sau, ceea ce este de presupus, ținînd seama de variația ocupațiilor, repartizate teritorial în funcție de bogățiile naturale (munte, codru, șes, bălți, fluvii, mare), iar, pe această bază, de politeismul inevitabil, au existat mai multe varietăți magico-religioase ale tipului

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

295

fundamental al cultului maternității. Ceea ce putem afirma cu suficientă certitudine este că în Țara Oltului, regiune pericarpatică, zeița-mamă reprezentată de boriță și invocată de colinde, corespunde cel mai mult unei mume primitive a pădurii, în special a pădurii de brad (poate și de fag). Ideea aceasta este întărită și de unele răspunsuri la „chestionarele” lui B. P. Hasdeu, din cele mai variate regiuni ale țării, după care mama pădurii sau a codrului „trăiește și locuiește în păduri neumbrate, întunecoase, mari, dese, pustii, în fundul lor” etc, „pădurile și copacii sînt copiii ei”, în plus „comandă fiarelor, care-i sînt supuse și are grijă de ele”; după unele variante, „fața îi e ca scoarța de fag și dosul ca scoarța de brad”.<sup>374</sup>

Legende etilogice, atît de variate și contradictorii, cu privire la turcă, sînt încercări tîrzii de a explica un obicei care și-a pierdut înțelesul, încît sînt de înlăturat ab initio.<sup>315</sup>

Muma aceasta a pădurii are însă un caracter net arhaic, de mumă a tot ce este în munte, în codru, fiind reprezentată de tot ce este matern în această zonă (cerboaică, bouriță, capră sălbatică, ursoaică, iepuroaică), deci, în ultimă analiză, este zeitatea-mamă montană, principiul matern al muntelui, muntele însuși, cu toate înfățișările lui. Numai așa se explică unele credințe care au dăinuit pînă de curînd, după care mama pădurii „se poate preface și poate lua diferite înfățișări de animale: bivoliță, iepure, cal, vacă, cîine, gîscă, de babă sau călugăriță, de claie de fîn și se poate face oricît de mare sau mică, vîrîndu-se prin scorburii”. Notăm (tot după materialele lui Hasdeu) și credința că mama pădurii: „cînd se arată oamenilor e mută și nu zice nimic”, ca turca sau borița ceremonială, adăugăm noi.

Munții Făgărașului, inospitalieri pentru viața umană de iarnă, oferă foarte mari bogății pentru populația de la poale (culegători, vînători, pescari, păstori, plugari) în decursul verii pînă astăzi. Acest lucru n-a putut rămîne fără consecințe tocmai pentru viața magico-religioasă a localnicilor într-o perioadă în care, după economie, religia ocupa, ca un auxiliar al ei, alături de tehnică, un loc de frunte. Se adaugă, desigur, misterul pe care îl prezentau, într-o anumită perioadă de dezvoltare a omenirii, munții înalți, pădurile adînci, piscurile sfîncioase și prăpăstiile inabordabile.

Trecerea la cultivarea plantelor a adîncit procesul de diferențiere a sexelor în sînul societății și, cel puțin în stadiile incipiente, a întărit poziția femeii în viața economică și prin aceasta și poziția zeiței-mame, care o reflecta aidoma. „După toate aparențele, agricultura s-a dezvoltat în mod direct din cules, care devenise cu

296

#### TRAI AN HERSENI

timpul o ramură specială a femeii. . . Culesul dezvoltat implică o oarecare îngrijire a plantelor producătoare de hrană care cresc în mod natural și o grijă pentru înmulțirea lor. De aceea este pe deplin justificată presupunerea că femeia a inventat agricultura, urmărind condițiile de creștere și de coacere a plantelor sălbatice”.<sup>376</sup> Ceea ce este foarte important pentru teza noastră: femeia nu numai că a descoperit agricultura, dar, „în forma ei cea mai primitivă agricultura cu săpăliga a fost o îndeletnicire exclusiv feminină, în timp ce bărbatul se ocupa de vînătoare”.<sup>377</sup> Deci situația economico-socială preponderentă a femeii a dăinuit încă mult timp după apariția grădinăritului și a agriculturii, fiind în mare măsură întărită.

Totuși, cu agricultura apar germeii unor noi forme de organizare. Cu cât aceasta capătă o dezvoltare mai mare, ea devine mai grea și cere participarea bărbatului. „Dar pentru ca agricultura să treacă la o formă superioară, era nevoie să se producă o nouă cucerire culturală a omului, de cea mai mare importanță, și anume înblinzirea și domesticirea animalelor”,<sup>378</sup> „Dar, pe măsură ce creșterea vitelor a luat o dezvoltare tot mai mare, pe măsură ce a apărut schimbul, al cărui obiect îl constituiau în bună parte vitele, bărbatul a căpătat un rol din ce în ce mai important, ginta matriarhală s-a transformat în gintă patriarhală”.<sup>319</sup> Agricultura cu tracțiune animală, domesticirea și creșterea vitelor mari, negoțul etc. au devenit ocupații bărbătești și prin ele, devenind izvoare principale de existență, bărbatul și în special tatăl devine figura centrală a vieții sociale și după ea, și a religiilor. Locul zeiței-mame îl ia din ce în ce mai lămurit zeul-tată, prima trecând pe planul al doilea: ca soție, ibovnică, fiică, dar niciodată complet înlăturată.<sup>380</sup>

Lucrurile nu se întâmplă însă niciodată atât de lin, decât pe hîrtie; în realitatea vie e vorba de luptă cumplită între forme vechi și forme noi de viață, cu tot cortegiul lor de practici, credințe și idealuri. Patriarhatul este un rezultat târziu al acestei lupte, nu un lucru impus dintr-odată. De aceea nici religiile care le corespund n-au trecut dintr-odată de la un principiu feminin, în special matern, la un principiu masculin, direct patern. Istoria religiilor ne arată, ca într-un câmp de experiență, toate formele de trecere, toate combinațiile posibile și toate sintezele care pot rezulta din aceste două concepții religioase de bază, ivite din vechile orînduiri genti-lice (matriarhat și patriarhat). Urme ale acestor frământări istorico-religioase se găsesc și în materialul nostru, dar acum interpretarea lor este mult mai ușoară.

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZA

207

Uneori zeitatea feminină are un frate, ca sora soarelui, care, după felul în care ni s-a păstrat în colinde, a trebuit să fie cîndva o figură centrală, adică soarele să fi fost fratele ei, nu ea sora lui. Ea nu este Artemis sau Diana, o vînătoare cu reputație bine stabilită, ci o fată sau femeie așezată, o gospodină cu îndeletniciri feminine precise, care aude sau vede un vînat prețios și, în loc să plece să-l vîneze, roagă pe fratele ei „să-1 săgete” și să i-1 aducă. Fratele ascultă totdeauna și încearcă să îi îndeplinească dorința. Colindele păstrează nu numai urmele vechilor diviziuni ale muncii între sexe, dar și un raport social de tip matriarhal, în care fratele stă în ajutorul sorei, șefă a gînteii, în chestiunile vînătorești, în expediții războinice etc.<sup>381</sup> Dealtfel, majoritatea cercetărilor din zilele noastre contestă existența unui matriarhat propriu-zis, echivalent al patriarhatului, și susțin că este vorba mai mult de o putere socială și politică a fratelui matern, decât o putere a femeii-mame; de aceea ei folosesc de preferință în locul termenului de gintă matriarhală pe cel de gintă matriliniară. (Vezi mai ales Emil Condurachi, Vladi-mir Dumitrescu, Mircea D. Matei, *Charte arheologice de Roumanie*, Editions Meridiane, Bucarest, 1972). Noi sîntem de aceeași părere, încît nu folosim termenul de matriarhat sau pe cel de matriarhal decât în sensul acesta mai restrîns, de matriliniar.

De cele mai multe ori, maica apare, cum am văzut, cu un fiu, fiuț sau prunc. În fazele incipiente, el este fiul mamei, adică e definit prin mamă, ca al acesteia (cum spunem pînă azi despre un copil, nu cine e, ci al cui e — pentru că părinții sînt mai importanți decât el și îi definesc statutul social). Apare apoi fiul singur; el este tot fiu, dar mama nu mai e nicăieri, ea trece în umbră, este numai o mamă ipotetică, presupusă, nu prezentă. Și acest pas există în colindele reproduse. Fiul capătă importanță, devine cineva, el nu mai e „fiul sau băiatul mamei”, ci, dimpotrivă, mama devine, trecînd pe plan secund, a lui, „mama băiatului”, „Maica Domnului”, maica lui Dumnezeu.<sup>382</sup> Și acest caz apare clar în colinde. Se ivește în sfîrșit tatăl, însoțit de maică, apoi fără ea, dar împreună cu fiul. Dispare uneori nu numai maica, dar și fiul, care trec în culise, pentru ca tatăl să apară în toată splendoarea lui masculină, fără să fie umbrat de nimeni și de nimic. Firește, ca să se ajungă aici, au lucrat și alte veacuri decât cele matriarhale și patriarhale, în special feudalismul, cu exemplele lui de dominație masculină, de cavalierism și absolutism.

Pentru Țara Oltului este deosebit de caracteristică apariția constantă a unui Dumnezeu tînăr, a unui zeu june ca și feciorii din

#### TRAIAN HERSENI

ceată, care îl cîntă, îl invocă, îl duc cu ei și-1 pun în fruntea lor. Așa cum a fost vorba precis de o mamă tînără, uneori de o fată de măritat, în perioada matriarhală — nu de „maica bătrînă” din Miorița sau colindele din alte părți<sup>383</sup> — și aici, în faza patriarhală, este vorba de un Dumnezeu tînăr, neînsurat, dar exact de vîrsta înșurătoarei, iarăși ca feciorii din ceată sau ca vîtavul lor. Și, la fel cum zeița-mireasă și zeița-mamă au fost echivalente, după vechea confuzie a lucrurilor, cu tot ce e feminin și tîneresc în natură, de la floare pînă la bouriță, ciută și capră, zeul-june a fost echivalent cu șoimul, calul, dar mai ales cu bradul, bourul și cerbul. Faptele acestea arată în mod neîndoiește același lucru: în zona aceasta carpatică, zeul-june era tot o divinitate a muntelui, născută direct, nu numai simbolic, ci și istoric, din vechea zeiță-mamă; el era fiul mamei pădurii, adică pădurea însăși, codrul, cu tot ce era



masculin în el: la început dendromorf, apoi zoomorf și, în fine, antropomorf.

Faptul că legătura care ne preocupă apare nu numai ca foarte vizibilă, dar prezintă toate formele de trecere de la o religie tipic matriarhală la o religie tipic patriarhală, înseamnă, fără îndoială, că întreg procesul acesta s-a desfășurat pe loc, din cele mai vechi timpuri, aici, în Carpați, în cadrul unei populații constante, care n-a pierdut niciodată, printr-un hiatus ireparabil, legătura cu generațiile anterioare. Dealtfel aceasta este concluzia istoricilor mai de seamă cu privire la întreg poporul român.<sup>384</sup>

Acesta este numai un aspect al lucrurilor, cu toate că el este cel mai important — dacă, bineînțeles, ne limităm strict, așa cum procedăm, la materialul menționat, material de juni, atestat pe o suprafață mare a țării noastre — dar trebuie să ținem seama de faptul că el s-a amestecat mereu cu alte aspecte, care i-au schimbat uneori înțelesul original, fără să-1 înlăture complet. Influența altor religii s-a exercitat asupra acestui cult arhaic, încât nu putem încheia reconstituirea acestor două „divinități” fără a examina și fețele lor adăugate, eventual chiar fețe mai vechi sau concomitente.

Ne-am întrebat dacă nu se găsesc cumva urme de totemism. Este foarte greu de dat un răspuns. În materialul nostru nu apare credința specifică totemismului, că omul se trage dintr-un vegetal sau animal sacru, de unde să derive apoi anumite interdicții (tabu-uri), embleme, terminologii etc. Aceasta nu înseamnă că la originea mai îndepărtată a acestor credințe nu se pot găsi și elemente magico-religioase totemice sau chiar un totemism pur. În

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

299

orice caz, nu putem face nici o afirmație plauzibilă cu privire la această ipoteză.<sup>385</sup>

Ni se pare mult mai interesantă problema unor rămășițe de cult lunar și solar care se întîlnesc într-o măsură oarecare și în materialul nostru. Probabil că aceasta este interpretarea cea mai corespunzătoare care se poate da colindei cu leagănul unei fete în coarnele unui bohor (bour), dacă nu cumva se leagă de mitul paralel al Europei răpite de Zeus, transformat de circumstanță în taur.<sup>386</sup> Dacă ne ghidăm după Leo Frobenius, care a studiat în mod special problema, taurul, datorită coarnelor sale, a fost un vechi simbol lunar, împrumutînd acestui astru caracterele lui regeneratoare. Din combinația aceasta au apărut imaginile, la început lunare, mai târziu solare, din unele reprezentări figurative, ale unui taur cu un simbol astral (un cerc sau o sferă) între coarne. Acest simbol s-a antropomorfizat și luna apare în chip de femeie, iar soarele în chip de bărbat (mai precis, după cum le era sexul în limba popoarelor respective), exact cum se spune în colindele noastre, așezați ca într-un leagăn, între coarnele taurului sau ale unei vaci (tot simbol lunar, din pricina coarnelor).<sup>387</sup> Luna plină, cum am văzut,<sup>388</sup> fiind de bun augur în unele întreprinderi omenești (ca să le meargă în plin), este ușor de înțeles legătura, mai târziu disociată, între incantațiile de măritiș și taurul cu luna plină (fata mare, de măritat) în coarne. Tema aceasta este foarte veche și prea răspîndită ca să ne gîndim la vreo creație strict locală, nici chiar la o creație făcută din nou, în împrejurări asemănătoare. Nu este exclus ca motivul acesta să fi fost adus dinspre părțile dobrogene, deci din regiunea apropiată de mare (ca și celelalte colinde cu marea), zonă de influențe largi euro-asiatico-africane, de către ciobani, cu ocazia transhumantelor anuale (pînă de curînd oile din părțile Făgărașului, ca și cele din părțile Sibiului și ale Brașovului, iernau în bălțile Dunării și Dobrogea, ducîndu-se uneori pînă la Constantinopol).<sup>389</sup> Acestea sînt însă simple presupuneri.

Se poate spune același lucru despre colinda cosmogonică cu tema cerului ridicat pe patru stîlpi de argint, despre care același Frobenius dă bogate detalii istorice.<sup>390</sup>

Nu este același lucru, după cum am văzut, cu rămășițele de cult solar. Acestea sînt sigure, dar nu se leagă de cultul lui Mithra, ci, după toate probabilitățile, de un vechi cult local, corelat cu apariția și dezvoltarea agriculturii, întîlnit pretutindeni în aria noastră de civilizație. Totuși este surprinzător cît de puține sînt urmele solare aparente. N-au existat niciodată în obiceiul acesta al junilor? Âu

300

#### TRAIAN HERSENI

existat dar nu s-au păstrat? Au fost asimilate mai ușor de creștinism? S-au dezvoltat mai puțin aici, fiind o zonă perimontană? Se leagă — ceea ce este sigur — de alte obiceiuri, străine de al cetelor de feciori? Nu descifrăm noi cu destulă precizie înțelesurile solare? Toate sînt posibile. În orice caz, caii care apar atît de des în colindele de băieți nu sînt în genere cai solari, ci cai de voinici, iar cînd au un caracter magico-religios, sînt mai devreme demoni ai vegetației. Ei nu fac decît să întărească, uneori printr-un aspect agrar, vechile culte silvo-vîntătorești.

Se înțelege însă că transformările provocate de creștinism, de învățătura oficială a bisericii, au fost adînci și au dat' coloratura principală a obiceiului, așa cum s-a prezentat el pînă aproape de zilele noastre. Rămîne însă faptul de netăgăduit — constatat în forme specifice în mai toate țările civilizate din lume — că totuși urmele unor religii străvechi se păstrează destul de bine conturate, fără a fi fost „încreștinate”.

Este tot atât de incontestabil că amîndouă zeitățile de structură străveche, atât zeița-mamă, cât și zeul fiu, sînt tineri; prima între fată mare și mamă tînăra (în diferite variante), al doilea între copil de leagăn și june (extrem de rar în a treia ipostază: spre cărunțe). Cărui fapt i se datorește această trăsătură atât de precisă? Ca să obținem un răspuns satisfăcător trebuie să ne întoarcem la aceeași cultură arhaică din care bănuim că această religie s-a născut, stră-bătînd două etape: matriarhatul și patriarhatul.

