

# Sărbătoarea - ca joc

*Conf.r Univ. Dr. Delia Suiogan  
Universitatea de Nord Baia Mare*

Orice sărbătoare devenea identică în mentalitatea omului tradițional cu participarea la un act de întemeiere a Sinelui. Acest tip de acțiune implica găsirea unui Centru și era pusă sub semnul „jocului”.

În timpul sacru al sărbătorilor, omul culturilor de tip primitiv și tradițional apare în ipostaza spectatorului de teatru. El nu doar asistă la spectacolul ce i se desfășoară în față, ci participă la acesta prin interpretare. Evenimentele sunt cele care vor stabili o relație continuă între realitate și concepții, idei. Prin interpretare, individul devine actor. Jocul este cel care a făcut posibilă realizarea identității dintre concret și abstract, „în istoria culturii, jocul se interferează cu toate formele activității umane. El corespunde unor necesități multiple ale individului și societății”<sup>1</sup>

Jocul trebuie privit ca un mod distinct de a exista în lume, subliniază Ivan Evseev. La nivelul societăților tradiționale, el presupune repetarea unui „scenariu” cu caracter exemplar, iar, prin aceasta, imitarea unui model. Comportamentul ludic nu are nimic gratuit în el, mai mult chiar, (doar) prin intermediul jocului se poate ajunge la descifrarea unui mister și, astfel, individul devine contemporan cu modelul însuși. Jocul devine, așadar, o experiență a sacrului.

Imaginarul ludic este cel care ne demonstrează cel mai bine că avem de-a face la nivelul acestor rituri cu o atitudine magică față de lume, imitarea/repetarea modelelor unor acțiuni de la cele mai simbolice, până la cele de ordin pur practic având rolul de „lărgire a lumii cosmotice, de desființare a limitelor ce separă viața și moartea, existența și postexistența, imanența și transcendența, lumea vizibilă și lumea invizibilă.”<sup>2</sup>

Acțiunea umană din timpul jocului este exemplară și normativă, el având rolul de a (re)stabili o legătură permanentă între toate nivele spațiale și temporale. Jocul are, deci, și o funcție de mediere - el reglează comportamentul uman prin repetarea evenimentului primordial - asigurând (re)instaurarea omului în realul

---

<sup>1</sup> *Ivan Evseev, Jocurile tradiționale de copii*. Editura Excelsior, 1994, p. 15

<sup>2</sup> *Ivan Evseev, op.cit.*, p. 21

semnificativ. Prin joc, omul se conformează unei ordini cosmice, ceea ce permite menținerea durabilității lumii.

Majoritatea cercetătorilor culturii ca totalitate au ajuns la concluzia lui J. Huizinga, „sentimentul că omul face parte din cosmos își găsește prima sa expresie, cea mai înaltă, cu adevărat sacră, în forma și în funcția jocului, care este o calitate autonomă. În joc se adaugă treptat semnificația unui act sacru.”<sup>1</sup>

În și prin joc, individul uman ia contact direct sau indirect cu realitatea transumană, relația pusă în discuție permițând explicarea propriei existențe. Mircea Eliade vorbea despre o obsesie a realului, specifică primitivului și gândirii tradiționale, care stă, de fapt, la baza tuturor actelor ritualice, dar și la cea a schemelor mitologice.

Cea mai importantă trăsătură, devenită funcție, a jocului este ordinea: „jocul creează ordine, este ordine. În lumea imperfectă și în viața haotică, jocul reprezintă o desfășurare temporară limitată. Ordinea pe care o impune jocul este absolută”.<sup>2</sup>

Jocul va trebui privit, deci, ca parte a unui sistem care are ca scop ultim repetarea Cosmogoniei, intrând în seria foarte largă a scenariilor inițierii (după formula lui M. Eliade). Intrarea în joc presupune asumarea condiției celui care vrea să-și depășească condiția umană, pentru că trecerea spre starea supra-umană nu se poate realiza decât prin acceptarea unui sistem complex de condiționări. Verbul „a crede” are un rol foarte important în definirea tipului de asumare specifică mentalității tradiționale. Revenim asupra ideii că asumarea nu presupune doar participarea la joc, implicit la acțiunea sacră primordială, ci o integrare totală în ritmul jocului, ceea ce presupune trăirea acțiunii respective ca pe o formă a realului absolut. Sub influența inițierii, „lumea socială se dezvăluie ca o reprezentare (...) practicile nu sunt decât roluri de teatru”.<sup>3</sup>

Modul de punere în scenă a unei ceremonii colective este foarte important pentru că el nu vizează spectacolul sau spectacularul în sine, ci se dorește fie neutralizarea, fie reactivarea unor forțe, a unor acțiuni iar acțiunea are drept scop imediat ordonarea gândurilor, a acțiunilor „spectatorilor”.

Acest lucru este făcut posibil doar de acea coerență internă specifică unei acțiuni sacre.