După V. K. Nikolski, încă din cele mai vechi timpuri: „a putut să mijiască ... un început de diviziune a muncii după vîrste, adică împărțirea muncii între membrii tineri ai societății și între bătrîni, ca oameni mai îndemînateci, cu mai multă experiență și pricepere”.<sup>391</sup> „De urmărirea și vînarea animalelor mari, de săparea gropilor de prins vînatul, ca și urmărirea vînatului mai mic, se ocupau în special bărbații. Prelucrarea pietrei prin retușare, pentru a obține margini ascuțite, gonirea animalelor mari, ca mamutul, cunoașterea obiceiurilor și a șiretlicurilor diferitelor animale, pentru a le putea prinde, toate acestea erau, desigur, legate de întărirea rolului și valorii celor mai în vîrstă. Membrii mai în vîrstă ai societății aveau experiența acumulată din generație în generație, pe care o transmiteau urmașilor.”<sup>392</sup> Apare deci o diviziune a societății, pe lîngă cele două clase de sex, în clase de vîrstă, în funcție directă de diviziunea muncii sociale în cadrul orînduirii comunei primitive.

## UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

301

Clasele de vîrstă sînt destul de bine studiate în zilele noastre, ca să mai poată fi negate. S-a stabilit ca un fapt sigur că aceste clase sau diviziuni pe vîrste au existat peste tot, de la o anumită fază de dezvoltare înapoi, pînă în zilele noastre. S-au conturat în societățile primitive și arhaice în special două diviziuni (pe lîngă multe alte subdiviziuni) pe temeiul vîrstei: a copilăriei și a maturității. Pînă la o anumită vîrstă, tineretul nu poate participa, din pricini biologice, la viața socială completă: el trebuie mai întîi să crească și să-și facă educația necesară în acest scop. Aceasta se face la început de mamă, dar peste tot apar obiceiuri după care categoriile mai înaintate de vîrstă, deci bărbații cu experiență, preiau educația tineretului masculin.

M. O. Kosven rezumă astfel problema: „Cele mai înapoiate triburi au cunoscut și ceea ce se poate numi «școală». Aceasta este așa-numita inițiere (în latinește *initiatio* = inițiere, mai curînd «instruire»)”- Odată ajunși la pubertate și adesea timp de cîtiva ani, „băieții și fetele parcurg un întreg ciclu de instrucție și încercări care constă în diferite procedee și ceremonii avînd drept scop, pe de o parte, să transmită oamenilor tineri toate cunoștințele necesare odată cu trecerea în rîndurile membrilor adulți ai tribului, iar pe de altă parte, să le încerce deprinderea de muncă, priceperea de a înfrunta pericolele și altele. O serie de măsuri sînt destinate să-i călească pe cei supuși încercării și să-i învețe să suporte bărbă-tește nu numai insuccesele, ci și suferințele . . . Sînt supuși inițierii atât băieții, cât și fetele, dar mai cu seamă băieții. Jucînd un rol apreciabil la triburile mai înapoiate, inițierea este înlocuită în fazele de dezvoltare a societății, prin alte forme de educație colectivă: uniunile de tineri, așa numitele case ale bărbaților sau «cluburile de celibatari» și altele.”<sup>393</sup>

Toate materialele înregistrate de noi converg spre concluzia că cetele de jeciori sînt rămășița unor străvechi rituri de inițiere masculină și a unor „cluburi de celibatari”. Fenomenul a fost constatat și studiat la foarte multe popoare europene contemporane, pentru a ne mai îngădui vreo îndoială.<sup>394</sup> El are, dealtfel, o răspîndire universală, fiind mijlocul prin care, în anumite faze ale dezvoltării istorice, clasele adulților instruiesc, înainte de a le primi în rîndul lor, noile generații.

În societățile mai înaintate, în special în democrația militară, bazată pe războiul de pradă (treaptă prin care au trecut și triburile dacice, unite temporar sau permanent în regate), clasa de vîrstă a junilor, deveniți războinici, capătă un sens nou și mult mai im-

302

## TRAIAN HERSENI

portant. Conducătorul expedițiilor militare este șeful deplin, dar „odată cu dezvoltarea războiului, apare un conducător special”. Iată cum prezintă M. O. Kosven situația acestuia: „Adesea, în timpul acțiunilor militare, el dobîndește întreaga autoritate, atât militară, cât și civilă. În jurul șefului militar se grupează tineretul războinic, formînd ceata, care în cursul timpurilor se diferențiază ca o grupă socială separată, căpătînd anumite privilegii și purtînd semne distinctivă . . . Paralel cu aceasta, un anumit rol social îl joacă toți. bărbații adulți în stare să lupte, care fac parte din gîntă și din trib. Exemple clasice de democrație militară reprezintă societatea greacă din epoca homerică, așa-numita perioadă a regilor din istoria Romei antice, societatea sciților, a celților, a vechilor germani, a normanzilor” — și, așa cum a dovedit istoriografia românească, a daco-geților.<sup>395</sup>

Cercetări speciale întreprinse în această privință, mai ales pe teren grecesc antic, preferat din cauza bogăției izvoarelor, au dovedit cu prisosință legătura acestui tineret războinic cu riturile mai vechi de inițiere, cu cluburile mai recente de celibatari și cu un cult special al zeilor tineri, ei însuși juni războinici.<sup>396</sup> Avem dreptul să susținem, pentru cetele de feciori din Țara Oltului și cele asemănătoare

lor din întreaga țară, ca punct de origine democrația militară, presupunând, firește, că aceasta a fost continuată încă multă vreme, sub forme mai simple, în perioada migrației popoarelor? Teoretic da. E destul să ne gândim la comparația precisă la care ne-am referit mai sus, făcută de V. Pârvan în Getica, între civilizația dacică și cea homerică, pentru a le considera într-o treaptă de dezvoltare asemănătoare,<sup>397</sup> și la faptul că, după părăsirea Daciei de către romani, nevoile de apărare locală au dăinuit multă vreme. Organizațiile militare de tot felul, ca și îndeletnicirile vânătoarești<sup>L</sup> prelungite mereu cu date certe în ce privește, de pildă, regiunea cercetată de noi, Țara Făgărașului, pînă în zilele noastre, au favorizat, fără nici o îndoială, păstrarea și chiar dezvoltarea acestor obiceiuri.<sup>398</sup> Analiza strictă a faptelor concrete nu ne îngăduie însă trecerea de la simple ipoteze la afirmații neîndoielnice. Totuși considerăm că ipoteza formulată privind originea sau numai natura cetelor de feciori, ca fiind legate de rituri de inițiere a tineretului și de cluburile de juni, are un foarte mare grad de temeinicie.

În domeniul acesta, al reconstituirilor etnografice, nu este nimic sigur; dar în știință contează și treptele de probabilitate, care, cînd sînt foarte mari, au valoare funcțională de adevăr. Dacă socotim că riturile de inițiere și casele junilor (casele de celibatari) nu au

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

303

rămas nicăieri la formele lor inițiale, impuse de orînduirile sociale respective, ci au evoluat și s-au adaptat la noile împrejurări sociale, prelungindu-și astfel existența pînă în zilele noastre în atîtea din țările civilizate actuale, nu numai la sat, dar și la oraș,<sup>399</sup> atunci siguranța crește la maximum posibil. Cetele de feciori au fost, pînă de curînd, organizații de inițiere a junilor și fetelor în joc, obiceiuri, cîntece, reguli de viață, o școală de datini și bunăcuviință țărănească. Ele mai erau încă în 1938, „cluburi de celibatari” (case de juni), adică organizații de oameni neînsurați, cu o gazdă comună, activitate colectivă, gospodărie devălmașă de venituri și consum. De ce am crede că au fost cîndva mai puțin? În privința aceasta, obiceiul cetelor de feciori era viu, prezent, cuprinzînd istoria și rezumînd-o nu ipotetic, ci real, în forme prelungite evident din vremuri mai îndepărtate. Cît de departe putem merge cu aceste considerații, nu știm. Dacă ne orientăm după metodologia etnografiei marxiste, sîntem îndreptățiți să mergem, folosind metoda materialismului istoric, din treaptă în treaptă, cît ne îngăduie materialul, pentru că nu e vorba aici numai de istoria particulară a fiecărui popor în parte, ci de dezvoltarea omenirii în general, de la sălbăcie la civilizație. Pe această linie, se poate afirma că nu există societate omenească, oricît ar fi ea de evoluată, care să nu păstreze nici o urmă din modurile mai vechi de viață, exceptînd, bineînțeles, cele cu totul nestructurate, care nu au avut ce transmite. Deci cetele de feciori pe care le studiem au caracterul unor organizații de inițiere, mai exact de instruire a junilor, de educare a lor în vederea executării obligațiilor sociale care le revin în cadrul vieții sătești. Ca atare, firește, ele nu sînt vechi. Abia datinile le dădeau o trăsătură arhaică, pentru că ceata din sine, fiind mereu nouă, prezintă neîncetat trăsături noi, de oameni vii, crescuți și pătrunși de cultura vremii lor. Datinile păstrau însă, cel puțin în parte, unele trăsături străvechi. Între ele am găsit urme despre două divinități tinere care n-aveau nimic comun cu creștinismul, o organizație socială de tip arhaic, organizarea însăși a cetei în scopuri magico-religioase și o seamă de invocații, incantații și practici menite să asigure oamenilor belșugul, sănătatea și viața lungă, dar mai ales creșterea copiilor și nunta celor tineri (feciori și fete).

Cetele de inițiere au avut, cel puțin în perioada lor de înflorire, ceea ce nu mai e de mult la noi, trei faze caracteristice: plecarea din comunitate, desprinderea de familie, femeii și copii; o perioadă mai lungă sau mai scurtă de școală, de instrucție, răstimp

304

TRAIAN HERSENI

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

în care învățăceii deprindeau ceea ce era necesar pentru trecerea în rîndul adulților, fiind supuși unor încercări menite să-i călească și introduși în anumite secrete ale vîrstelor adulte; și reîntoarcerea în comunitate, cu luarea în primire sau încadrarea în noua situație dobîndită, de inițiați.<sup>400</sup> Am arătat mai înainte că, în ipoteza pe care o formulăm, ceata de feciori se încadrează, prin simplă analogie, între ceremoniile de întoarcere. Feciorii stăteau împreună la gazdă, aveau contact însă cu sătenii, cu femeile și cu fetele, umblau din casă în casă, luau masa împreună cu părinții și fruntașii satului (ca și cum ar fi venit de undeva) și mai ales: aduceau cu ei pe Dumnezeu, un Dumnezeu tînăr ca și ei, un june zeificat. După spargerea cetei, începea îndată „dulcele Crăciunului”<sup>4</sup>, perioadă de maximă intensitate, de încheiere a căsătoriilor, în care cel puțin feciorii mari, adică scăpați de armată, căutau să se însoare și deci să intre în altă categorie de vîrstă. Interpretarea vine aproape de la sine: ceata, cu petrecerile ei, era un fel de rămas bun de la junețe (celibat) și o practică magico-religioasă pentru a asigura succesul căsătoriei.

În aceeași ipoteză de lucru, trebuie să fi existat undeva și capătul celălalt al fenomenului, anume

ceremonia de plecare și perioada de inițiere. Aceasta nouă ni se pare a fi găsit-o în cetele de călușari care, la o analiză mai apropiată, în special a materiarului păstrat de la Cantemir și Sulzer, au precis un asemenea caracter.<sup>401</sup> Numai așa ne putem explica legătura strînsă care dăinuia, pînă de curînd, în Țara Oltului, între cetele de juni și cetele de călușari. În toate riturile de inițiere, învățăceii se deghizau la început în femei, animale, păsări, spirite, plecau departe de sat, duceau o viață aspră, plină de încercări, sub conducerea celor inițiați, dar și în legătură cu spiritele și zeitățile binevoitoare sau răuvoitoare, care îi ocroteau sau îi puneau în primejdie. Călușarii au toate aceste trăsături. Evident nu fixăm decît o ipoteză de lucru, care însă ni se pare mult mai plauzibilă decît cele emise pînă acum. v În sfîrșit, să nu scăpăm din sinteza noastră provizorie elementul bahic, care amintește atît de precis de un cult al butoiului și al beției, care, istoric, în părțile noastre de lume, se leagă de numele lui Diiysos tracicul. Jocul în butoi pe vremea lui Sulzer, jocul pe butoi din vremurile mai noi și purtatul pe butoi al vătavului sau coșmarului, alături de numirile tradiționale de ologhină, bere, bute, toană etc, cum am mai amintit, sînt semne precise că nu e vorba numai de o beție de circumstanță, ci, probabil, de rămășițe ale unor credințe și practici de natură magico-religioasă legate\* de

303

băuturile fermentate, adică de beția rituală. Nu excludem însă ca acest „cult” să se fi născut independent de influența dionisiacă, în condițiuni asemănătoare, unele mai vechi, deci anterioare viticulturii, dacă n-am fi noi înșine pe pămînt tracic și deci n-ar fi mai simplu să admitem o legătură directă, și numai prin intermediul acesta, să ne gîndim la epoci mai îndepărtate. Totuși păstrăm rezerve pînă la o documentare mai amplă, pe care o credem posibilă prin adîncirea unora din cercetările de teren sau chiar numai prin examinarea mai atentă a materialelor strînse pînă în prezent, toate menite să lămurească cel puțin unele din problemele ridicate de noi.

Nu putem încerca o sinteză fără a ține seama de materialele similare privitoare la naționalitățile conviețuitoare, cum sînt pentru Transilvania mai ales maghiarii și sașii. Despre vreo influență mai însemnată a acestora asupra sărbătorilor noastre de iarnă nu s-a pronunțat nici unul dintre cercetătorii de pînă acum, fie români, fie unguri sau sași.<sup>402</sup> Cercetările noastre au dus la același rezultat. Cu slavii, în special cu cei din sud, problema se pune, cum am arătat, cu totul diferit, dar bineînțeles numai de la o epocă istorică încoace.<sup>403</sup> În cazul de față însă, fiind vorba de rămășițe culturale mult anterioare apariției și răspîndirii creștinismului, atestate sub cele mai variate forme în epoci mult mai vechi decît ale contactului românilor cu slavii, pe un teren străvechi tracic, asemănările eventuale nu pot fi explicate decît pe baza originii comune indo-euro-pene, pe baza substratului tracic comun sau pe baza unor condiții sociale și trepte de dezvoltare similare. Ca atare însă, problema depășește obiectivele lucrării de față. Pe noi aici ne interesează exclusiv reconstituirea unor forme străvechi de cultură poporană autohtonă, pe temeiul unor materiale etnografice și folclorice care s-au păstrat, datorită unor împrejurări favorabile, pînă aproape de zilele noastre.

Ajunși la această etapă a analizelor — desigur cea mai importantă — sînt necesare însă unele precizări. Cercetările noastre de teren, care se referă mai ales la o zonă carpatică în care oamenii se ocupă deopotrivă de agricultură și creșterea animalelor, ne-au dus la reconstituirea unui cult al pădurii de brad și al unei mame străvechi a acestei păduri, care nu poate fi decît al muntelui-mamă, adică al mamei codrului. Aceeași populație însă a avut în chip cert, cum o dovedesc propriile noastre cercetări, ca și ale altora, în același timp un cult al grînelor și al unei mame tot de tip arhaic, care nu poate fi decît al pămîntului-

20

Forma străvechi de cultură poporană romanească

306

TRAIAN HERSENÎ

mumă, acea Terra Mater aflată peste tot în zona noastră de civilizație (euro-afro-asiatică).

Dacă ne mărginim acum la tema cercetată, constatăm iarăși, cum am arătat, coexistența la una și aceeași populație a două variante de cult — corelate însă în jurul unor idei directe, menite să adune laolaltă tocmai acele elemente de cult care pot sluji mai bine magiei fertilității și îndeosebi a fecundității — în rîndul cărora predominante sînt acele elemente care reflectă modul de viață al creatorilor și păstrătorilor complexului socio-religios de care ne ocupăm. Toate cultele străvechi din fazele politeiste, inclusiv riturile legate de ele, variază în funcție de comunitățile omenești care le-au creat sau le-au desfășurat. Cum arată Franz Boas, ele reflectă pînă în cele mai mici detalii cultura sau civilizația din care fac parte. „Ființele mitice (mitologice) ale eschimoșilor sînt eschimoase; cele ale australienilor sînt australiene. Căpetenile polinezienilor își au corespondențele în divinitățile lor; zeii dahomeanilor sînt dahome-eni, iar zeii Olimpului duc viața regilor eleni.”<sup>404</sup>

Cultul matern este foarte vechi și foarte răspîndit, dar „muma” respectivă variază în formele ei particulare după populația care îi desfășoară. La fel și alte forme cultice. Astfel contrastul dintre lumină

și întuneric, dintre cerul luminos și regiunile subterane întunecate, dintre forțele binefăcătoare și dăunătoare — atât de precis conturate la agricultori — ca și caracterul cosmologic al credințelor, a fost mult mai puțin dezvoltat la vânători și păstori. La aceștia din urmă accentul cade pe oameni, animale și natură. Concepția contrastului dintre bine și rău ia forma foarte particulară a contrastului dintre fecunditate și sterilitate, dintre sănătate și boală, dintre tinerețe și bătrânețe, dintre vigoare și neputință, dintre verde și uscat, dintre viață și moarte, trăsături comune oamenilor, dobitoacelor și vegetației. Aici accentul cade puternic, dominant, hotărâtor, pe vitalitate. Spre deosebire de variantele agrare de cult din țara noastră, construite pe ideea de fertilitate (de producție cât mai mare), cele pastorale, chiar și în formele lor mai complexe — cum este și cea reconstituită de noi pe temeiul „cetelor de feciori” — s-au construit pe ideea de vitalitate, condiție primordială a fecundității și deci a „rentabilității”. Cauzele economice ale deosebirii sînt clare și precise.

- / Pentru cultivatorul de plante nu are importanță nici vîrsta, nici durata acestora — trecătoare în chip util prin însuși rostul lor — ci fertilitatea, productivitatea. De aceea agricultorul are tendința firească să demonizeze sau să zeifice toate forțele care asigură

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

307

productivitatea ogorului, în primul rînd soarele, ploaia, lumina, adică elementele cerești. De aici deplasarea centrului de greutate spre forțele naturii, spre cosmologie. Poate tot de aici, din aparențele de naștere, creștere, maturitate și moarte — toate utile și necesare — apoi de renaștere sau înviere a recoltelor, apar și ideile, atât de puternice, despre moarte ca mijloc de a asigura viața și deci cultul foarte dezvoltat al morților<sup>405</sup>, ca și un cult din ce în ce mai complex al pămîntului-mamă. / Pentru crescătorul de animale, dimpotrivă, vîrsta (cea tînără!) și durata (cît mai lungă!) ale acestora devin foarte importante, pentru că numai pe această cale se asigură rentabilitatea turmelor (vite născătoare și aplecătoare, vite sănătoase și cu viață lungă). De aceea păstorul are tendința cît se poate de firească — după cum am văzut chiar în lucrarea de față — să demonizeze sau să zeifice, pe urmele vînașilor arhaici, toate forțele care asigură rentabilitatea turmelor, în primul rînd principiile înseși ale nașterii, creșterii și vigoarei turmelor: principiul maternității veșnic fecunde, și mai tîrziu, principiul paternității regeneratoare. De aici deplasarea centrului de greutate, ca și la vînașii, spre forțele vieții, spre vitalitate și biologie. De aici, din practica pastorală, nașterea și creșterea sînt dorite și divinizate, fiind folosite, pe cînd îmbătrînirea (coacerea) și moartea (disparația fără urme) sînt considerate ca dăunătoare. Idealul religios al crescătorilor de animale este îndreptat spre naștere și tinerețe, niciodată spre moarte și înviere. Bradul veșnic verde, adică tînăr, este un simbol inevitabil, ca și iedera. / Cultele agrare<sup>406</sup>, construite pe tiparul grînelor<sup>401</sup>, pun' accentul pe pămîntul roditor și pe cosmologie, dar și pe naștere și creștere, la fel cu cele pastorale; însă, spre deosebire de acestea, ele continuă dramatic cu moartea (culesul, secerișul) și cu învierea (însămînțarea, încolțirea, noua recoltă). Cu alte cuvinte, moartea este pusă în slujba vieții. (De aici și o concepție mult mai complexă despre pămîntul-mamă, devenit, pe lîngă un principiu al nașterii, vechi cît omenirea, și un principiu al renașterii, posibil numai după apariția și dezvoltarea agriculturii). /

-£ Cultele vînașorești și mai tîrziu, dar în continuare, cele pastorale, construite pe tiparul turmelor, puneau accentul preponderent pe biologie, iar din cuprinsul acesteia numai pe naștere, creștere și fecundație, adică pe vitalitate: „tinerețe fără bătrînețe, viață fără de moarte”. Răul fundamental este bătrînețea și moartea, pentru că în acest sector economic ele sînt „nerentabile”. (Vita bătrînă nu mai este bună nici pentru reproducție, nici pentru mîncat, pe cînd

308

#### TRĂIAN HERSENÎ

grînele necoapte, deci neîmbătrînite, rămîn verzi, deci neproductive, pentru că nu pot fi nici consumate sub formă de pîine și nici întrebuințate ca sămînță pentru noi recolte).

Cele două tipare sau modele de cult s-au amestecat în decursul vremurilor, după cum s-au amestecat și ocupațiile oamenilor și oamenii înșiși, încît nu mai apar nicăieri în forme pure.

Aceasta este una din ideile fundamentale ale cărții de față,<sup>^</sup> formulată pe baza materialismului istoric: fiecare mod de a aștiga existența care nu depășește o anumită treaptă de dezvoltare (pînă la apariția mașinismului), formează un calapod sau tipar social după care se creează sau se împrumută întreaga cultură poporană, inclusiv religia.

Culesul din natură constituie un astfel de tipar, sărac și difuz. Vînașoarea de animale și pescuitul constituie tipare mai înalte de viață religioasă. Agricultură și păstoritul dau naștere la tiparele cele mai complexe, care modelează toate credințele și practicile religioase poporane, pînă și variantele lor creștine. Totuși, dacă ne limităm cercetarea la regiuni cu un caracter ocupațional mai constant sau cel puțin preponderent de-a lungul unor perioade mai întinse — cum este cazul regiunii pericarpatică a Țării Oltului, de esență arhaică culegătoare și vînașorească, apoi concomitent agrară și pastorală — și dacă ne concentrăm atenția asupra complexului socio-religios respectiv, atunci descoperim fără

greutate, pe lângă tiparele specifice fiecărei ocupații, un motiv străvechi, care le influențează pe toate celelalte. Acesta constituie ceea ce am putea numi un' prototip sau arhetip pentru toate elementele religioase sau de cult care se suprapun, se creează din nou sau se împrumută de la alte popoare. În zona cercetată de noi acest arhetip este reprezentat de cultul mamei, iar apoi al fiului acesteia, pe baza căruia s-au structurat toate acele elemente cultice menite să dea conținut și formă unui anumit rit: după părerea noastră, cel al inițierii tineretului. Ceea ce nu corespunde acestui arhetip este sau eliminat, sau transformat. Ceea ce corespunde acestui arhetip este sau creat și înnoit mereu, sau împrumutat și dezvoltat, după împrejurări. Așa se face că unele înrîuriri sînt posibile, altele sînt cu desăvîrșire excluse.

Prezentăm în continuare cîteva din concluziile cercetărilor noastre sub forma unor ipoteze de lucru menite să arunce oarecare lumină și asupra materialului cules de noi în Țara Oltului sau de către alții, în alte regiuni românești.

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

Ne pare rău că nu putem aborda, în cadrul unor simple interpretări de materiale etnografice regionale, problema aceasta în toată complexitatea ei, dar cercetarea însăși a trebuit să o facem. Am consultat și analizat tot ce s-a scris mai de seamă despre religia dacilor și în general a tracilor și chiar a frigienilor, înrudiți cu tracii, cu toate implicațiile istorice ale legăturii prin Balcani cu civilizația străveche greacă și cea egeeană, preelenică, civilizații mari, strălucitoare, care nu s-au putut desfășura fără largi influențe culturale (dovadă: elenismul). Dealtfel tracii înșiși au influențat în unele privințe (exemple clasice: Orfeu, Dionysos etc.) sudul' grec, iar, prin intermediul acestuia, lumea romană<sup>408</sup>, din care au făcut parte, de la un moment dat înapoi, și strămoșii autohtoni ai românilor. De astă dată ne găsim în fața unor bogate izvoare literare și arheologice, pe care specialiștii le studiază cu rezultate tot mai precise și mai concludente.<sup>409</sup>

Adresîndu-ne celei mai mari competențe în materie de daci, lui Vasile Pârvan, am avut la prima lectură a operei lui fundamentale, *Getica*, o ușoară dezamăgire în ceea ce privește religia: el idealizează excesiv acest capitol, încercînd să demonstreze un henoteism, dacă nu un monoteism dacic (cultul predominant, aproape unic, al lui Zalmoxis, sau după grafia cea mai uzitată, Zamolxis). Din fericire, Vasile Pârvan a fost un istoric prea mare și plin de geniu, ca să se oprească aici. Îndată după reconstituirea religiei culte, a marilor preoți, cu influențe totdeauna relative asupra poporului, religia lui Zamolxis — Vasile Pârvan adaugă: „Trebuie să amintesc faptul că deși izvoarele nu știu nimic despre o divinitate feminină la geți, inscripțiile din vremea romană privitoare la Diana, atît pe malul getic drept al Dunării (în special ca Diana Regina), cît și în Dacia (Diana Sancta, Potentissima ...), prezentînd anume caractere ciudate, de sincretism, cu Nemesis de o parte, cu Iuno Regina, de alta, mă fac să cred că Diana daco-romană e acea Artemis-Bendis tracică, despre care avem știre la Herodot. . . , că era adorată tocmai ca o divinitate de origine nordică, de femeile din Thracia și Paeonia... Și cum Diana-Luna-Hecate e divinitatea nopții și a incantațiilor și farmecelor... la acest capitol al vieții religioase getice ar intra firesc tot ce ni se povestește cu intenții comice și caricaturale încă de la Meandru ... cu privire la superstițiile femeilor gete... și jertfele lor numeroase ... însoțite de practice magice ...". Pentru a conchide: „Monumentele arheologice daco-scythe ne documentează prezența și în Dacia a marei divinități feminine adorate sub multe nume, dar reprezentînd același concept de «Mare Zeiță»  
310

#### TRAIAN HERSENÎ

a pămîntului roditor și hrănitor, existentă aici desigur chiar înainte de venirea iranienilor și identificarea ei cu Anaitis".<sup>410</sup>

Ca să împrumutăm logica însăși a lui Pârvan, cele reproduse sînt un argument „de cel mai mare preț pentru că autorul. . . le-a găsit împotriva voinței sale de a demonstra sistematic că dacii<sup>411</sup> — erau henoteiști. Această Mare Zeiță matriarhală, indiferent de caracterul ei primitiv, în orice caz maternal, nu a fost nicăieri și nici nu putea fi, pînă la o anumită epocă, din cauza matriarhatului, o zeitate secundară, ci muma prin excelență a zeilor înșiși și a tot ce există.

Mai departe, același Vasile Pârvan lărgeste, pe temeiul documentelor arheologice, sfera religiilor autohtone: „Influenței artistice-religioase a italo-celto-illyrilor din Alpii sud-estici se atribuie de obicei răspîndirea în întreaga Europă vestică, centrală și nordică, cu ultima epocă a bronzului și prima a fierului, a simboalelor solare. Se pare că la noi cultul soarelui întîlnea străvechi înrudiți și simpatii, căci documentele din bronzul IV privitoare la el sînt foarte numeroase".<sup>412</sup>

încetul cu încetul, Vasile Pârvan reconstituie el însuși un întreg Pantheon dacic: de natură politeistă foarte pronunțată.<sup>413</sup> „Religia . . . e uraniană, cu multe indicii speciale de cult solar, continuă totuși credințele chthoniene (Marea Zeiță) ale aborigenilor preindo-europeni." <sup>414</sup>

Despre problema noastră specială găsim la Pârvan această precizare care ne scutește de orice argumentare în plus. Referindu-se la marea, străvechea divinitate feminină mediteraneană, preindo-europeană, a producțiunii, a rodirii, a vieții, a mîntuirii chiar, prin Împărtășirea cu băutura sacră pe care

ea „veșnic o ține în cupa adâncă purtată hieratic cu ambele mâini înaintea pieptului. . ." — Vasile Pârvan scrie: „Iar această străveche divinitate feminină domnise și în tot neoliticul și eneoliticul Daciei, și urme ale cultului ei trăiau încă pretutindeni în ținutul tracic, căci ea era Diana Regina. Pretutindeni în așezările premetalice găsim nenumăratele ei imagini; ea continuă a trăi și în vremea bronzului — și nu a murit nici pînă azi, ci numai a devenit Maica Domnului" \*15

Cercetările noastre etnografice și folclorice confirmă întru totul această intuiție genială a lui Vasile Pârvan, numai că — dacă ne e permis să emitem cîteva ipoteze — ar trebui să zicem:

— Originar, în mîinile mamei nu era cupa cu „băutura sacră", purtată înaintea pieptului, ci pieptul însuși („două mere, două pere, două țîțe dalbe-a mele" din colindele noastre), așa cum abundă ve-

UN ÎNCEPUT DE SINTEZA

311

chile reprezentări figurative, pînă la forme monstruoase de zeițe-mame cu o mulțime de sîni („aplecătoare universale").416

— Cupa cu băutura sacră („pahar galbin" în mîinile Doamnei sfinte Mării) nu a fost desigur niciodată cu apă, ci, la început de tot, probabil cu lapte, ca și sînul matern, apoi treptat, pierzînd înțelesul primar, laptele a fost îndulcit cu miere, preparat într-un anumit fel, sigur însă cu băuturile fermentate: „berea" de orz, de miere, de fructe, de struguri (adică diferitele băuturi alcoolice, inventate de oameni după timpuri și locuri, devenite, în cadrul anumitor credințe religioase, băuturi ale nemuririi, pe modelul străvechi al laptelui din sînul zeiței-mame, băutura divină prin excelență sau din sînul mamei pur și simplu, băutura dătătoare de viață).417

— Cupa aceasta cu „laptele sacru" și diferitele substitute ale acestuia a trecut apoi la „fiu" și la „tată" — cum se vede și din colindele noastre — ceea ce a însemnat și înlocuirea definitivă, revoluționară, a laptelui feminin cu produsele alcoolice masculine, în frunte cu vinul lui Dionysos. Această revoluție s-a petrecut în orice caz, fiind bine documentată istoric, pe tărîm tracic, și ea a lăsat, probabil, urme numeroase chiar în obiceiul junilor din Țara Oltului și atîtea alte regiuni locuite de români. Dionysos nu este inițial, după impresia noastră, decît fiul mamei divine străvechi, care îi dă în primire cupa imortalității. Aceasta, fiind un simbol al sinilor, era cu lapte, cel mult amestecat cu miere. Revoluția lui Dionysos, tot un zeu cu cupă — ceea ce a trebuit să stîrnească o reacție puternică din partea vechilor culte — a constat mai ales în înlocuirea laptelui matern, cu vinul tinereții eterne în conținutul cupei. Furtuna s-a petrecut într-un pahar, dar paharul nu era cu apă, ci cu două principii ale vieții eterne: laptele și vinul, corespunzînd mai departe la două principii eterne, cel feminin și cel masculin — și la două organizații sociale: matriarhatul și patriarhatul.

— Există mărturii precise că Dionysos tracicul, la origine — deci înainte de a deveni un zeu agrar sau viticol — a fost un simplu zeu al vegetației, zeu cuminte, adevărat „fiu al mamei", al cărui cult nu cuprîndea vinul, nici alte băuturi spirtoase, ci băutura originară, primită de la mamă: laptele îndulcit cu miere.418 Numai după ce pruncul a crescut mare sau a fost abandonat din diferite motive de maică-sa și lăsat de capul lui, a „îndrăznit" să înlocuiască laptele cu vinul și deci să devină un zeu independent, vechea zeităte feminină rămînînd ea, de astă dată, mama acestui june năstrușnic, cu o carieră de-a dreptul uluitoare.

312

TRAI AN HERSENr

— Pe tărîm dacic s-a petrecut cîndva un eveniment extraordinar: un mare preot (Deceneu) a cerut și a reușit să se stîrpească vița de vie în numele unui zeu precis: Zalmoxis sau Zamolxis (preferăm ultima numire = zeu al pămîntului).419 Acest mare preot „care convinsese pe daci să distrugă viile și să trăiască fără vin" era „după greci, un fel de nou Zalmoxis", adică, în fond, un restaurator al religiei străvechi, zeificat din acest motiv și el.420 Religia lui Zamolxis este o religie a nemuririi sufletului.