---

<sup>1</sup> **Johan Huizinga**, *Homo Ludens*, Humanitas, 2002, p. 58

<sup>2</sup> **Johan Huizinga**, op.cit., p. 49

<sup>3</sup> **Pierre Bourdieu**, *Simțul practic*, Institutul European, 2000, p.81

Vorbim, împreună cu P. Bourdieu, despre o eficacitate simbolică a jocului. „Procesul care este achiziție, mimesis (sau mimetism) practic (...) nu are nimic dintr-o imitație ce presupune efortul conștient pentru reproducerea unui act, a unui cuvânt sau a unui obiect explicit constituit ca model. /.../ Corpul crede în ceea ce joacă. El nu reprezintă ceea ce joacă, el nu memorează trecutul, el acționează trecutul, și astfel anulându-l ca atare, îl re trăiește”.<sup>1</sup>

În directă relație cu conceptul de joc vom pune pe cele de sărbătoare și de mască. Vom observa că ele au o mare semnificație în încercarea de descoperire a sensului ultim al riturilor de trecere. Sărbătoarea permite acea comuniune periodică dintre om și Totalitate.

Mircea Eliade considera sărbătoarea, în lucrarea sa *Sacrul și profanul*, o regenerare a ființei prin regenerarea timpului, „o sărbătoare se desfășoară întotdeauna în Timpul originii /.../ sărbătorile redau dimensiunea sacră a existenței, amintind cum anume zeii sau Strămoșii mitici au făcut omul și l-au împărtășit comportamentele sociale și muncile practice. /.../ Este vorba de fapt de o veșnică întoarcere în illo tempore, într-un trecut care este «mitic» și nu are nimic istoric”.<sup>2</sup>

Nașterea, nunta, înmormântarea, colindatul, semănatul, culesul etc. sunt sărbători ale ființei ca individualitate, dar și ale ființei ca aparținând unei colectivități (de Aici sau/și de Dincolo), o demonstrează complexitatea ritualurilor ce însoțesc aceste momente, ce primesc atributele momentelor-nod, momente ce fac posibilă oprirea timpului istoric, un timp cantitativ, și intrarea în timpul mitic, un timp calitativ.

Toate comportamentele ritualice, magice și religioase în același timp, îi oferă individului uman posibilitatea de a trăi în acea lume deschisă, cum o numea Mircea Eliade în studiile sale asupra sacrului, o lume a echilibrului total.

„Viața festivă este viața prin excelență, viața exemplară care dă sens vieții cotidiene. Ceremonia se prezintă, din acest punct de vedere, ca un stil de viață. Comportamentul sărbătoresc este un comportament ritual, definit printr-un cod al tradițiilor foarte precis”<sup>3</sup>, susține și Georges Gusdorf.

Dacă vom analiza corect conținutul tuturor acestor acte de ritual și ceremonial vom observa că sensul lor este legat nemijlocit de

---

<sup>1</sup> *Pierre Bourdieu*, op.cit., p. 116

<sup>2</sup> *Mircea Eliade*, *Sacrul și profanul*, Humanitas, 1995, pp. 75, 79

<sup>3</sup> *Georges Gusdorf*, *Mit și metafizică*, Amarcord, 1996, p. 74

un scop, iar acesta impune o schemă de acțiune, ca orice sărbătoare. Schema este alcătuită dintr-un sistem de semne cu ajutorul cărora individul uman, ca parte a unei colectivități, își simbolizează credințele, concepțiile despre lume. „în cadrul sărbătorii, în societățile primitive, conținutul ideatic era cuprins în mit, iar ritualul era forma sensibilă de transpunere plastică, afirmă V. Golban, care continuă: /.../ În această postură sărbătoarea nu este doar o prezentare, o imitare, o punere în scenă a unor subiecte transferate din mituri, legende și fapte exemplare, ci ea recrează, actualizează și consacră o anume realitate după un plan călăuzit de perene valori umane”.<sup>1</sup>

Participarea la joc și la sărbătoare nu are, deci, un caracter total nemotivat, ea presupune un anumit grad de conștientizare a actului în sine iar acest lucru este evident, credem, mai ales în faptul că încă este vie în mintea oamenilor ideea de inițiere, simțită ca funcție principală, mai ales la nivelul riturilor propriu-zise ale trecerii.

Conștientizarea, fie ea și parțială, îi oferă accesul liber la vocabularul sacru, prin intermediul căruia toate acțiunile sale vor căpăta eficiență. în cadrul sărbătorii, între om și ceea ce este dincolo de el se stabilesc niște relații care impun un anumit comportament, fiindcă, așa cum spune P. Bourdieu, „toate acțiunile îndeplinite într-un spațiu și un timp structurate sunt imediat calificate în mod simbolic și funcționează ca tot atâtea exerciții structurale prin care se constituie stăpânirea practică a schemelor fundamentale”.<sup>2</sup>

Atât jocul cât și sărbătoarea presupun existența unei structuri de rol, actantul jucând un rol, implicit jucându-se pe sine ca rol. Rolul presupune de cele mai multe ori prezența măștii. Masca însoțește toate marile momente ritualice ce vizează o renovare a timpului. Masca permite realizarea unei comunicări directe între actanți și lumea strămoșilor, poate și datorită funcției sale dominant magică. Masca are un evident rol de mediere, ea are puterea de a restabili anumite legături între micro și macrocosmos, fiind un element ce asigură continuitatea la nivelul gândirii de tip tradițional. „Figurarea unei ființe sau a unei stări produce acea ființă sau acea stare”<sup>3</sup>, spune E. Durkheim. îmbrăcarea unei măști duce la construirea unei imagini, iar imaginea este asociată în mod inevitabil modelului. Apariția măștii va

---

<sup>1</sup> **Vasile Golban**, *Dimensiunea etico-estetică a sărbătorii*, Casa de Editură Panteon, 1995, p. 32, 33

<sup>2</sup> **Pierre Bourdieu**, *Simțul practic*. Institut European, 2000, p.120

<sup>3</sup> **Emile Durkheim**, *Formele elementare ale vieții religioase*, Polirom, 1995, p. 326

genera în mod inevitabil ieșirea din cotidian și intrarea într-un univers mitic.

Rolul presupune un act intențional, întemeiat obiectiv, avându-se în vedere obligația de a depăși o stare anterioară pentru a putea trece spre o stare superioară. Comportamentul poate fi definit ca o unire a aspectelor particulare cu aspectele generale, conturându-se un model sociocultural, astfel, după formula Germinei Comanici, „rolurile se creează pe un sistem de valori, cu un model concret de realizare, într-un raport de determinare între interpretul - posibil și creator - și colectivitatea prezentă, care receptează, dar și cea precedentă, care a contribuit la realizarea modelului. Astfel, schema de rol, ca element al paternului cultural, este o rezultată de generații”.<sup>1</sup>

Cămașa de botez, cămașa de mire, rochia de mireasă, pânda trupului, hainele de doliu, straiile de sărbătoare îmbrăcate de Crăciun etc. nu sunt doar simple însemne rituale, ele devenind măști. De aceea, primul gest pe care îl fac ceilalți membri ai comunității de îndată ce se întâlnesc cu cel ce îmbracă masca este acela de a-i confirma calitatea nou dobândită. De asemenea, cel care își pune masca nu va imita doar „personajul” pe care îl joacă, ci se va identifica cu acesta. Este aceasta singura cale de realizare a comuniunii cu ființa sacră ale cărei gesturi le reface și totodată singura formă de refacere a stării de echilibru.

Purtătorul măștii „este pătruns de forța ei, este scos din timpul și spațiul profan, nu mai poartă amprenta «eului» individual și schimbător”<sup>2</sup>. În același timp însă nu trebuie uitat că „masca nu este lipsită de primejdii pentru cel care o poartă (...) masca și purtătorul de mască se intervertesc rând pe rând, iar forța vitală condensată în mască poate pune stăpânire pe cel ce se pusese sub ocrotirea ei”<sup>3</sup>. Este foarte semnificativ în acest sens faptul că acea cămașă de botez se poartă până se rupe, fiind total benefică identificarea totală a actorului cu masca sa - lumirea, la fel se întâmplă cu pânda mortului - devenirea ca strămoș; pe când masca de mireasă, cea de mire sau cea de văduv se „aruncă”, la un moment dat existând un real pericol în identificarea purtătorului cu masca.

---

<sup>1</sup> *Germina Comanici*, apud Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiționale*, Bice AH, 1998, p. 34-35

<sup>2</sup> *Ivan Evseev*, *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Amarcord, 1999, p. 273

<sup>3</sup> *Jean Chevalier, Alain Gheerbrant*, *Dicționar de simboluri*, voi II, Artemis, 1995, p. 275

Masca își păstrează în toate contextele funcția de păcălire, cu intenția de a asigura individului - actor o trecere mai ușoară peste „pragurile” pe care le are de depășit, pentru că masca presupune și o serie întreagă de interdicții, dar îi și dă dreptul la un comportament ce iese din tiparele cotidianului, realului imediat. Individul obișnuit devine personaj, permițându-i să se descopere dincolo de propria-i individualitate. Masca îi permite omului să se descopere în ceilalți tocmai prin puterea ei de a-i aduna laolaltă, nu neapărat prin ceea ce este, ci prin sensul pe care îl permanentizează.

Așadar, „masca se circumscrie genealogic în sfera sacralului, ritualului, apoi a jocului, ludicului. /.../ Masca este un instrument. Dar un instrument de comunicare cu Primordiile”.<sup>1</sup>

În opinia profesorului Petru Ursache, toate elementele și structurile aduse în discuție ne dezvăluie un simbolism religios al tradiției, tradiția îndeplinind „funcția de axis mundi, de refacere a unității primordiale dintre cer și pământ, de reactualizare reală a grădinii paradisiace”.<sup>2</sup>

Vom lua ca exemplu o forma de colindat întâlnită în Oltenia și Banat. În seara de Ajun, cam în jurul orelor 17-18, mai mulți băieți, cu vârste cuprinse între 10-14 ani, pornesc din mai multe părți ale satului spre centrul acestuia, făcând foarte mare larmă. Actul marchează de fapt începutul colindatului, băieții fiind urmași la scurt timp de toți ceilalți membri ai comunității, care se vor aduna cu mic cu mare într-un loc al satului simțit ca vatră. De remarcat este faptul că acest loc se află la o răspântie. Răspântia reprezenta pentru oamenii culturilor de tip arhaic și tradițional locul unde se puteau aduna laolaltă morții și viii, reconstituindu-se acel întreg format din cele două jumătăți, lumea de aici și lumea de dincolo. O astfel de sărbătoare nu se putea desfășura fără o reconstituire a centrului, singurul capabil să pregătească refacerea stării de echilibru. Acești băieți vor aprinde în mijlocul răspântiei un foc din care își vor aprinde toți sătenii felinarele pe care le vor pune apoi la stâlpul porții în așteptarea colindătorilor. Felinarele sunt făcute din coji de cireș „uscate din timp după sobă” și strânse „sub formă de felinar” în vârful unui băț de alun. Este în mod cert o formă conservată a „focului viu”, există încă bătrâni care folosesc chiar această denumire pentru focul din noaptea de ajun.