„Omul nu poate ajunge la nemurire decît curățindu-se de orice fel de patimă; carnea, vinul, femeile sînt o mîndrie a sufletului. Mai ales vinul aduce ticăloșirea omului: în numele divinității, marele preot al națiunii cere distrugerea viței de vie în întregul regat".421 De aici Vasile Pârvan trage concluzia:

„Nimic deci din nebunia dionisiacă thracophrigiană nu e admis ori tolerat la geți."422

— Dar Zamolxis asigura nemurirea tot printr-un „banchet ritual", propovăduind că „nici el, nici comensii și nici descendenții lor nu vor muri" (Herodot), indicînd și „o restricție în ce privește dobîndirea vieții veșnice, de care vor avea parte numai un grup restrîns de norocoși inițiați.. ."423 Oricum vom interpreta relatările lui Herodot, pe care le-am reexaminat și noi cu toată atenția cuvenită, un lucru ni se pare cert, că și Zamolxis asigura nemurirea tot prin băutura — era deci și el un zeu al cupei — dar după toate probabilitățile, băutura aceasta nu era vinul, altfel Deceneu n-ar fi îndrăznit să condamne vița de vie.

— Dacă interpretările noastre sînt exacte — ceea ce reclamă o argumentare mai vastă, care nu ne lipsește — între Zamolxis și Dionysos diferențele dispar pînă a se contopi în aceeași ființă originară, deci mai veche decît amîndoi: jiul zeiței-mame, care, după cum am arătat, la început a fost singură sau

mai exact împreună cu alte zeități, dar toate feminine. Această idee străveche de pe pământul sud-est-european și mediteranean în genere<sup>424</sup> s-a dezvoltat însă deosebit la traci și la geto-daci. Primii au fost influențați puternic de marile civilizații ale sudului, pe când ceștialalți, mai ales cei din Carpați, se găseau la marginea nordică a lumii civilizate. Deci cel puțin la daci, care „stăteau aninați de munți” (Daci montibus inhaerent, după expresia lui Florus) Zamolxis a rămas un fel de „fiu al mamei cel cuminte”, pentru că așa îi impuneau condițiile specifice de viață locală (în Țara Oltului nici până astăzi nu se cultivă vița de vie, pentru că strugurii nu se coc). El asigură și mai departe, ca și maica lui, nemurirea cu lapte și cu miere sau altă băutură nealcoolică, alături de alte produse ale turmelor și pământ-

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

313

tului. Căzut pe mîna unei preoțimi autohtone, care se ridicase prin instrucție și meditație deasupra maselor, cultul lui Zamolxis, devenind tot mai masculin, a rămas fidel originii sale feminine, ceea ce se vede și din refuzul cărnii și al femeii care, în noua mentalitate filială, apărea ca un mijloc de a evita profanarea mamei, fenomen bine pus în lumină la nivelul vieții de toate zilele de către psihanaliză.<sup>425</sup> Același zeu tracic, dezvoltîndu-se într-o regiune mai avansată din punct de vedere istoric, a devenit un fiu neascultător față de mamă și deci față de tradiții încît, conformîndu-se de fapt ca și celălalt, adică alter ego al său, condițiilor specifice de viață, a înlocuit laptele și mierea din cupa sacră a nemuririi cu produsul suprem al viticulturilor, al cărui zeu a devenit, cu vinul. Deci nu doi frați, ci același zeu originar, cu două cariere diferite. Între Zamolxis, zeu al pămîntului, și Dionysos, tot zeu al pămîntului, nu este nici o diferență de origine și nici de esență: ei sînt unul și același zeu, dezvoltat de populații strîns înrudite, dar din zone și mai ales din etape de dezvoltare diferite.

— Înțelegem de ce confuzia între cei doi zei a fost mereu posibilă și de ce cultul băuturii sacre — inclusiv vinul și rachiul din buțile cetelor de feciori — nu pornește de la fiu, nici de la tată, ci din cele mai străvechi timpuri (încă din perioada neolitică matriarhală), de la mamă, fiind atunci, la început, laptele matern dătător de viață, sănătate, vigoare și deci, în mentalitate primitivă, de nemurire. În istoria religiilor, vinul nu este decît un beneficiar tîrziu și fraudulos al laptelui matern, atribuindu-și virtuți pe care el, vinul, nu le-a avut niciodată și nici nu s-ar fi gîndit nimeni să i le atribuie. Trecînd laptele din sîn în cupă, devenind simbol al nemuririi, ivindu-se zeități masculine care au preluat cupa străveche, dar n-o puteau umple mult timp cu lapte, pentru că ar fi rămas mereu dependenți de mamă, o înlocuire devenise inevitabilă. Nimic nu a putut să pară mai „divin” (în acele timpuri, egal cu laptele matern însuși, decît băuturile spirituoase, din care nici una nu este mai „nobilă” (pînă azi!) decît vinul. — În sfîrșit, s-ar putea foarte bine ca tocmai în această construcție ipotetică, schițată de noi, dacă ea va fi verificată vreodată, să-și aibă rădăcina cea mai îndepărtată și cetele de feciori de tipul celor din Țara Oltului, caracterizate atît de puternic de un cult al mamei și un cult al fiului, altele decît cel creștin, dar și de aspecte în aparență neorganice, de cult al vinului, al tinereții eterne, al nemuririi.

314

#### TRAIAN HERSEN1

Ipotezele lui Vasile Pârvan au așezat toate acestea de la început, cu arhetipul Maicii Domnului tocmai în epoca preindo-europeană, bineînțeles cu numeroase dezvoltări ulterioare. Cercetările noastre ne-au dus, fără voie și cu numeroase surprize și îndoieli pe parcurs, la aceleași concluzii.

Într-adevăr, consultînd, fără nici un gînd preconcept, literatura problemei, din simplă deprindere științifică, pentru a îmbrățișa cît mai mult din ceea ce poate fi de folos rezolvării unei probleme, am găsit în opera unor savanți de seamă, preocupați de istoria religiilor, unele paralelisme surprinzătoare cu materialele culese din Țara Oltului și deci cu concluziile noastre privitoare la originea îndepărtată a complexului socio-religios al cetelor de feciori. Ne referim la lucrări datorate lui Martin P. Nilsson (suedez), J. E. Harri-son (engleză), H. Jeanmaire (francez), O. E. Briem (suedez), L. Ger-net și A. Boulanger (francezi) etc.<sup>426</sup> Le înregistrăm pentru înțelegerea mai exactă a materialului nostru și mai ales pentru sintezele viitoare.

Martin P. Nilsson, în cartea sa *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*,<sup>421</sup> (Religia minoan-miceniiană și supraviețuirea ei în religia greacă) stabilește, între altele, următoarele fapte care, pentru noi, apar ca paralele sau asemănătoare cu ceea ce am constatat în cadrul obiceiului cetelor de feciori de la noi. Repetăm: nu ne putem gîndi deocamdată la nici o filiație, la nici o înrudire, ci exclusiv la unele paralelisme, poate nici cel puțin la aceleași nivele de dezvoltare. Mitologia cretană a lui Zeus prezintă elemente cu totul deosebite față de mitologia greacă propriu-zisă: Zeus Cretanul este profund diferit de Zeus Elenul. Zeus universal grecesc este zeul cerului, al norilor și al fulgerului, ocrotitorul statului și al justiției, stă-pînul oamenilor și al lumii. În mitul localizat în Creta — insula veche, civilizații minoane<sup>428</sup> — Zeus este un prunc nou născut; el moare și mormîntul său este indicat tot acolo. Fiecare zeu grec are o istorioară despre naștere, dar nici una atît de importantă și de particulară, ca a lui Zeus Cretanul. Originar nu se precizează un loc anumit pentru nașterea acestui



zeu, decât insula Creta, ceea ce, după Nilsson, este în concordanță cu natura mitului, în care pruncul divin nou născut este reprezentantul vegetației care naște pretutindeni. Localizările sînt de dată mai tîrzie, ca și deplasarea mitului de pe teritoriul cretan.<sup>429</sup>

Zeus a fost fiul titanilor Cronos și Rhea, titani care, după interpretările istoricilor, sînt vechile divinități pregrecești, intrate în

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

315

conflict cu zeii cei noi ai Olimpului. Rhea este îndeobște pusă în legătură cu Marea Mamă mic-asiatică, care însă fiind mama pruncului Zeus, a lui Zeus Cretanul, este probabil tot de origine mi-noană și se deosebește de celelalte zeițe-mame. Ea este asociată de Cronos și este mama copiilor acestuia, în special a lui Zeus. Cronos însuși pare a fi un vechi zeu, probabil un vechi zeu preelenic al recoltei, despre care mitul spune că-și înghițea copiii. Născînd pe Zeus și dorind să-1 salveze, Rhea 1-a ascuns și i-a dat lui Cronos o piatră înfășată în locul copilului, pe care el, păcălit, a înghițit-o. Copilul o dată născut și salvat, mama dispare din istorioară. Hesiod spune că Mama Gee (Terra) a luat copilul și 1-a îngrijit într-o peșteră din muntele Caprei. Este una din trăsăturile cele mai caracteristice ale mitului faptul că pruncul a fost părăsit de maica lui (probabil ca să nu-1 pună în primejdie) și crescut de alții. Copilul divin este îngrijit de animale, adică de demoni ai naturii și mai ales de nimfe. Povestea cea mai obișnuită e că Zeus a fost hrănit cu laptele caprei Amalthea, dar aceasta este concepută foarte des, desigur în variante mai avansate, și ca o nimfă. În orice caz, copilul divin este îngrijit de nimfe și alăptat de animale.

După autorii elenistici, Zeus s-a născut pe muntele Dikte, fiind alăptat, după diferite variante, de o scroafă, o capră, o vacă, o cățea, o lupoaică, deci de un principiu matern animal. Animalul nutri-tor diferă, dar mitul este același.

Motivul copilului părăsit și alăptat de un animal este unul din cele mai răspîndite și mai bine cunoscute motive mitologice, legendare și folclorice (aici și legenda lui Romulus și Remus). După Nilsson, motivul este însă acasă la el mai ales în Creta, cu trăsătura specifică pentru acest loc, că el se aplică unui zeu și încă zeului suprem, lui Zeus, de unde reiese că aici a existat o tradiție străveche de a concepe zeul suprem ca pe un copil părăsit de maică, iar ca a doua trăsătură, creșterea lui este concepută ca petrecîndu-se în sălbăticie, nu în vreo așezare omenească, fiind alăptat de animale și îngrijit de nimfe.

Dintre animalele care dau hrană pruncului Zeus sînt amintite destul de des și albinele (care în același timp îl și păzesc) sau se menționează că nimfele îl hrănesc cu lapte și cu miere. În unele variante, Zeus s-a născut într-o peșteră din Creta, locuită de albine. Nici zeii, nici oamenii nu puteau intra acolo, fiind apărută de ele. Uneori Zeus prunc este conceput ca născîndu-se în fiecare an, la fel cu vegetația pe care o reprezintă pe plan religios.

316

#### IR A IAN HERSENÎ

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

317

În jurul copilului Cureții dansează, lovindu-și scuturile și săbiile (dans cu arme) ca să nu se audă scîncetele copilului. Cureții aparțin Cretei și uneori sînt înfățișați ca o suită formată din demoni sau zei ai pădurilor și munților și ca ocrotitori ai vînatului și ai turmelor. După Nilsson, dansul cu arme al Cureților n-are nimic comun cu războiul. Armele sînt folosite în aceste perioade străvechi nu numai împotriva dușmanilor umani, ci și contra spiritelor ostile, pentru a înapăimînta și a alunga duhurile rele. Dansurile sînt executate foarte des pentru a provoca fertilitatea, încît dansul Cureților s-ar putea să fie un farmec de fertilizare.<sup>430</sup>

Un text ieșit la iveală în zilele noastre, cunoscut în lumea științifică sub numele de Imnul de la Palaeocastro, descoperit în ruinele templului lui Zeus Dikteanul, la Paleocastro, pe coasta de est a Cretei, aduce lumini interesante în problema aceasta. Inscricția nu este mai veche de începutul veacului al III-lea din era noastră, dar compunerea însăși, după critica textului, este mult mai veche. Este vorba de o invocare a lui Zeus Kuros (Zeus tînăr), ca să vină anual, însoțit de suita sa, pentru fertilizarea pămînturilor, a turmelor și pentru alte binefaceri.

Acest imn este corelat cu Cureții și dansul lor. Cîntăreții nu se prezintă pe ei înșiși ca fiind Cureți; ei sînt un simplu cor care cîntă imnul sfînt, roată în jurul altarului, acompaniați de instrumente muzicale. Acest cîntec nu este deloc un text al unui dans armat, ca cel al Cureților, cunoscut pînă atunci, ci un dans ritual apare. Zeus însuși este conceput ca un megas Kuros, ca un tînăr sau june șef de ceată, un fel de vătav mare, și este chemat (invocat) să apară în fruntea demonilor săi. Zeus Kuros nu mai este un copil, ci un june, un june fruntaș sau căpetenie, așa cum îl arată epitetul și cum îl reprezintă și imaginile vremii, ca zeu imberb (fără barbă).

Demonii în fruntea cărora apare Zeus Kuros sînt Cureții, care însă nu mai sînt dansatorii cu arme ai

mitologiei — crede Nilsson —, ci demoni ai fertilității, venerați în cultul rustic cretan ca însoțitori ai marelui Kuros (junele Zeus). „Zeus Dikteanul nu este altceva decât căpetenia acestor demoni tineri, adorați ca dătători ai fertilității, în special de păstori și vânători” — conchide M. P. Nilsson.<sup>431</sup> După J. E. Harrison, nu e vorba de demoni ai naturii, ci de o inițiere a tineretului în secretele tribale, executată de adulți. Zeus nu este decât o proiecție a tineretului care săvârșește ceremonia anuală a inițierii. M. P. Nilsson nu este de acord cu această interpretare, pe motivul — după noi neîntemeiat — al anacronismului:

riturile de inițiere fiind expresia unor perioade mai înapoiate, pe când, pentru perioada înaintată a civilizației cretane, se potrivește mai bine o interpretare a fenomenului ca rit de fertilitate.

M. P. Nilsson nu reproduce textul întreg al Imnului de la Paleocastro, dar îl găsim în scrierea lui Jeanmaire închinată exclusiv acestei probleme, Couroi et Couretes, pe care-l redăm într-o traducere liberă, după reconstituirea specialiștilor, fiind găsit fragmentar. El este foarte important pentru problema noastră, pentru că împinge asemănările de pînă acum, pe care cititorii, atenți, desigur le-au sesizat, pînă la cele mai mici detalii rituale:

„O, Mare Kuros (mare June), te salut, fiu al lui Cronos, stăpîn suveran al efluviiilor scînteietoare, care ai venit în fruntea cortegiului demoniac la Dikte, în această aniversare, îndreaptă-ți pașii și încîntă-ne cu hora pe care pentru tine o ritmăm, pe liră, acompaniată de nai (fluier), cîntînd în picioare în jurul altarului tău, adăpost inviolabil. (Refren ...). Căci acolo, Copil nemuritor, (te-au ascuns,- cu piciorul lor bătînd pămîntul Cureșii? purtători de) scuturi, cărora Rhea te-a încredințat. (Refren . . .). (Lipsește o strofă la sfîrșitul căreia este menționată) frumoasa Auroră. (Refren. . .) (Anotimpurile au înflorit) anul întreg; asupra muritorilor justiția a stă-pînit (și... asupra regnului) animal, Pacea, tovarășa Bogăției. (Refren ..'). (Sări pentru noi) pentru a umple vasele noastre. Sări pentru lîna frumoasă (a oilor noastre); (și pentru a face să crească pe brazdă) recoltele, sări și pentru îndeplinirea ...(?). (Refren . . .). Pentru cetățile noastre, sări, și pentru navele noastre . . . Sări de asemeni pentru (noii cetățeni) și sări pentru Themis . . . (Refren . . .).”<sup>432</sup>

M. P. Nilsson dă traducerea părții ultime a imnului, care ne interesează îndeosebi, făcută de prof.

Murray: „Sări pentru noi, pentru oale pline și sări pentru lîna turmelor și sări pentru cîmpul cu roade și pentru stupi, ca să se înmulțească. Sări pentru cetățile noastre și sări pentru corăbiile noastre purtate pe mări și sări pentru cetățenii tineri și pentru o Lege bună”.<sup>433</sup>

Nilsson consideră traducerea „a sări pentru” — ca și cum ar fi vorba de săriturile dansatorilor, ca inexactă. Nefiind vorba de un dans al Cureșilor, pentru Zeus-prunc, ci de Zeus-june și însoțitorii lui juni, Nilsson propune o traducere ad litteram: a sări în, cu sensul realist al expresiei și nu cu cel de „a sări în ajutorul cuiva”. El propune înțelesul precis de „a fecunda” sau „a procrea”<sup>\*3\*</sup>, pe care l-am stabilit și noi, bazați însă pe realități lingvistice sigure, pentru un text asemănător din Țara Oltului (unde, dealtfel, se spune clar: „săi în . . .”). Iată deci, nu simple elemente izolate, ci o concepție în-

318

TRAIAN HERSENI

UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

31Î>

treagă, o învățătură religioasă: pruncul divin părăsit de mamă, crescut de elementele naturii, un zeu tînăr, un Dumnezeu june, invocat de o ceată de tineri, așezată roată în jurul altarului (mesei), prin-tr-un imn (colindă) ca să apară și să sară pentru a fecunda cîmpul, turmele și tot ce e de fecundat. Deci nu numai aceeași doctrină, dar exact același ritual, cu aceeași semnificație străveche în religia minoan-miceniă, prelungită în religia greacă, pe de o parte, și în rămășițele unor vechi religii asemănătoare, pe de altă parte, găsite în obiceiul cetelor de feciori din Țara Oltului și alte părți ale României. Este cu desăvîrșire imposibil ca faptul să nu aibă nici o semnificație.