---

<sup>1</sup> **Ioan Viorel Boldureanu**, *Eseu despre creativitatea spiritului*, Eminescu, 1997, p. 154, 162

<sup>2</sup> **Petru Ursache**, *Etnoestetica*, Institutul European, 1998, p. 68

După ce toți s-au adunat în jurul focului și și-au aprins felinarele, se dă „dezlegarea” pentru colindat, numit în zonă „Colindeț”. Astăzi, dezlegarea o dă preotul satului, care ține mai întâi o slujbă lângă foc, înainte însă, probabil, dezlegarea era dată de conducătorul cetei de băieți sau de bătrânul satului; în memoria informatorilor nu mai există această informație.

Mai întâi pornesc spre casă femeile și bărbații pentru a-i întâmpina pe colindători în poarta casei, copiii și tinerii mai petrec ceva timp în jurul focului, făcând tot felul de glume și programând întâlnirile de la hora de a doua zi de Crăciun. La strigarea „auzi măăăi!” toți pornesc în direcția din care au venit, făcând foarte mare gălăgie. La fiecare poartă sunt întâmpinați de bărbatul și nevasta casei cu colaci calzi, de curând scoși din cuptor, numiți „colindeți”, și cu mere, nuci, vin fiert sau țuică fiartă. Trebuie spus și faptul că fiecare colindător are asupra-i o „traistă”, țeșută în război din lână albă și neagră, modelul geometric fiind romb. În traistă se pun, la plecarea de acasă, boabe de grâu, fasole și porumb. De asemenea fiecare are și o „colindă”, un băț de alun, adus din pădure încă de pe la începutul postului și uscat după sobă. În dimineața de Ajun bățul este decojit, apoi cu coaja se înfășoară bățul în așa fel încât, după ce va fi afumat cu fum de lumânare de seu și desfăcut de coajă din nou, să rămână un model în care alternează romburile negre cu cele albe. Acum mai poartă traistă și colindă doar copiii.

Cel mai important moment al acestui ritual pentru fiecare casă este „datul primului colindeț”, care constă în a da „de pomană” unui băiat o colindă în capătul căreia este pus un colac mare, rotund, gol la mijloc, în care este înfiptă o lumânare aprinsă și de care este legată o batistă. Înainte, acest colac se numea „colindețul cel mare”, astăzi el se numește „colacul de Dumnezeu”. Ritualul este înfăptuit de către nevasta casei.

După acest moment, se împart tuturor colindătorilor colăcei mici, rotunzi, plini la mijloc, dar și mere, nuci. Acum se dau încă colăcei, dar și covrigi sau bomboane.

După ce au trecut colindătorii, se trimit daruri pe la vecini, bărbatul casei merge pe la fiecare vecin în parte, ducându-le colac și o sticlă de vin sau de țuică, făcându-se schimburi între vecini.

Când se întorc copiii din sat, toți ai casei se așează în jurul mesei încărcată de tot felul de mâncăruri, nu lipsesc niciodată colacul, piftia, sarmalele, carnații și cozonacul. Masa se „tămâiază” și „se dă de pomană de sufletul celor vii”. Se merge cu vătraiul cu cărbuni și

tămâie prin toate camerele, dar și pe la „oboare”, „pentru ca întreaga casă și curte să fie apărute de rău și de necazuri”.

După ora 22 și până în zorii zilei următoare, se pornesc cetele de colindători. Se pare că ceata de colindători era foarte bine organizată altădată. Informatorii vorbesc despre gazda de ceată, despre vătaf, despre reguli nescrise ale cetei; astăzi însă ea este foarte slab reprezentată.

În zorii dimineții de Crăciun, toți ai casei se spală pe față cu apă rece, cu fața spre răsărit, după care se așează în jurul mesei. Prima dată, fiecare mesean trebuie să mănânce colac „înmuiat” în zeama în care au fiert caltaboșii, este vorba despre a lua contact cu sângele porcului din ficați, inimă și din splină, crezându-se că astfel „vei fii sănătos și puternic tot anul”, după care se mănâncă cartaboși, tobă și piftie. După terminarea mesei, copiii se duc cu colindele la vie și „le înfig în capul viei pentru ca aceasta să aibă rod în noul an”. Există și informația că s-ar fi practicat și ritualul înfingerii colindelor lângă crucile unor copii sau tineri „morți înainte de vreme”.

Avem de-a face cu forma colindatului în comun, un ritual străvechi cu funcționalitate magico-simbolică foarte complexă: apotropaică, propitiatică, augurală.

Întâlnim la nivelul ceremonialului atât elemente de cult al soarelui, cât și elemente de cult al morților, dar și elemente de cult agrar. Toate acestea sunt foarte bine marcate încă în planul simbolurilor gestuale sau obiectuale cu care acesta lucrează. Acest lucru a fost posibil datorită suprapunerii a mai multor sărbători de origine romană, greacă sau asiatică peste tradițiile popoarelor traco-gețice. Datorită asemănării lor, ele au început să se confunde, ajungându-se la îmbinarea a numeroase elemente de mit și legendă. Peste toate aceste elemente precreștine s-au suprapus apoi imaginile și temele creștine.

Elementul comun care a făcut posibilă această suprapunere a fost ideea posibilei renașteri periodice a naturii și, de ce nu, a omului. Putem vorbi deci despre acea șansă oferită omului și lumii de a participa la sacru. Asistăm la gesturi simbolice ce au menirea de a renova spațiul și timpul prin refacerea forțelor cosmice.

Este vorba despre conservarea unei gândiri de tip mitic care păstrează încă vie o formă de religie care sanctifică natura.

Cele mai semnificative gesturi ni se par a fi aprinderea focului din răspântie și ducerea acestui foc la fiecare casă. Credem că este vorba despre o conservare în forme stilizate a cultului buturugii sacre, de origine traco-dacică, aprinsă pentru a ajuta Zeul Soare să capete



puteri noi. în directă relație cu acest cult vom pune în discuție mitul Focului viu care are puteri magice: prin funcția sa de ardere purifică și fertilizează, iar prin lumină arată calea. A duce din focul viu la fiecare casă înseamnă o preluare conștientă a puterilor magice deținute de acesta, astfel încât casa, prin vatra casei, redevine un spațiu sacru, capabil să ofere acea protecție totală pentru toți membri familiei ce o locuiesc. Alăturăm acestor gesturi magici-simbolice gestul ritualic al adunării membrilor comunității în jurul acestui foc, care credem că intră în seria semantică a „construirii (reconstruirii) centrului”, despre care vorbește atât de des M. Eliade. Este de fapt vorba despre revenirea în cerc, ce ar putea fi interpretată ca o formă de inițiere (reinițiere). Pornirea din acest centru „tare” dă posibilitatea reconstituirii propriului „centru”, astfel încât fiecare casă o repetare a „Centrului Lumii”.

Ceremonialul apelează și la o serie întregă de obiecte încărcate de sens și valoare tocmai datorită funcției lor de mediere între om și natură, între om și Cosmos; ele nu mai sunt simple obiecte, ci devin forme de comunicare între lumi. Colinda, acea bâta de alun are un pronunțat simbolism fertilizator, alunul fiind considerat un arbore sacru. Atingerea porților și a femeilor cu această colindă, precum și împlântarea lor în capul viei demonstrează persistența acestui simbolism. Faptul că apare pe colindă acel motiv al romburilor negre și albe ne determină să-l punem în legătură și cu simbolismul solar, alternanța dintre romburile negre și cele albe amintind în fapt despre alternanța lumină-întuneric, răsărit și apus, implicit vorbindu-ne despre viață și moarte, văzute toate acestea însă într-o curgere continuă, percepută ca prezent continuu, făcut posibil de recuperarea prin repetare a acelui timp original. Relația acestui obiect cu cultul moșilor și strămoșilor este evidentă și în gestul datului „de pomană” a colindei, însoțită de colac, lumânare și batistă, fie pentru cei morți, fie pentru cei vii. În acest context bâta de alun preia funcțiile „arborelui vieții”, acela care poate media între lumea de aici și lumea de dincolo.

Obiectul ritualic cel mai bine marcat simbolic este însă colacul. Apare aici colacul rotund, simbol al soarelui. E obiect al sacrificiului ritual, fiind ofrandă rituală în numele unei posibile renașteri. În general, colacul este pus în directă relație cu cultul morților, se uită însă de multe ori care este funcția principală a dăruirii sau a datului de pomană a colacului și anume aceea de ajutorare a inițierii și chiar de grăbire a acesteia. Spre exemplu, în cadrul ceremonialului funerar colacul devine element de schimb ce-i permite defunctului depășirea obstacolelor, sau, prin mâncarea colacului

primit de pomană de sufletul celui mort, preiei o parte din păcatele acestuia, grăbindu-i integrarea firească în marea familie a moșilor și strămoșilor. Aceeași funcție o regăsim și în cazul colindețelor. Este vorba deci în mod clar despre un sacrificiu ritual ce înlocuiește acele sacrificii umane sau animale făcute pentru îmbunarea Zeului suprem.

În legătură directă cu simbolismul colacului trebuie să punem însă în mod obligatoriu gestul ritualic al aprinderii focurilor din cuptoarele de lut pentru coacerea colăceilor, care devine un gest magico-simbolic al renovării, al repetării Cosmogoniei. Se impune punerea în discuție a relației copt-necopt care devine identică cu relația dezechilibru-echilibru. Coacerea pâinii devine identică cu (re)nașterea Soarelui, cuptorul fiind în toate culturile un simbol al matricei feminine. O informatoare ne spunea chiar că acești colăcei „să dădeau direct din cuptor”. Și tot în acest context trebuie adus în discuție faptul că acești colăcei fac parte din seria aluatului dospit care aduce în prim plan relația creștere-descreștere, apărând ca simbol al depășirii unui stadiu primar și trecerea la un nivel superior. Să nu uităm că suntem în perioada solstițiului de iarnă. El apare însă și ca simbol al fertilității și al devenirii. A mânca din colac este de fapt un gest ritualic și simbolic în același timp, deoarece avem de-a face cu participarea la „paradigma devenirii universale”, după cum spune I. Evseev, istoria bobului de grâu este istoria morții și a renașterii. Toate celelalte obiecte simbol ce se alătură colacului intră în aceeași serie semantică a devenirii, a cunoașterii, a refacerii stării de echilibru.

Mărul roșu spre exemplu este perceput ca simbolism al soarelui, fiind un aliment sacru, „fruct al cunoașterii”, fiind fructul Arborelui Vieții, ca și nuca, care este asimilată și „oului cosmic”. Toate aceste relații demonstrează faptul că pentru o cultură de tip tradițional, un cuvânt, un gest, un obiect nu pot deveni simbol ca elemente de sine stătătoare, ele fiind doar realizări aproximative ale imaginilor pe care Lumea le pune la dispoziția omului; ele trebuie să se supună unui lung proces de asimilare și acceptare. Odată acceptate la nivelul grupului, ele devin „centru de radiație” pentru un număr deschis de „interacțiuni simbolice”, proces ce se încheie cu stabilizarea relativă a unui simbolism; avem de-a face cu o devenire simbolică.