Asemănările nu se opresc aici. Nilsson arată, pe bază de documente certe, că Zeus june (imberb) este asociat constant cu o pasăre (cocoș, lebădă, vultur) care îl reprezintă și sub înfățișarea căreia apare, avînd adeseori legături precise de fecundare cu nimfe (în copaci) sau cu alte elemente feminine. În același ciclu, Zeus-pro-creatorul apare în chip de taur purtînd o fată (Europa?) pe spate. Nilsson este convins de existența unei vechi credințe minoane în apariția zeului în chip de pasăre sau de animal.<sup>435</sup> Fetele din colindele noastre, care apar în leagăne de mătase agățate în copaci, ca și cele ce apar în coarnele bourului, în împrejurări nupțiale neîndoielnice, nu mai pot fi considerate ca simple alipiri la obiceiul junilor, ci ca elemente organice, care țin de însăși structura și semnificația lor magico-religioasă străveche. Este interesant de reamintit că, pînă de curînd, borița era împodobită cu smocuri de pene și avea cioc de pasăre, cel puțin în interpretarea satelor, cu toate că se chema boriță sau turcă, ceea ce îngăduie bănuiala că la origine a fost pasăre (de ex. barză, care pînă de curînd era considerată că „aduce copii”) și abia în urmă a devenit bouriță sau turcă, iar mai tîrziu cerbuț (decî tot un june, dar

pe principiul nou, masculin), dacă nu e cumva vorba de o mască de tip compozit (concomitent, pasăre, cornuț etc), de ordin pur mitologic.

Zeus-june și nimfele amorurilor lui apar adeseori ca spirite sau demoni ai copacilor, în asociație cu un cult al copacilor (dendro-latrie)<sup>436</sup> — ca și în Țara Oltului și în atâtea părți ale țării noastre (cultul bradului, al mărului etc), probabil cu aceleași semnificații străvechi.

Cele două interpretări ale lui Nilsson și Harrison, nu se exclud. Zeus conceput ca zeu al junilor care se inițiază și Zeus ca zeu al fertilității prin mijloace sexuale, de căsătorie sacră (hieros gamos), de unde și cultul phalic, asociat cu aceste credințe și obiceiuri, erau

în fond expresia aceleiași realități bio-sociale: vitalitatea procreatoare, generatoare, pe care o ating și o reprezintă, pe plan social, vârstele ajunse la adolescență și căsătorie, deci în faza inițierilor și care, într-adevăr, după inițiere se căsătoresc și procrează. Cel puțin în cazul cetelor din Țara Oltului, așa par a sta lucrurile. Epifania anuală a zeului are egală semnificație pentru amândouă evenimentele: ea ocrotește trecerea vîrstelor tinere spre căsătorie și, în același timp și prin aceleași mijloace, fecunditatea oamenilor și dobitoacelor, fertilitatea codrilor și cîmpurilor (poate chiar fecundarea sau fertilizarea lor directă, care a fost, fără îndoială, sensul primitiv).

M. P. Nilsson socotește că nunta sacră este un motiv prea răs-pîndit și bazat pe o idee prea simplă (magia simpatetică), pentru a putea fi considerată ca o moștenire minoană, dar nașterea și moartea lui Zeus aparțin exclusiv Cretei și se deosebesc profund de concepția greacă, încît trebuie privite ca o moștenire cretană.<sup>437</sup>

Munca de mare erudiție, dar și de mare inteligență a lui M. P. Nilsson, depusă pentru descifrarea religiei minoan-miceniene, dezvăluie și alte aspecte asemănătoare cu cele din Țara Oltului, fără a se putea vorbi, evident, de o perfectă identitate. Plutos este reprezentat pe vase și în credințe, ca Isus Christos din colindele noastre, sub cele trei vârste caracteristice: prunc, june, cărunt. „Plutos este prosperitatea în înțelesul vechi, rodul cîmpului. El este, ca și Zeus-pruncul, un reprezentant al vegetației, deoarece demonul vegetației devine în chip firesc demonul recoltei, dacă este adoptat și adorat de un popor agricol. Reprezentarea lui Plutos ca un om în vîrstă se datorește ideii recoltei strînse . . . ; copilul reprezintă deșteptarea vieții naturii și cîmpurilor . . . Copilul Plutos, la fel cu Zeus-pruncul, nu este crescut de maică-sa . . . ”;<sup>438</sup> — încît asemănările merg spre aceeași civilizație cretană. În unele cazuri numele îngrijitoarelor copilului divin sînt inteligibile; ele arată ființe feminine, care întrupează elemente atmosferice promovatoare ale creșterii vegetației și holdelor, ca lumina și foarte frecvent: rouă (care apare tot atît de des și în colindele făgărășene, chiar și ca un verb: a roua, cu rosturi rituale evidente).

Foarte important pentru noi, pentru că ne apropie de zona noastră de cultură spirituală, este faptul neîndoielnic că Dionysos Tracicul apare și el ca un „copil divin” — există o mitologie și un cult al pruncului Dionysos. El apare tot părăsit de mamă, dat în grija altora ca să-1 crească și, ceea ce este cît se poate de semnificativ, el apare în leagăn, de unde și un anumit cult al leagănului (atît de evident și la noi). E vorba de Dionysos ca demon al vege-

320

TRAIAN HERSENI

UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

321

tației și al recoltelor, nu încă de Dionysos, domnul sau zeul vinului.<sup>439</sup> Maica lui Dionysos este Semele, zeița tracică a pămîntului, care, conform mitului, a fost ucisă înainte de a naște copilul.<sup>440</sup> Poate aceasta este interpretarea justă a unora din colindele noastre, în care pruncul divin plînge și nu-1 aude nimeni sau crește singur la munte, cu leagănul agățat de un brad, îngrijit de elemente ale naturii: ploaia, neaua, vîntul. Fiul Semelei este fiul pămîntului roditor, iar etimologia numelui lui Dionysos este, după unii învățați, cea de „jiul lui Zeus” (fiul lui Dumnezeu). E drept că Nilsson încearcă să susțină originea frigiană (tot traci, emigrați în Asia Mică), nu tracică europeană, a acestor credințe, dar fiind vorba de forme primitive de cult, fondul străvechi trebuie să fi fost același pentru toți tracii (inclusiv geto-dacii). Dealtfel Nilsson însuși susține că frigienii au dus cu ei pe Dionysos din patria tracică, numai că acolo acesta a suferit influența unor religii locale și deci s-a modificat.<sup>441</sup> Argumentele aduse pot fi reexamineate. Dionysos Tracicul — argumentează, de pildă, Nilsson — este sărbătorit iarna, pe cînd Sabazios Frigianul este un zeu care iarna doarme și se trezește vara, fiind sărbătorit cînd se retrage pentru somn și cînd se trezește din somn. În colindele din Țara Oltului, Dumnezeu sau gazdele sînt imaginate tot ca dormind și sînt trezite ca să dea roadă cîmpului ideea trebuie să fie arhaică, dacă nu ne-a venit prin import. În complexul dionisiac însă, această credință nu mai apare izolată, ci se leagă organic de toate celelalte, încît are toate șansele să fie străveche, aborigenă (tracică) sau a unei culturi de întindere mai mare, cuprinzînd cîndva toată partea noastră de lume, pînă în Marea Egee și Asia Mică, dacă nu e vorba de fenomene mai greu de controlat, legate de

migrațiile și deplasările popoarelor de altădată. M. P. Nilsson susține originea exclusiv milioană a „copilului divin, spiritul vegetației născut de Pământ (feminin) și crescut de demonii naturii sau chiar de animale”.<sup>442</sup> Indiferent însă unde s-a născut, religia aceasta n-a rămas într-un singur loc și ea a avut timp să se răspândească pe o arie destul de mare. Oricât am înclina să credem că a putut fi încheagată concomitent în mai multe părți, datorită unor condiții asemănătoare, complexul de astă dată prea mare și asemănările prea amănunțite, ca să nu bănuim mai devreme o origine comună. Formele de la noi, fiind cele mai simple, eu un caracter original, este greu să admitem că au fost împrumutate în perioade mai târzii.

M. P. Nilsson a cercetat aceste probleme pe scară mult mai mare, închinându-le lor operele cele mai importante ale sale,<sup>443</sup> încât

cercetătorii vor trebui să țină seama de opera lui completă. Pentru noi, aici, este suficient să indicăm paralelismele menționate, care s-ar putea să aibă o însemnătate foarte mare pentru studiile de ansamblu. De un netăgăduit folos pentru lămurirea problemei noastre ne-a fost și lucrarea citată a lui H.

Jeanmaire,<sup>444</sup> pe care n-o prezentăm decât în câteva cuvinte, dar pe care am avut-o mereu în vedere în interpretările noastre.

H. Jeanmaire studiază faimoasa problemă a Cureților, în lumina ipotezei că este vorba de rituri de inițiere a adolescenților (junilor) în anumite condiții istorice. „Literatura și arta ne-au impus viziunea unor cureți zăngănindu-și armele în jurul leagănului lui Zeus. Dar, din ziua în care hazardul unei descoperiri epigrafice ne-a făcut să cunoaștem un imn cântat de o corporație juvenilă (e vorba i de Imnul de la Paleocastro) chiar pe locul vechiului sanctuar dik-

tean, corporație care pare a fi modelată după tiparul vechilor Cureți, incantația acestor adolescenți suscită și face să tropăie în centrul cercului pe care ei îl formează, pe Prințul însuși al adolescenților — nu mai sesizăm pe Zeus Cretagenetul decât ca pe megas Kuros'6 (Marele June sau Junele cel Mare).<sup>445</sup> „Sistemul claselor de vîrstă și al asociațiilor masculine, aproape dispărut în lumea ioniană și în Grecia septentrională, a lăsat, dimpotrivă, urme mult mai aparente în instituțiile politice și sociale cretane. Tot spre Creta ne îndreaptă constant izvoarele vechi, ca spre leagănul tradițiilor «curetice». În sfîrșit, ne amintim de interesul viu stîrnit în lumea științifică de descoperirea unui text arătînd că, în cursul unei ceremonii ai cărei celebranți erau în chip vădit juni cretani, o divinitate care nu poate fi decât Zeus Cretagenetul, era invocat ca Junele (Kuros) prin excelență. Deci, în această direcție vom avea cele mai multe șanse de a găsi confirmarea ipotezei după care tradițiile privitoare la cureți ar coincide cu obiceiurile de inițiere, legate cu sistemul claselor de vîrstă”.<sup>446</sup> Cercetările lui H. Jeanmaire confirmă această ipoteză. Tradițiile religioase legate în lumea elenică de cureți nu sînt decât tradiții sociale, transpuse pe plan „divin”, ale riturilor de inițiere a junilor.

Un merit special al lui H. Jeanmaire este și reluarea și interpretarea mai conformă cu datele științei moderne a textelor lui Strabon<sup>447</sup> despre identitatea ca fond religios (de tipul entuziast) a cureților, coribanților, cabirilor, dactililor, telchinilor etc. — la care se adaugă suita de satiri, silenii, tityri, bachante etc, specifice lui Dionysos, cu care din nou ne găsim pe tărîm tragic. Studiul atent.

21 — Forme străvechi de cultură poporană romaneasca

A

\

322

TRAIAN HERSENI

al acestor suite și al zeităților de care se leagă, ne pune în posesia unui imens material documentar, menit să dezlege complet, pe plan sud-european, mai exact, euro-asiatic-african (protomediterranean) problema cetelor de feciori și a cetelor de călușari.

Un sprijin deosebit de prețios în lămurirea sărbătorilor de iarnă [ne vine, pe lîngă cel amintit doar sumar, al „grecolegilor”, din partea istoricilor de ramură, care se ocupă în mod special de trecutul religiilor, dintre care trebuie să amintim neapărat lucrarea lui Georges Dumezil: *Le probleme des Centaures*, us pentru că folosește material slav, pe scară mare, cunoscut direct de la sursă, în care apar multe asemănări cu al nostru.

G. Dumezil pune problema într-o tematică indo-europeană și folosește o documentare de mîna întîi și o metodă riguros științifică.

-----Cele mai multe mascarade practicate în Europa modernă se situează între Crăciun și Paști, marcînd tăietura timpului, adică schimbările anului. În mentalitatea concretă, începutul anului se leagă, în chip obișnuit, de primăvară. Pe de altă parte, iarna, la toate popoarele cu climat rece, de îngheț și zăpadă, a fost o perioadă de viață socială deosebit de intensă, plină de manifestări magico-religioase. De aici variația sărbătorilor de început de an, așezate, după locuri și timpuri, între solstițiul de iarnă și echinocțiul de primăvară. Pe de altă parte, reforma calendarului roman din anul 153 î.e.n., care a fixat începutul anului nou la 1 ianuarie. În loc de 1

martie, a avut drept consecință mutarea multor obiceiuri de primăvară în plină iarnă. Acest calendar a devenit apoi universal, el este calendarul tuturor popoarelor europene.

Nicăieri nu s-a păstrat mai bine forma și înțelesul vechilor rituri indo-europene, ca la slavi. Termenul vechi slav de gody — înseamnă în același timp an, sărbătoare, serbare (în special la nunți) și timpul Crăciunului. Folosind material și bibliografie slavă, Dumézil arată că în cele 12 zile de la Crăciun, întâlnite și la noi, existente și la germani etc, apar, după credințe, diferite spirite subterane sau de pădure, în formă de animale (lup, urs, turon etc, deci și turca noastră). Printre travestițiile legate de gody figurează și jocul calului, răspândit la toate popoarele europene (vezi și călușarii la români, turca moldovenească etc). După Dumézil, calul este figura centrală a măștilor de tot felul, putând fi înlocuite una cu alta, mai ales cu taurul. E drept că în tot Occidentul, cele mai vechi condamnări eclesiastice nu se referă în general decât la deghizările în cervulo aut în uitula (cervidee și

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

bovine), foarte rar se amintește calul, dar măștile se schimbă foarte ușor între ele. Notăm că Dumézil folosește chiar material românesc: brezaia, capra, turca, ultima înrudită, și după el, cu turo™ polonez și turice slovacă, toate de origine indo-europeană, de la sthaura = taur. Calul și toate celelalte măști sînt preocupate în chip special de femei și de fete, în legătură și cu faptul că apăr într-o perioadă socotită prielnică pentru căsătorii.

Dumézil combate — alături de Nilsson și Clemen<sup>449</sup> — tezele mai vechi (susținute de Tielles, Bilfinger etc.<sup>450</sup>) după care toate aceste obiceiuri sînt de origine greco-romană, fiind răspândite în toată Europa prin armata și administrația romană. Obiecția principală constă în faptul că „pînă în veacul al IV-lea, adică pînă într-o epocă în care înfrîngerile barbare au avut timp să le altereze, sărbătorile romane de iarnă, prototipurile presupuse ale sărbătorilor de ziua anului, nu comportau aceleași deghizări animale”.<sup>1»1</sup> Dumézil socotește ca argument și mai puternic faptul că deghizările sînt răspândite pe întreaga suprafață a pămîntului, ca una din formele cele mai obișnuite și mai vii ale riturilor religioase. Nu este cîie imaginat deci, că ele au fost necunoscute Europei precreștine și preromane. Teza lui Nilsson însuși, după care măștile europene i înt de origine celtică,<sup>452</sup> nu poate avea decât o valoare regională.