Colindatul, ca act ritualic, este un discurs-text care apelează la cuvânt, gest, obiecte și ritmuri, toate acestea devenind „sisteme de comunicare” între Om și Lume.

Prin acțiunea ritualică fiecare în parte participăm, conștient (sau inconștient - azi), la repetarea unui act mitic primordial. Nu o

putem face decât renunțând la identitatea noastră de ființe istorice, devenind astfel „personajele” unui „scenariu” care ne va permite să ne regăsim ca parte a Totului.

Respectarea regulilor jocului este deosebit de importantă, în caz contrar neajungându-se la îndeplinirea funcției ultime a acțiunii: revenirea individului între limitele timpului istoric mai inițiat, oferindu-i-se dreptul de a participa activ la toate intrările și ieșirile pe care viața de zi cu zi i le pune în față.

Sărbătoarea Crăciunului sau cea a Anului Nou, și nu numai, devin o formă de participare directă la acea ordine cosmică. Mitul a fost periodic remodelat la nivel comunitar, dovedindu-se astfel caracterul deschis al culturii tradiționale; fără a se renunța însă la acel sens de bază. S-au schimbat, deci, semnificațiile mitului prin schimbările de mentalitate sau prin asimilarea unor teme, motive și simboluri externe, nu însă și sensul.

Privind Anul ca pe un întreg, vom observa că succesiunea de rituri marchează diferitele faze ale culturilor, toate aceste etape devenind mărci ale transformării ca devenire. Din întreg repertoriul obiceiurilor calendaristice conservate în tradiția poporului român, cele legate de Crăciun și Anul Nou rețin atenția prin amploarea și bogăția lor, prin varietatea valorilor de comunicare, dar și artistice, integrate în formele lor de desfășurare.

Anul Nou se sărbătorește de către strămoșii noștri, se pare, la începutul primăverii, marcând începutul unui nou ciclu agrar, multe rituri performate în această perioadă susțin această idee.

Un obicei, foarte mult analizat de altfel, dar care poate susține și teoria noastră potrivit căreia între muncile agrare și riturile de trecere propriu-zise se poate stabili o relație de intercondiționare, este Plugușorul. Ritualul și-a păstrat încă, dincolo de timp, funcția sa magică pe care a avut-o la început, tocmai pentru că limbajul cu care opera a fost dintotdeauna unul de natură simbolică, cu puternice trimiteri către acțiunile reale.

În acest sens trebuie adus în discuție ritul primei brazde care marchează azi în primul rând începutul Anului, făcând trimitere însă și la începutul muncilor agricole.

Gestul trimite la ideea procreării, plugul, „unealtă căreia i s-a atribuit funcția simbolică de principiu activ dominând pământul”<sup>1</sup>, este purtătorul acestui sens, pentru că „plugul - și sapa - simbolizează,

---

<sup>1</sup> *Ivan Evseev, Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Editura Amarcord, 1999, p.383

ca majoritatea uneltelor cu tăiș, acțiunea principiului masculin asupra materiei pasive, deci feminine”<sup>1</sup>. Spargerea crustei pământului permite unirea dintre întuneric și lumină; unind adâncul cu înaltul; el nu este, deci, în primul rând un rit de separație, ci un rit de unire pe verticală. Asistăm de fapt la o renaștere care repetă un act original, mitic. Noul stă sub semnul resacralizării printr-o participare conștientă la limită. Cu plugul și cu brazda se dădea ocol casei, ogorului, satului, în formele vechi ale ritualului; asistăm, deci, și la un rit de delimitare a sacrului de profan, mergându-se pe același sistem al reimpunerii stării de echilibru prin intermediul unei „călătorii” în spirală în încercarea de reînchidere a cercurilor concentrice, cât și la un rit de apărare în planul orizontalei.

Ca orice naștere, fie că este vorba despre una în natură sau despre una umană, ea este precedată de o moarte, o moarte simbolică însă; vom vorbi în ambele cazuri despre anularea unei stări anterioare, privită ca inferioară: starea de fată și cea de pământ nearat.

Acțiunea tragerii primei brazde trebuie interpretată, așadar, în primul rând ca un rit de întemeiere, „tragerea unei asemenea brazde constituia un act magic de înstăpânire asupra teritoriului și de cosmicizare (culturalizare) a spațiului, dar și un brâu ocrotitor împotriva invaziei forțelor haosului”<sup>2</sup>, după cum bine observa Ivan Evseev.

Să ne aducem aminte că mirii erau puși să tragă amândoi „în jug”, azi doar simbolic, prin legarea celor doi cu „cârpa” și tragerea lor împreună de către soacra mare peste pragul porții, se mai face trimitere la acest sens.