Așadar, după Dumézil, animalul cel mai important al deghizărilor este calul, care este deținătorul, în credințele multor popoare (în special la slavi<sup>\*53</sup>) a unei anumite „forțe sacre” de care se leagă numeroase „rituri de medicină populară”.<sup>454</sup> Calul pare a fi chiar înfățișarea unui vechi zeu al anului. Măștile însă nu se reduc la cal, ele au jfost de la început multiple, cu înțelesuri diferite. Dumézil, dînd altă interpretare unor materiale slave cunoscute,<sup>455</sup> precum și credințelor din alte țări<sup>456</sup> — socotește măștile ca „genii ale timpului”, demoni ai celor 12 zile intercalate între sfîrșitul și în-eeputul Manului, pentru a asigura funcționarea normală a calendarului străvechi (la început lunar, apoi lunar-solar). Măștile sînt în același timp „suflete ale morților<sup>44</sup>, „spirite ale lumii de dincolo”. „Figurații ale timpului, plimbate la schimbarea anului; demoni de tot felul, profitînd de ocazie pentru a se apropia de oameni; suflete ale morților dînd tîrcoale celor vii și dorind să reînvie, acestea sînt cele trei categorii principale de reprezentări mitice care . . . explică laolaltă procesiunea măștilor”.<sup>457</sup>

Cercetînd problema, cum am spus, pe plan indo-european străvechi, Dumézil susține existența unui zeu al anului, exprimat în termeni comuni indieni, persani, grecești și romani (Gandharva,

324

TRAIAN HERSENÎ

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

325

Gandareva, Kentauroi și Februus). Rădăcina comună, indo-europeană, stabilită de Meillet „înseamnă exact a dori ceea ce îți lipsește<sup>64</sup> — adică serbare magico-religioasă dintre ani sau de început de an, pentru a asigura, prin diferite mijloace, cele dorite în anul care urmează.

Fiecare popor a dezvoltat, după împrejurările lui specifice, tema aceasta născută dintr-un vechi trecut comun, dar toate păstrează pînă azi ideea unor genii sau demoni ai schimbării anului sau ai sfîrșitului de iarnă; în același timp genii ale naturii, genii ale lumii morților, genii ale timpului, cu ritualurile și măștile respective. Numele acestor genii se leagă de o rădăcină comună indo-europeană și indică, nu un ciclu de teme, ci un tip divin.<sup>458</sup> Iată cum pot fi reprezentate, după Dumézil, aceste genii indo-europene. În timpul ultimelor zile ale anului (sau ale iernii), perioadă de lichidare, miturile povestesc că ființe misterioase ies din ascunzișurile lor naturale (ape, păduri, munți etc.) și dau tîrcoale așezărilor omenești. Aceste genii erau socotite, cînd ca păzitori sau stăpîni ai acestor ascunzători naturale și ai comorilor pe care le cuprind, fie ca suflete ale morților (în așteptarea, fără îndoială, a reîncarnării) — sau ca ființe avînd putere asupra acestor suflete, într-un fel sau altul ele simbolizează și timpul ce curge pînă la anul următor; poate erau chiar genii ale lunilor. Aceste ființe misterioase erau concepute ca făpturi semianimale, semiumane, mîncau carne crudă, erau, după împrejurări, bine sau răufăcătoare, de dorit sau de temut. Aceste reprezentări erau mult mai bine precizate în figurațiile rituale; în consecință,

la sărbătorile de schimbare a anului (sau sfârșit de iarnă), anumiți oameni se travesteau în aceste ființe (genii), deghizări animale de tot felul (țap, urs — sigur), dar cea mai populară dintre ele a fost deghizarea în cal. Măștile, identificate cu geniile, terorizau populația timp de câteva zile, în fel și chip. Uneori pentru a sfârși cu ele, erau alungate/ sau „ucise” (adică demascate) de „eroul” locului.

Sărbătorile acestea comportau și alte elemente interesante: conflicte între măștile diferitelor sate, licență sexuală considerabilă, corespunzând exceselor măștilor; iar la încheierea sărbătorilor, fetele de măritat, încetînd de a mai aparține acestui zeu, se puteau mărita. Toate acestea erau legate de o corporație specială de inițiați, de magicieni, fără de care nu se putea lichida anul trecut și nici nu se puteau asigura cele dorite de oameni pentru anul viitor.<sup>459</sup>

G. Dumézil încheie cartea cu aceste considerații înțelepte: „Nu ne facem iluzii asupra valorii acestei reconstituiri . . . Dar confrun-

tările urmărite... nu permit nicidecum să ne imaginăm un alt cadru”<sup>\*TM</sup>

Fără îndoială acest cadru există. Nu numai la indo-europeni, ci la toate popoarele care au ajuns într-o fază de dezvoltare economico-socială și culturală care le-a permis sau le-a silit să ia act de schimbările anuale ale naturii (vegetație, soare etc), pe lângă schimbările mai ușor de observat ale fazelor lunii. În mentalitate magîico-religioasă, timpul de trecere dintre faze reprezintă pretutindeni un timp de criză,<sup>461</sup> fie că e vorba de viața oamenilor (naștere, adolescență, nuntă, moarte), de curgerea timpului: luni, anotimpuri, ani (sfârșit și început, în legătură cu fazele lunii, solstițiile și echinoxurile solare), fie că e vorba de muncile umane (vărat, iernat la păstori; arat, semănat, cules la agricultori etc). Deci sărbătoarea străveche a anului este perfect posibilă, ca și a unui zeu care să fi prezidat aceste sărbători (ceea ce se întîmplă și cu Moș Crăciun al nostru, iar în prezent cu Moș Gerilă, ca un ecou îndepărtat și complet laicizat al unor vechi credințe).

În acest cadru însă, foarte larg și universal, fiecare popor, fiecare cultură poporană își construiește propriile credințe și rituri, în funcție de structura economică, de modul specific de viață, el însuși nu o stare, ci un proces în continuă desfășurare.

Pentru problema mai restrînsă care ne preocupă, de reconstituire istorică a unor forme străvechi de cultură poporană românească, după unele supraviețuiri care au dănuț pînă de curînd — în colinde, rituri și măști — ni se pare necesar să recurgem, ori de cîte ori este posibil, la civilizația autohtonă, carpato-danubiană, deci geto-dacă și în genere la civilizația tracică (inclusiv cea fri-giană), înainte de a ține seama de numeroasele analogii, paralelisme și eventual influențe din alte civilizații, cum sînt cea egeană și cele mic-asiatice, cum am văzut, importante, dar mai puțin directe.

Ocupîndu-se de societățile secrete ale misterelor, O. E. Briem<sup>462</sup> și-a dat seama de rolul foarte important al tracilor — prin Orfeu și Dionysos — în închegarea și răspîndirea unor culte bazate pe o mare zeiță (a pămîntului) și un zeu june (al vegetației), fiul ei, care nu sînt deci exclusiv cretane sau de origine cretană, ci mai devreme dezvoltări mai mult sau mai puțin independente ale unui fond religios comun, pierdut în negura vremurilor. Nu este vorba numai de Semele și Dionysos, amintiți mai sus, dar și de Cybele și Attis. originari tot din Frigia, deci dintr-o țară tracică, de unde s-au răspîndit apoi, la un moment dat, în întreg Imperiul roman. Ei nu. sînt însă semnificativi pentru noi, în problema care ne preocupă,

326

TRAIAN HERSENr

sub forma lor tîrzie și deci foarte elaborată, ci sub forma lor arhaică, mai apropiată de mentalitatea vînaților, păstorilor și plugarilor. După datele pe care le-a adunat și sistematizat O. B. Briem: „În centrul acestui cult era o mare zeiță-mamă, izvor a tot ce e viață. Ea domnea mai ales peste păduri și animalele sălbatic: tronul ei era sus în munte și era adorată în caverne și grote adinei” (p. 301). Asemănările cu mama pădurii de la noi, tot o mamă montană, sînt evidente. În ce-1 privește pe Attis — asemenea zeului june din colindele noastre — „era un zeu tînăr al vegetației”, pe care „legende îl prezentau sub trăsăturile unui păstor tînăr” (p. 301). În faza cea mai străveche, ca fiu ai unei mame montane, el era, ca și „fiuțel” din „leagănuț agățat de un brad”, din colindele noastre, un adolescent identificat cu un pin (deci tot un conifer, tot o varietate de brad) care „reprezenta vegetația personificată de Attis” (deci pădurea de pini), inițial zeul acesta nefiind decît un „spirit al copacului” (p. 308—309). Cultul acestor două zeițăți, cel puțin în formele lui primitive, deci mai apropiate de cele poporane, era legat de o „asociație închisă”, „rituri de inițiere”, „cupă sacră”, „băutură sacră”, „dansuri și cîntece rituale”, „măști”, „taur sălbatic” (deci bour) etc. — iar concepția lui specifică (desprinsă clar și din obiceiurile cetelor de feciori de la noi) era că „binele și viața, răul și moartea sînt sinonime”. În aceeași arie de civilizație, în numeroase culte asemănătoare, la serbările dedicate tot unei mame-zeițe: „pontifis ținea în mînă un mic vas de aur, rotunjit în formă de sîn și făcea din el libații de lapte” (p. 361). Desigur, vasele primitive (ulcelele din mormintele de la noi) nu erau de aur, dar conținutul real sau simbolic al lor era, fără nici o îndoială, cel puțin la început, laptele matern, laptele zeiței-mame telurice, băutură sacră a vitalității, apoi a imorta-lității.

Date tot atât de sugestive, de astă dată de pe teren tragic balcanic și chiar carpato-danubian (geto-dacic) se găsesc în cartea *Le genie grec dans la religion*, semnată de L. Gernet și A. Boulanger 463 Aceștia au fost preocupați în mod special de elementele pre-elene și cele tracice din religia greacă, așa cum este cunoscută din numeroase documente păstrate din perioada clasică. Ei au făcut deci două operații de foarte mare importanță pentru problema noastră: au căutat să descifreze ce este vechi, moștenit de la înaintași, în religia greacă și ce este contemporan, dar de origini și tipare altele decât cele elene, în special tracice, în aceeași religie. Rezultatele arată existența unor vechi culte ale pământului-mamă

UN ÎNCEPUT DE SINTEZA

327

și ale vegetației sălbatice, iar mai târziu a celei cultivate, precum și ale unui număr mare de arbori și animale legate de ele, culte care cuprind în complexul lor rituri certe de inițiere a tineretului masculin, a junilor care atingeau vârsta înșurătoarei. În toate cultele acestea poporane „ideea unui pământ-mamă (Terre-Mère) s-a păstrat ca element principal” (p. 57). Ea a avut forme multiple după epoci și împrejurări (geografice, economice, etnice etc), dar pentru noi un lucru este sigur: unele dintre aceste forme amintesc în chip frapant fenomene de la noi, care au persistat până aproape de zilele noastre, înțit au putut fi cercetate pe viu.

În cultul arhaic al zeiței Gee (zeiță a pământului) au existat rituri care urmăreau să reanimeze mai ales prin folosirea focului, energiile telurice istovite. S-ar putea deci ca „focurile sf. Ion”, atestate și pe teritoriul patriei noastre până de curând, să nu aibă o origine „solară”, ci una „telurică”. S-ar putea reconsidera, în aceeași viziune, și problema „babei roate”: mijloc de încălzire a pământului roditor, de incitare magică la rodire a fetelor nemăritate (pentru a se mărita și a procrea) etc.

S-a păstrat în credințele religioase antice și ideea străveche, de origine „preistorică”, a unui pământ-mamă care asigura deopotrivă fertilitatea câmpurilor și fecunditatea animalelor și oamenilor, pentru că se credea că tot ce se naște porcede din ea. După un text des citat din Eschil, se evoca: „pământul-mamă, care dă naștere, singură, tuturor ființelor, le hrănește, apoi primește din nou de la ele germenul roditor” — ceea ce dezvăluie ideea că morții se întorc în pământul matern, unde rodesc din nou, ca orice sămânță și revin în forme tinere la viață. Oamenii nu mureau decât ca să renască, la fel cu plantele, din propria lor sămânță: de aceea se credea că generațiile tinere nu fac decât să reîncarneze ființele strămoșilor. De aici și obiceiul de a da nepoților numele cel mic (de botez) al moșilor, care a existat în mod sigur și la români, până de curând. Poate că și legătura dintre cetele de feciori și sufletele morților a avut cândva înțelesul acesta special: să se grăbească ritual căsătoriile din care urmau să se nască noi generații de oameni, deci reîntoarcerea la viață a celor moarte.

Morții, considerați ca sămânță aflată în germinație chiar în trupul unei divinități a pământului, cum era orice zeiță-mamă telurică, erau socotiți ei înșiși ca puteri „nutritoare, germinatoare și crescătoare”.

Gernet și Boulanger, care constată încă în antichitate existența colivei în legătură cu morții, sugerează că ea ar fi avut semnificația de „panspermie”, deci de spermă sau sămânță a

328

TRAIAN HERSENE

toate generatoare, a vieții sub toate formele ei: vegetale, animale și umane, dar și de renaștere sau reînviere a celor morți.

Principiul fundamental al vieții, sănătății și imortalității era considerat însă, cel puțin în formele religioase primare, chiar laptele zeiței-mamă. Mitul spune că una din zeițele pământului, Deme-ter, a vindecat pe Triptolem de o boală foarte gera hrănindu-l cu propriul ei lapte (deci lapte vindecător, dător de viață). Alt mit arată că Hera, consoarta lui Zeus, alăptând pe Heracles, a scăpat din sân un strop de lapte, iar acesta s-a prefăcut în crin, utilizat apoi ca simbol al sinului matern și ca ambrozie, deci băutură sacră a imortalității, băutura prin definiție a zeilor nemuritori. În același context se credea că laptele Herei putea face din oricine un nemuritor.

În unele rituri de origine preelene, cu un caracter arhaic foarte precis, unora dintre zeități li se aducea ca ofrandă lapte cu apă și miere, cu excluderea vinului. Laptele îndulcit cu miere și subțiat cu apă era hrana copiilor mici și era considerat deci ca principiu al nașterii, creșterii și vitalității, iar apoi al renașterii și imortalității. La început laptele matern (curat), iar pe această bază, laptele animal, mai ales de oaie și de capră, amestecat cu miere, iar mai târziu cu miere fermentată, a devenit prima băutură folosită în serbările populare, considerată ca băutură a nemuririi. Opoziția cu vinul, care s-a alăturat foarte târziu laptelui și poate nu l-a înlocuit integral niciodată, apare constant în cultele primitive, între care — lucru foarte important pentru problema noastră — și în cel al lui Dionysos tragicul. Gernet și Boulanger notează: „Mierea și laptele . . . sînt adesea asociate, în rituri ca și în reprezentări, și ele par opuse vinului. Libațiile de apă, de miere și de lapte sînt cuprinse sub numele speciale de *nephalia*. O imagine tradițională în mitul dionisiac este aceea a izvoarelor de lapte și de miere pe care le fac să izvorască zeul sau adepții lui: este imaginea care trebuie să fie cea mai veche — vinul pare adăugat și venit din altă parte, Tema băuturii imortalității, oricît de indo-europeană ar fi, nu este mai puțin

egeeană, și în forma aceasta, în Grecia ea se raportează la vin. Dar a mai trebuit să fie, în vremuri foarte îndepărtate, în Grecia însăși și o temă a hidromelului și în special a laptelui amestecat cu hidromel. Există, se pare, două cicluri distincte". (p. 69—70). Iată ce îndreptățește ipoteza noastră că zeul trac Dionysos a fost în formele lui origine un zeu al laptelui, nu al vinului, deci „frate bun” cu Zamolxis — dacă nu același zeu — al cărui mare preot Deceneu a condamnat vița de vie, probabil în numele UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

329

unei ortodoxii milenare, care nu îngăduia alăturarea vinului în misterele imortalității la lapte și la miere. Cei doi zei a trebuit să se diferențieze târziu, în funcție de civilizațiile ulterioare: Zamolxis daco-get a rămas mai aproape de sursă, deci un zeu al laptelui și al mierei, eventual al hidromelului, pe când Dionysos traco-egean-elen s-a transformat în zeu al vinului.

În orice caz, colindele de la noi, dintre care am reprodus una mai înainte, arată în chip foarte clar, dar de astă dată pe seama lui Isus și a sfinților săi, deci în forme încreștinate, puterea dionisiacă 'de a face să izvorască izvoare de lapte, mir (miere) și de vin. Prezența vinului și a mirului se poate explica foarte bine și prin creștinism, dar a unor izvoare de vin sau de mir și cu atât mai puțin a unor izvoare de lapte dulce (laptele mamei telurice, fără nici un simbolism), în nici un caz nu. Originea dionisiacă și mai departe zamolxiană a acestor izvoare este foarte greu de contestat. Ideea însăși, dar fără vin, este extrem de veche: în „epoca de aur” și în cel dintâi „paradis” imaginat de oamenii din părțile noastre de lume, „curgeau izvoare de lapte și de miere”. (Vezi Gernet și Boulanger, p. 65).