Astăzi, ritualul primei brazde nu este prea bine conservat, se performează însă unele gesturi și acțiuni care au preluat o parte din funcțiile sale. Astfel, în ziua de Bobotează, „se merge cu tămâiatul”: se pornește din vatra casei cu vătraul cu cărbuni aprinși peste care se presară tămâie, trecându-se prin curte, peste ogoare, prin vii, ajungându-se în hotarul satului. Se respectă, deci, funcția de bază, și anume încercarea de refacere a cercurilor concentrice ce au puterea de reinstaurare a sacrului și, implicit, de asigurare a beneficului - fertilitate, prosperitate. Acest act ritualic dublează încă vechi acte de ritual ce se performează în timpul colindatului propriu-zis, mai vechi,

---

<sup>1</sup> *Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, Dicționar de simboluri*, voi. III, Editura Artemis, 1995, p. 111

<sup>2</sup> *Ivan Evseev, Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Editura Amarcord, 1999, p.67

probabil, chiar decât ritul „primei brazde”: înfigerea „colindei” înaintea porții casei, a prispei, în capul viei, în mijlocul grădinii de zarzavat; ocolirea satului până la sfârșitul colindatului de către colindători etc.

În legătură cu plugul și cu aratul trebuie să analizăm și semănatul, pentru că nearuncarea sămânței în brazda răsturnată ar presupune inutilitatea aratului; deoarece doar sămânța indică potențialitatea imortalității, a renașterii și, implicit, a participării la ordinea cosmică. Să nu uităm că și în cadrul colindatului propriu-zis copiii poartă în trăistuțe semințe de grâu și de porumb pe care le aruncă peste gazde în finalul ritualului.

În cadrul riturilor de trecere propriu-zise, regăsim sămânța cu aceeași funcție simbolică: grâul pus în prima scaldătoare a copilului, stingerea lumânărilor de botez sau de nuntă cu știuleții de porumb nu foarte bine curățați de boabe, aruncarea cu boabe de porumb și de grâu peste miri în timpul desfășurării ritualului „Isaia dănuiește”, colacii și pâinile „de mălai”, prezente la toate ospetele rituale.

În cadrul textului vechi al Plugușorului se vorbea și despre cules; culesul presupune mai întâi de toate rodirea, ceea ce simbolizează atingerea maturității. Fructul ca rod devine un simbol al vieții trăită deplin - el fiind și un semn al abundenței, și în același timp, un simbol al cunoașterii. Cules înseamnă însă și secerare, tăiere, rupere, într-un cuvânt, moarte. Niciodată nu i se ia însă ogorului/pomului tot rodul, „te bleastă mă pământul”; cum nici familie fără copii nu poate exista, în mentalitatea arhaică și tradițională, lată că putem vorbi, din nou, despre un ciclu repetabil care ne trimite la ideea unui prezent etern, singurul capabil să ne facă să trăim sacral prin participarea repetată la acea Creație originară.

Trecerea omului, ca și evoluția seminței în rod, nu înseamnă a merge spre moarte, ci a deveni. Această devenire implică în mod obligatoriu repetate confruntări cu limita, dar această cale e singura care duce la o stare superioară, anulând limita și făcându-ne părtași la imortalitate.

În încercarea noastră de a demonstra că obiceiurile calendaristice intră sub incidența teoriei riturilor de trecere vom aduce în discuție și un alt obicei străvechi, destul de bine conservat, chiar dacă cu un ritual simplificat, pe întreg teritoriul țării: Cășlegele, care, la rândul-i, poate susține teoria potrivit căreia modelul riturilor de naștere, nuntă și înmormântare se află de fapt în Natura însăși. De remarcat că acest obicei are trei momente de desfășurare, fiecare în

parte purtând o anumită semnificație, dar împreună construind un sens.

Câșlegele reprezintă o etapă în care se produc numeroase mutații în planul naturii ce au, cu siguranță, implicații directe asupra umanului. Ele nu marchează nici începutul, nici sfârșitul unei perioade, ci sunt semnul unei treceri propriu-zise de la o stare la alta a vremii.

Câșlegele de iarnă marcau în planul naturii o stare de repaos și de așteptare, o moarte simbolică care pregătea renașterea; în planul umanului ele sunt puse sub semnul șezătorilor, rituri de inițiere, ce pregătesc fetele, dar și feciorii, pentru o nouă etapă. Tot în acest răstimp se făceau foarte multe nunți; șezătorile deschideau un ciclu iar nunta îl încheia, ideea de mișcare circulară la nivelul vârstelor naturii și umanului este evidentă.

Câșlegele de primăvară/vară marcau în planul naturii o stare de renaștere și, implicit, de creștere, maturizare; în planul umanului ele sunt puse sub semnul dacilor. de semănat, de secerat, de săpatul și prășitul porumbului sau al cartofilor etc. Claca avea rolul de a realiza acea legătură spirituală între membrii comunității sătești. Munca în clacă avea și o funcție utilitară, dar și una formativă, ea contura cel mai bine noile cupluri din interiorul comunității, putând fi pusă chiar și sub semnul probelor ce trebuie depășite pentru a putea trece spre o altă treaptă socială și familială.

Câșlegele de toamnă erau cele mai lungi și erau puse sub semnul nunților, semnificând, atât în cazul naturalului cât și al umanului, atingerea maturității depline care oferă posibilitatea continuității prin sămânța obținută cu ocazia culesului, pe de o parte, și prin vlăstarele noii familii, pe de altă parte.

Câșlegele marchează perioade de pregătire periodică și repetată pentru trecerea propriu-zisă dinspre început spre sfârșit, ele având în acest context un rol determinant în impunerea sensului ultim al relației dintre Natură și vreme, cât și la nivelul celei dintre Om și vreme. Ele fac legătura între riturile de etapă, asigurând ideea de linearitate, fără ruptură, ceea ce permite repetabilitatea.