Religia geto-dacilor și în general a tracilor n-a rămas însă în formele acestea primitive, care aveau probabil un caracter de masă. Ea a fost preluată, la un moment dat, ca în toată lumea afro-euro-asiatică, de către preoți și deci a căpătat un caracter mult mai elaborat, mai organizat și în general mai dezvoltat, cu aspecte uneori de castă. Totuși unele elemente originare, considerate ca esențiale, s-au păstrat.

Acestea au fost însă incluse în complexe religioase mai vaste, în special cu trăsături de mistere, inițiere, individualizarea divinităților și constituirea unei noi puteri, cea sacrală, alături de cea lumească.

Vechile dansuri, cîntece și măști rituale au fost atribuite noilor zeități, între care se găseau și Dionysos tracicul, ca și Zamolxis geto-dacicul, iar preoții au devenit, uneori în frunte cu regele, el însuși de esență divină, reprezentanții lor cei mai autorizați, uneori pînă la identificare. Gernet și Boulanger citează, între alții, de pe tărîm tracic, pe Seuthes, care „este un nume de rege — și de asemenea de divinitate — și care este și numele unui dans”. Ei consideră însă ca cel mai demonstrativ — de astă dată de pe teren geto-dacic — „numele de Zalmoxis, care arată un zeu, un personaj legendar, dar deopotrivă un cîntec, un dans, o piele de animal (urs) — o mască” (p. 76). Deci, dacă informațiile celor doi specialiști în istoria religiilor sînt exacte, zeul acesta ar reprezenta, ca și borița cetelor de feciori, un animal sălbatic de munte (ursul,

330

TRAIAN HERSENI

înlocuit sau reprezentat cîndva paralel de bour sau de cerb), o divinitate, o mască, un dans (ca jocul boriței) și un cîntec (asemenea cîntecului de joc al boriței).<sup>464</sup>

În același complex de practici și credințe religioase — prezentate pe larg de Gernet și Boulanger — apar și „casele comune” (gazda feciorilor din timpurile mai noi), riturile de inițiere ale junilor, dansurile circulare, dansurile cu arme și „evident” masca singulară a unui zeu precis (Dionysos, Zamolxis) sau, în forme mai vechi, a unei zeități precise (pămîntul-mamă, muntele-mamă). Masca aceasta nu se confunda cu măștile însoțitorilor, ale adepților etc. și nici cu mulțimea de măști din alte „cicluri magico-religioase” (p. 76—78).

Ciclul acesta, la care ne referim în legătură cu cetele de feciori de la noi, și-a găsit formele cele mai dezvoltate și mai celebre în misterele elene și elenistice, dar la originea lui cea mai îndepărtată — cu numeroase adaosuri ulterioare de proveniențe variate — se găsește, chiar după mărturiile anticilor, un trac, Or/eu. Fața cea mai străveche, originară, a acestor complexe magico-religioase fiind tracică, geto-dacii, tot o populație tracică, n-au făcut și nu puteau face excepție. Henri Hubert, care a studiat mai ales pe celți, atât de apropiați în unele privințe de traci, inclusiv de geto-daci, cu care au avut contacte directe, o spune categoric: „Orfismul comporta un cult a zeului sau eroului Zalmoxis, o confrerie de preoți, o doctrină a imortalității, un mit al coborîrîi în infern . . .”<sup>465</sup>

Deci există toate șansele ca interpretările propuse de noi pentru obiceiul cetelor de feciori, adică de rămășiță a unor vechi credințe și practici autohtone, geto-dacice și în general tracice, chiar cu unele elemente foarte vechi, preindo-europene, în orice caz ale pămîntului carpato-danubian, să fie întemeiate.<sup>466</sup> Mai mult decît atât — în cadrul de față al considerațiilor noastre — ne-ar fi greu să afirmăm.<sup>467</sup>

NOTE BIBLIOGRAFICE

J39 vezi Traian Herseni, Teoria monografiei sociologice, cu un studio introductiv: Sociologia monografică, știință a realității sociale, de D. Guști. București, 1934, p. 124—127. Completînd unele



idei ale lui H. H. Stahl scriam atunci: „Cuvier a ajuns, pe baza studiilor interdependențelor părților într-un tot organic, să reconstituiască din rămășițele animalelor străvechi întreg animalul, punând bazele paleontologiei științifice. Analog trebuie să se procedeze adesea în istoria socială\*, (p. 125). Cf. și H. H. Stahl, *Tehnica*

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

331

monografiei sociologice, București, 1934 și mai ales ampla aplicare a principiului, de același, în Nerej, un village d'une region archaïque, 3 voi., 1939, De asemenea bine cunoscutele sale lucrări despre „satul devălmaș românesc”.

340 Slavii în vechime, p. 138 (sublinierile noastre: T.H.).

341 Copilăria omenirii, p. 29. (Subl. noastre: T.H.).

342 Mai ales Lewis H. Morgan, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Chicago, 1877 și Friedrich Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului* (în legătură cu cercetările lui Lewis H. Morgan), apărută în 1884 (trad. rom. ed. II, București, 1948).

343 Apud V. K. Nikolski, op. cit., p. 30.

344 Op. cit, p. 30—31.

345 Cf. lucrarea noastră *Prolegomene la teoria sociologică* (cit.).

346 Folosim termenul de „cultură poporană”, în sens de cultură creată de popor, spre deosebire de „cultura populară”, care are înțelesul de cultură creată pentru popor sau răspîndită în popor dinspre păturile culte. Vezi T. Herseni, *Coordonate ale culturii de masă, în Psihosociologia culturii de masă*, Ed. Șt., București, 1968. În ce privește aplicarea unei metode similare, cf. și L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler and M. Ginsberg, *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples: An Essay in Correlation?* London, 1930.

347 Op. cit., p. 49.

348 pr Engels, *Rolul muncii în procesul de transformare al maimuței în om*, București, 1943, p. 17. Cf. și Fr. Engels, *Dialectica naturii*, București, 1954.

349 Cf. și Fr. Ratzel, *Volkerkunde*, voi. I, Leipzig, 1887 (*Grundzüge der Völkerkunde*, p. 3—96, în special cap. *Die Stellung der Naturvölker in der Menschheit*, p. 5 și urm.) sau de pe pozițiile sociologiei: A. Vierkandt, *Natur-und Kultur-völker*, 1896. Vezi și T. Herseni (coordonator), *Psihosociologia culturii de masă* (cit.).

350 Vezi pentru fenomen în toată complexitatea lui, K. Marx și F. Engels^ *Despre religie*, ESPLP, București, 1958 și V. I. Lenin, *Despre religie*, ESPLP, București, 1956.

351 D. V. Nikolski, op. cit., p. 55 și Karl Biicher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Tübingen, 2 voi., 1918—1919, în special voi. I, cap. I: *Der wirtschaftliche Urzustand* și cap. II: *Die Wirtschaft der Naturvölker*; același: *Arbeit und Rythmus* ed. VI, Leipzig, 1924; R. Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft*, voi. III. *Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft im Lichte der Volkerforschung*, Berlin-Leipzig, 1932, p. 163 și urm. Cf. și Olivier Le Roy, *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive*, Paris, 1925 (cap. VI: *Separation des sexes et division du travail*).

352 V. K. Nikolski, op. cit, p. 70. Cf. pentru întreaga problemă Hobhouse, Wheeler, Ginsberg, op. cit., precum și Max Schimdt, *Grundriss der ethnologischen Volkswirtschaftslehre*, Stuttgart, voi. I: *Die soziale Organisation der menschlichen Wirtschaft*, 1920; voi. II: *Die soziale Wirtschaftsprozess der Menschheit*, 1921.

353 V. K. Nikolski, op. cit, p. 70 (subl. noastre: T.H.).

354 Vezi M. O. Kosven, op. cit, p. 25 și 31. Cel puțin teza aceasta este, din punct de vedere evoluționist, cea mai plauzibilă.

355 Raportul acesta dintre gândire și societate este bine pus în evidență de sociologia cunoașterii. Vezi Bernard Baber, *Sociology of Science: A Trend*

332

#### TRAIAN HERSENI

*Report and Bibliography* (în *Current Sociology*, — *La Sociologie contemporaine*, voi. V, nr. 2, 1956, UNESCO, Paris).

356 V. K. Nikolski, op. cit., p. 60. Vezi și K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, București, 1956.

357 Cf. și E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ed. II, 1923 și *De la division du travail social*, Paris, 1893.

358 V. K. Nikolski, op. cit., p. 80 și E. Hartland, *Primitive Paternity*, 1909; Edward Westermarck, *Histoire du mariage* (trad. A. Van Gennep.), 4 voi., Paris, 1934—1938; B. Malinowski, *The Father in Primitive Psychology*, London-New York, 1927; același, *Sex and Repression in Savage Society*, London-New York, 1923 (trad. și în 1. fr. *La sexualité et sa répression dans les sociétés*

primitives, Paris, 1933).

359 Introducere în istoria culturii primitive, p. 31. (Primele două subl. sînt ale noastre: T.H.).  
Vezi și L. H. Morgan, op. cit. și Fr. Engels, Originea familiei, a proprietății private și a statului .

360 M. O. Kosven, op. cit., p. 102 (sublinierile sînt ale noastre: T.H.). Vezi și L. H. Morgan, op. cit. și J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, 1861.

361 M. O. Kosven, op. cit., p. 102—103 (subl. noastre: T.H.).

362 Cf. și Robert Lowie, Trăite de sociologie primitive (trad. E. Metraux), Paris, 1935 și R. Briffault, The Mothers, 3 voi., 1924.

363 V. K. Nikolski, op. cit., p. 90 (subl. noastre: T.H.).

364 Vezi o punere la punct a problemei în M. F. Nesturh, op. cit

365 Vezi de ex. J. G. Frazer, op. cit., precum și lucrările aceluiași: VAvocat du diable, ou la tâche de Psyche (trad.), Paris, 1914 și Les origines magiques de la royauté, Paris, 1920. Cf. și Eduard Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen, Leipzig, 1896 și Das Alter der wirtschaftlichen Kultur, Heidelberg, 1905.

366 Vezi operele citate ale lui Bachofen, Morgan, Briffault etc.

367 V. K. Nikolski, op. cit, p. 90.

368 vezi operele citate ale lui Pârvan, Andrieșescu, Vladimir Dumitrescu etc.

369 Cf. și A. H. Krappe, La Genese des mythes (trad.), Paris, 1938.

370 Pe lîngă cele amintite: mama dracului, mama vinului etc.

371 Cf. și sf. Luni, sf. Miercuri, sf. Vineri, sf. Duminecă etc.

372 Vezi și George Șbircea, Obiceiuri, cîntece și jocuri magice din corn. Toplița („Revsita de Folclor”, II, 1—2, 1957, p. 157—166).

373 M. O. Kosven, op. cit., p. 103, (subl. noastre: T.H.).

374 Ion Mușlea, Ov. Bîrlea, Tipologia folclorului în răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu, p. 199.

375 Nu sînt mai concludente nici etiologiile înregistrate în alte părți.

376 M. O. Kosven, op. cit, p. 59.

377 M. O. Kosven, op. cit., p. 62. Cf. și O. T. Mason, Woman's Share in Primitive Culture, 1895.

378 M. O. Kosven, op. cit., p. 67. Cf. și Eduard Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen, Leipzig, 1896 și Von der Hacke zum Pflug, Leipzig, 1919.

379 V. K. Nikolski, op. cit., p. 113. Vezi și L. H. Morgan, op. cit. și IFr. Engels, op. cit.

380 Cf. J. E. Harrison, Prolegomena..., iar pentru zona traco-elenă, Cap. VIII, Dionysos, p. 363 și urm. Vezi și A. Donini, op. cit.

#### UN ÎNCIPUT DE SINTEZĂ

33;\$

381 Cf. L. H. Morgan, Ancient Society, precum și Br. Malinowski, op. cit.

382 Procesul acesta este magistral înfățișat chiar pentru zeul trac Dionysos (fiul Semelei) de către J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, p. 401 și urm.

383 Cf. D. Caracostea, Miorița în Moldova, 1916 și Miorița în Moldova Mușenia și Oltenia, București, 1924. Vezi și Sim. Fl. Marian, Legende de Maicii Domnului, Cap. VII, Căutarea Domnului Isus Christos (p. 106 și urm.), tot o „mamă bătrînă” (sf. Măria în anii răstignirii lui Isus).

384 Cf. în special C. Daicoviciu, La Transylvanie dans l'antiquité, 1945, Cap. III, La Dacie après Vabandon; Istoria României, voi. I, 1960 și celelalte lucrări privind formarea poporului român și continuitatea lui în spațiul car-pato-dunărean, citate la notele anterioare.

385 Pentru problema unui totemism străvechi european, vezi S. Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris, 5 voi. Pentru totemism în general există o bibliografie foarte întinsă, pe care n-o putem reproduce aici.

386 Vezi J. K. Schuller, Kolinda: Eine Studie u'ber romänische Weih-nachtslieder, Hermannstadt (Sibiu), 1860, p. 28.

387 Leo Frobenius, Histoire de la civilisation africaine (trad.), Livre VII, Taureau și fig. 92—96 (p. 132—133).

388 vezi și Mircea Eliade, Trăite d'histoire des religions, Paris, 1953 (ed. 1, 1949, noi ediții în) 1953 și 1966).

389 Există astfel de însemnări chiar în Țara Oltului, de exemplu la Drăguș, pe o carte de rugăciuni, despre un cioban prăpădit în preajma Constantinopolului într-o iarnă grea, împreună cu turmele. După documentele de arhivă utilizate de C. Constantinescu-Mircești (op. cit.) au practicat păstori tul transhumant următoarele sate făgărășene: Avrig, Beclean, Berivoi, Breaza, Cîrța, Drăguș, Ludișor, Netot, Pîrîu, Pojorta, Porumbac, Sebeșul de Jos și de Sus, Sîmbăta de Sus, Șinca, Ucea de Sus, Veneția de Sus, Viștea și Voivodeni.

- 390 L. Frobenius, op. cit., Livre VIII. Monde et homme si fig. 125—139.
- 391 V. K. Nikolski, op. cit, p. 55.
- 392 V. K. Nikolski, op. cit., p. 58.
- 393 vezi în special Heinrich Schurtz, *Alterklassen und Männerbilnde: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin, 1902. Vezi și W. Ko., >-pers, *Die Anfänge der menschlichen Gemeinschaftsleben*, Wien, 1921; ti. L. Lowie, *Primitive Society*, New York, 1921; Alexander Slawik, *Kultiscae Geheimbunde der Japaner und Germanen*, în *Wiener Beiträge fur Kultur-geschichte und Lingvistik*, Wien, 1936; E. Damann, *Die Religionen Afrikas*, Bonn, 1963; G. Mensching, *Soziologie der grossen Religionen*, Bonn, 1966; A. M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Paris, 1936.
- 394 Vezi lucrările citate ale lui Otto Hofler, Lily Weiser, Robert Stumpfl, Richard Wolfram etc. Vezi și Stig Wikander, *Der arrische Männerbund*, Lund, 1938; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, ed. 2, voi. I, 1956, voi. II, 1957; Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939; același, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1960.
- 395 Vezi V. Pârvan, *Getica*; H. Daicoviciu, *Dacii*, 1972 ș.a.
- 396 Vezi operele citate ale lui Harrison, Nilsson, Cook, Evans, Jeanmaire etc. Aici și literatura, vastă și instructivă pentru noi, despre dansurile cu arme. (Vezi bibliografia în R. Wolfram și Kurt Meschke, op. cit.). Pentru dansuri cu arme la daci, vezi Cari Clemen, *Zalmoxis* (extras din „Zalmoxis”, II, 1, 1939), după o comedie a lui Hesychios (p. 12).
- 334
- TRAI AN HERSENT
- 397 v. Pârvan, *Getica*, p. 398, 399, 455, 694 etc.
- 398 Vezi Nic. Densusianu, *Monumente pentru istoria Tierei Fagarasiului*, București, 1885, ca și Emil Micu, *Contribuțiuni la istoricul regimentului grăniceresc întâi valah*, București, 1943 și Carol Gollner, *Regimentele grănicerești în Transilvania, 1764—1851*, București, 1974. Pentru stările anterioare, vezi și Ștefan Meteș, *Contribuții la studiul populației din Transilvania*, II, *Boierii și ostașii din Țara Oltului în veacul al XVIII-lea după conscripția din 1744*, în „*Analele Academiei Române*”, București, 1942.
- 399 Au devenit bresle, societăți studențești etc.
- 400 vezi o tratare pe larg în H. Jeanmaire, op. cit.
- 401 Vezi și materialele d-rului Ghenea, op. cit.
- 402 Vezi, pe lângă operele citate ale lui A. Viciu, Gr. Moldovanu, G. Ale-xici, A. Strausz, J. K. Schuller, W. Schmidt, T. Schmidt, I. Teutsch etc. — Adolf Schullerus, *Siebenbilrgisch-sächsische Volkskunde*, Leipzig, 1926; Ipolyi Arnold, *Magyar Mythologia*, ed. II, 2 voi., Budapest, 1929. Vezi de Tibold Schmidt și A. hazai *Olâhsâg kolindakoltezete* (*Colindele românilor din Transilvania*), Budapest, 1973.
- 403 vezi P. P. Panaitescu, *Români și bulgari*, București, 1944.
- 404 pn Boas, *Mythology and Folklore*, în Fr. Boas, ed., *General Anthro-pology*, Boston, New York, 1938, p. 616—617.
- 405 „Oricât de mult s-ar încerca, și oricine s-ar încerca... — scrie N. Iorga — a realiza împrumuturi literare și culturale, nu prinde nimic decât ce se potrivește cu spiritul unui popor, așa cum s-a format el în cursul veacurilor”, (*istoria literaturii românești*, Introducere, București, 1929, p. 85).
- 406 Această terminologie s-a impus în etnologie mai ales de la cartea celebră a lui Wilhelm Manhardt, *Wald-und Feldkulte*, apărută în primă ediție în 1874. Ea a fost adoptată apoi și de sociologie, în sensul foarte precis de religie a vânătorilor, păstorilor, agricultorilor etc. Vezi Gustav Mensching, *Soziologie der Religion* (cit. supra), peste tot, religia ca expresie a modului de trai și în special a ocupațiilor omenești.
- 407 Faptul acesta nu exclude însă un cult general al bradului (sau al pădurii de brad) la români, cu mult anterior formării lor ca popor și chiar traco-dacilor (indo-euoropenilor), ca și cultul unei mame divine de tipul Terra Mater, altfel amîndouă comune cu ale altor popoare, totuși cu unele trăsături specifice pămîntului românesc.
- 408 vezi operele citate ale lui Nilsson, Harrison, Bruhl etc. Cf. și S. Sergheev, *Istoria Greciei antice* (trad.), București, 1951; A. B. Ranovicî, *Elenismul și rolul sau istoric* (trad.), București, 1952; Robert Cohen, *La Grece et Vhellenisation du monde antique*, Paris, 1934.
- 409 vezi operele citate ale lui Mannhardt, Frazer, Harrison, Evans, Nilsson, Deubner, Rohde, Clemen, Pârvan, C. Daicoviciu, Jeanmaire, Bruhl, Caraman, I. I. Russu etc. Cf. și W. F. Otto, *Dionysos*, 1933 și H. Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Baccus*, Paris, 1951.
- 4\*° V. Pârvan, *Getica*, p. 163—164.
- 411 V. Pârvan, *Getica*, p. 165.

412 V. Pârvan, *Getica*, p. 317.

413 Vezi și C. Daicoviciu, op. cit., H. Daicoviciu, op. cit., I. Russu, op. cit., etc.

414 V. Pârvan, *Getica*, p. 676.

#### UN ÎNCEPUT DE SINTEZĂ

335

415 V. Pârvan, *Getica*, p. 458. Notăm că, după cercetările noastre, pe care le vom expune pe larg în altă lucrare, „marea, străvechea divinitate feminină” la care se referă Vasile Pârvan, una, dar probabil mai multe, s-au păstrat sub diferite forme până în vremurile noastre în cultura poporană românească. Fac parte, probabil, din acest ciclu magico-religios, pe lângă Maica Domnului și, cum am arătat pe larg, Mama codrului, mai ales sf. Duminică, sf. Vineri și sf. Miercuri, poate și sf. Luni și chiar sf. Marți (Marțolea) și sf. Joi (Jimărița), adică toate zilele din săptămână, cu excepția sîmbetii, care este ziua morților. Trebuie să ne gândim însă și la bogata terminologie botanică poporană, o parte privind fără echivoc plante magice (folosite în farmece) și plante de leac (folosite în medicina poporană). Cum arată Zah. C. Panțu în *Plantele cunoscute de poporul român* (București, 1906), • există o buruiănă, Muma pădurii, cu denumiri regionale tot atât de grăitoare ca Buricul-pămîntului, Floarea-șarpelui, Iarba-șarpelui, Șerparița etc. Mătrăguna — despre care Mircea Eliade a publicat un studiu foarte interesant, dar din păcate fără contextul ei foarte bogat din folclorul românesc (*Le culte de la mandragore en Roumanie, în De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 198—217) — se mai numește și Doamna codrului, Doamnă mare, Iarba codrului, iar în cîntecele de farmece: Doamnă bună, împărăteasă etc. Vezi și multe plante care purced etimologic direct din Sancta Diana: Sînziană, Sînzienne, Sînzene, Sînzenie, Sînzuiană, Sînzuiene etc. — ca și sărbătoarea Sînzienelor — denumiri semnificative poate și prin frecvența pluralului, probabil prin contaminare cu zînele (zîna = Diana), Ielele, Frumoasele etc, tot zeități (demoni) ale pădurilor, legate direct de Diana și vechea Bendis, adică probabil de Mama codrului. Din același ciclu, pe planul demitizat al basmelor: Ileana Cozînzeana. De notat și numărul mare de descîntece „de Mama pădurii” ca ființă răufăcătoare, combătută însă prin „Maica sfîntă”, ceea ce arată, probabil, două aspecte ale aceleiași divinități feminine: una străveche, condamnată de creștinism, căreia i s-au atribuit numai însușirile cele rele, alta mai nouă, acceptată de creștinism, căreia i s-au atribuit numai însușirile bune. Disocierea aceasta trebuie să fie însă de dată relativ recentă, după încreștinarea poporului român. Dovadă răspunsurile foarte clare despre o Mamă a pădurii buna, care nu-și îngrijește numai copiii ei, copacii și sălbăticiunile din pădure, dar și copiii în general. De ex. Balada despre „nevasta fugită” din materialele citate ale lui B.-P. Hasdeu, rezumată de I. Mușlea și O. Bîrlea astfel: „Nevasta fuge cu copilul mic, hoții îi cer să fie crîsmăreasă fără copil. Ea le cere un leagăn de paltin, dar hoții lapdă copilul în șanț. Muma codrului îl crește în scorbură și cînd e mare, el află că mamă-sa e crîsmăreasa hoților, se duce și o împușcă împreună cu hoții”. (Op. cit., p. 551, Balada este culeasă din Orlat, jud. Sibiu, din vecinătatea Țării Oltului).

416 Reprezentări ale zeițelor orientale Cybele, Iștar etc.

417 Cf. și G. Dumezil, *Le festin d'immortalité*, Paris, 1924.

418 Dovadă e faptul că în cultele cu caracter arhaic de pe teritoriul Greciei antice vinul era interzis, fiind socotite pure numai laptele și mierea (Vezi Harrison, Nilsson etc).

419 Vezi Ion I. Russu, op. cit. (de consultat în întregime).

420 v. Pârvan, *Getica*, p. 137.

421 V. Pârvan, op. cit, p. 151.

422 Ibidem.

423 Interpretarea aparține lui D. M. Pippidi.

336

#### TRAIAN HERSENI

424 Cf. J. E. Harrison *Prolegomena...*, Cap. VIII, în special p. 492 și urm.; M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*, I, p. 294 și urm.

425 Cf. și Heinrich Meng (red.), *Psychoanalyse und Kultur*, Mtkiehn, 1965. Vezi, pentru o poziție mult mai complexă C. G. Jung, *Metamorphose de Vâme et ses symboles* (trad.), Geneve, 1967.

426 Autori care, împreună cu Mannhardt, Frazer, Cook, Evans, Dumezil, Eliade etc. stau la baza considerațiilor noastre istorice. Vezi bibliografia la notele anterioare. Vezi în același sens și Fr. Matz, *Creta*, Micene, Troia, trad. R. Alexandrescu, introducere și note de P. Alexandrescu, București, 1969; același, *Göttererscheinung und Kultbild im minoischen Kreta*, 1958; A. W. Persson, *The Religion in Greece in Prehistoric Time*, 1942.

427 Lund, 1927, 582 p.

428 Cf. și J. D. S. Pendlebury, *A Handbook to the Palace of Minos at Knossos. With a Foreword by Sir Arthur Evans*, London, 1935 (cu indicații bibliografice). Același, *The Archeology of Creta*,

1939.

429 Cf. Cap. VI, 'The Divine Child, p. 461 și urm. Problema e reluată de Nilsson cu argumente și precizări noi în *Geschichte der griechischen Religion*, I. Vezi Cap. Die minoische Religion, p. 237 și urm.; precum și Cap. Das Nachleben der minoischen Religion, p. 281 și urm. (cu indicații bibliografice).

430 Vezi operele citate ale lui Harrison, Nilsson, Cook, Evans, Jean-maire etc.

431 Op. cit., p. 476.

432 H. Jeanmaire, op. cit., p. 433—434. Cf. și Silvio d'Amico, *Storia del teatro drammatico*, Milano, 1953, voi. I, p. 22 (pentru un ritual similar în cultul lui Dionysos).

433 M. P. Nilsson, op. cit, p. 478.

434 Nilsson, op. cit., p. 479.

435 Idem, p. 481.

436 Idem, p. 482.

437 Idem, p. 484.

438 Idem, p. 490.

439 Idem, p. 493.

440 Idem, p. 494.

\* 411 Idem, p. 497.

442 Idem, p. 501.

443 Vezi lucrările lui M. P. Nilsson citate în notele anterioare.

444 H. Jeanmaire, *Couroi et Couretes: Essai sur l'education spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquite hellenique*, Lille, 1939.

445 Op. cit., p. 293.

446 Op. cit., p. 421.

447 Geografia, cartea X. cap. III.

448 Cu subtilul *Etude de mythologie comparee indo-europeenne* Paris, 1929.

449 Citează pe Nilsson, *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes* și art. aceluiași: *Kalendae Januariae, Kalendenfest* (în Pauly-Wissowa, X, col. 1563, 1919), consultat și de noi; iar din Clemen, *Der Ursprung des Kar-nevals*. (Vezi Dumézil, op. cit., p. 30, nota 2).

450 Alexander Tielke, *Yule and Christmas, 1899*; Bilfinger, *Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen*, II: *Das germanische Julfest*, Stuttgart, 1901.

451 Dumézil, op. cit., p. 30.

UN ÎNCEPUT DE SINTEZA

3.17

452 Cf. M. P. Nilsson, *Kalendae Januariae* (cit. supra).

453 vezi și operele citate ale lui Fămîntin, Zelenin, Derjavin etc.

454 Vezi și H. H. Stahl, *Nerej...* (cit. anterior), precum și lucrarea sa de sinteză, *Les anciennes communautés villageoises roumaines: asservissement et pénétration capitaliste*, București-Paris, 1969.

455 Dumézil se referă în special la lucrările lui Mlynek, de ex. Konik, *turon, koza, bocuss, Tierkultus in Galizien*, din *Zf. Oster. Volkskunde*, IX, p. 108.

456 Utilizează pe larg lucrarea, foarte importantă și pentru cercetările noastre: J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910.

457 Dumézil, op. cit, p. 48.

458 Dumézil, op. cit., p. 258.

459 Dumézil, op. cit., p. 255—259.

460 Dumézil, op. cit., p. 260.

461 Cf. Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909 și Mircea Eliade, *Naissances mystiques: Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, 1959.

462 O. E. Briem, *Les sociétés secrètes de mystères*, trad. E. Guere, Paris, 1941.

463 Louis Gernet et Andre Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, (col. *L'Evolution de l'humanité*).

464 Vezi opinii similare despre „Zalmoxis” în Erwin Rohde, *Psyche: Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, ed. fr. par A. Reymond, Paris, 1928, p. 100, nota 2; 269, nota 1; 273, nota 2; 286 și urm. Mircea Eliade este de altă părere (*De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970). El consideră pe Zalmoxis (ca și noi, dar complet independent unul de altul) ca pe o divinitate inițiativă, dar: „Oricare a fost preistoria sa, Zalmoxis, așa cum era venerat de geto-daci, nu a fost un zeu al pământului, nici al fertilității agricole, nici un zeu al morților” (p. 55). Este perfect posibil, dar care geto-daci? Cum se știe, aceștia aparțineau la două clase sociale bine distincte: tarabostes sau pileați, adică nobilimea, și comați (pletoșii), iar mai târziu hirsuți (păroșii), adică populația de rînd, plugarii și păstorii. Probabil că toți aveau aceeași religie, dar la primii religia aceasta era gîndită, interpretată filosofic, eventual critic, sub influența directă a preoților, a

învățaților din acele vremuri, pe cînd la ceilalți aceeași religie era mai mult trăită, deci încărcată cu numeroase elemente tradiționale și afective, fără nici o operație selectivă. Mircea Eliade, dealtfel ca toți arheologii și istoricii preocupați de problemă, se referă exclusiv la Zalmoxis sau Zamolxis al păturilor relativ culte, pe cînd cercetările noastre se referă, prin însăși, natura materialelor de bază, la zeitățile păturilor muncitoare (vînători, pescari, păstori, plugari). Cele două perspective — istorică și etnografică — explică unele potriviri, dar tot atît de bine și unele deosebiri între rezultatele obținute.

465 Henri Hubert, *Les celtes depuis Vepoque de La Tene et la civilisation celtique*, Paris, 1932 (col. *L'Evolution de rhumanite*). Vezi și D. Berciu, *Lumea celților*, București, 1970, dar mai ales Virginia Cartianu, *Urme celtice în spiritualitatea și cultura românească*, București, 1972.

466 Noi credem că bogatul material etnografic și folcloric românesc, comparat, prelucrat și interpretat în lumina materialelor arheologice, după concepția materialismului istoric, permite o diagnosticare destul de precisă a diferitelor „straturi” sau „filoane” cultural-religioase, pornind de la cele vii

22 — Forme străvechi de cultură poporană românească

338

TRAIAN HERSENI

spre cele dispărute: romane, geto-dacice, preindo-europene, cu diferitele influențe paralele, inclusiv ale concepțiilor și practicilor claselor sociale conducătoare și ale diferitelor categorii intelectuale, în cazul religiilor mai ales magicienii și preoțimea.

467 Ceea ce sperăm că am putut dovedi în plus este utilitatea și posibilitatea unei noi metode în știința culturii poporane românești, inclusiv a celei vechi sau străvechi, nu numai dinspre trecut spre prezent, ci și invers, dinspre materialele etnografice și folclorice actuale, înregistrate încă pe viu, spre cele de altădată, fatal mai puțin cunoscute și înțelese. În definitiv, dacă nu vrem să ne autoamăgim întreaga istorie a religiilor vechi și străvechi de pe teritoriul României se bazează, în afară de bogatele rămășițe materiale de natură arheologică, pe cîteva texte clasice, datorate mai ales lui Herodot, redactate la rîndul lor din auzite, și pe cîteva cuvinte izolate, interpretate nu numai fără contextul social-istoric, necunoscut, dar și fără contextul lingvistic, tot atît de puțin cunoscut. Firește, munca aceasta științifică trebuie făcută, dar din fericire nu sîntem obligați să ne limităm la ea. Pe lîngă arhivele istorice scrise, foarte sărace, există o arhivă, tot istorică, dar vie și bogată, care constă în însăși cultura poporană românească. Cu alte cuvinte, nu numai trecutul poate lămuri prezentul, ci și prezentul poate lămuri trecutul, mai ales în cazul unei culturi poporane care nu prezintă, de zeci de milenii, nici o discontinuitate integrală, nici chiar prin așezarea geto-dacilor în spațiul carpato-danubian.

1

CUPRINS

Cap. I. Baza documentară

Cap. II. Probleme vechi și probleme noi

Cap. in. Interpretări psihosociologice

Cap. IV. Interpretări istorice și etnografice (I)

Cap. V. Interpretări istorice și etnografice (II)

Cap. VI. Un început de sinteză

5

67 112

160 209

287

spre fluer ducă] magiA

litat(

celel

dins;

spre

nu \

de p

de r

reda

nu

lingi

făcu

arhii

bogd

nu i

cuti

mii  
în

Redactor: DORU OLTEANU Tehnoredactor: L. HLAVATHY

Apărut: 1977. Bun de tipar: 11.V.1977. Comanda nr.: 616. Coli

de tipar: 21,25. Hîrtia: Scris I. A 70 g/m<sup>2</sup>. Format: 16/61X86-

Tiraj: 2 200 + 70 + 30 expl. legate. C. Z. pentru biblioteci: 398"  
(498.7)

Tiparul executat sub comanda nr. 147/1977 la întreprinderea

Poligrafică Cluj, Municipiul Cluj-Napoca str. Brassai nr. 5—7>,

Republica Socialistă România