După cum observa și A. Van Gennep, la nivelul riturilor de trecere nu este atât de importantă și, deci, nici atât de bine marcată ritualic trecerea, cât sunt perioadele de tranziție, de pregătire a acestor treceri.

Prin cunoașterea și prin apropierea de Natură, oamenii culturilor de tip arhaic și tradițional au putut explica și în același timp influența misterele propriei lor vieți, dezvoltând în timp adevărate

sisteme de credințe și obiceiuri. Prin intermediul riturilor și ritualurilor, microcosmosul a devenit o imitație, prin reflecție, a macrocosmosului iar ființa umană o reflecție a ființei naturii. De aceea, poate, natura este principala sursă simbolică cu care operează mentalitatea de tip tradițional. Prin înțelegerea naturii omul s-a înțeles mai bine pe sine, descoperindu-și locul în Univers.

Primăvara, ca și toamna, nu sunt percepute în mentalitatea tradițională ca anotimpuri în sine, ambele sunt privite ca stări de „tranziție” dinspre sau înspre iarnă și vară. De aceea ele apar în ipostaza unor stări critice, care permit intrarea în noul anotimp sub semnul normalității.

Primăvara este o etapă esențială în acea curgere a timpului, ea este vremea reînnoirii cosmice, perioadă în care se încearcă refacerea totală a stării de echilibru, pentru ca începutul verii să stea sub semnul sacralității.

Primăvara începe, în mentalitatea tradițională românească pe 24 februarie și se încheie pe 23 aprilie. Dacă vara și iarna stau sub semnul masculinului, primăvara stă sub semnul femininului deoarece orice început avea menirea de a reînnoi lumea, fiind perceput deci ca o (re)naștere.

O dată cu venirea primăverii începeau zilele urcușului, vorbind în fapt despre un ciclu al renovării rituale a timpului. Acest anotimp stă sub semnul Babei Dochia și a celorlalte babe, personaje precreștine, mito-folclorice, care au atributele Zeiței-Mamă, având drept scop învierea naturii, alături de o serie întreagă de alte personaje precreștine precum Dragobetele, Lăzărelul, Sângeorzul. De altfel, se pare că în vechime anul era reprezentat printr-o femeie, Marea Zeiță a naturii, care murea și renăștea anual, primăvara fiind frumoasă și plină de viață, iar iarna fiind îmbătrânită și hidoasă.

Dacă natura stă sub semnul reînvierii, și la nivelul umanului se observă același lucru. Dacă toate celelalte anotimpuri stau sub semnul nuntirii, primăvara stă sub semnul jocurilor dragostei, pregătind viitoarele nunți.

Totul trebuia să se înscrie la nivelul comunităților tradiționale în sfera durabilului, așadar, întemeierea familială își avea locul său bine determinat în contextul existenței umanului. Nunta nu era altceva decât încheierea și, deci, consfințirea unui lung proces de inițiere.

În contextul interrelațiilor umane, dragostea trebuie privită ca o formă a inițierii, ea pregătește intrarea neinițiaților în colectivitatea inițiaților. Trebuie să avem în vedere însă faptul că dragostea era percepută de colectivitățile tradiționale ca o boală a sufletului, dar și a

trupului, o boală de care însă nu poate scăpa nimeni. De altfel, nici nu se vorbea despre dragoste, ci despre Dragostele, personificări ale iubirii, asemănătoare lelelor și Rusalcelor.

Dragostele, ca personaje mitofolclorice sunt puse în directă relație cu un alt personaj mitologic, Dragobetele, purtătorul dragostelor, fiul Babei Dochia, zeul dragostei, sărbătorit în data de 24 februarie; sărbătoarea este cunoscută și sub numele de „cap de primăvară”.

În această zi, încă de pe vremea dacilor, avea loc o serie întreagă de ritualuri de înfrățire între băieți și de însurățire sau învâruichere a fetelor, dar această zi marca și prima ieșire în grup a fetelor la câmp. Băieții porneau după fete, alergându-le peste câmp; dacă erau prinse, fetele trebuiau să se lase călcate pe picior și strânse în brațe, semn al puterii și dominării masculine, după care porneau pereche către sat. Pe ulițele satului ei erau așteptați de părinți și rude, fetele trebuind să se lase sărutate de acela pe care îl acceptau drept partener.

Ritualul marca doar începutul intrării tinerilor în acel joc al Dragostelor, care se aseamănă foarte mult cu hora lelelor, un joc periculos, dacă nu îi știi, dar mai ales dacă nu îi respecti regulile. Pe toată desfășurarea jocului, tinerii trebuiau să se subordoneze în totalitate acelui „se cade”, care ne apare ca o formă fundamentală de constituire și de ordonare a unui cod comportamental, nimic nu se făcea la voia întâmplării, ci doar cu acordul comunității.

Dragostele pot fi și zâne benefice, dar și malefice. Ca zâne benefice, ele nasc în sufletul și mintea tinerilor sentimentul de respect reciproc, supunându-se bunei-cuviințe; ca zâne malefice însă ele dau naștere unui sentiment complicat, obligându-i pe cei doi tineri să „rățească” și să „cadă la grea boală”; doar vraja și blestemul îi mai pot scăpa de acțiunea magică a acestora.

În directă relație cu Dragostele malefice omul tradițional pune un alt personaj mitofolcloric, Zburătorul, un daimon erotic. A fi bolnav de dragoste era aproape sinonim cu a fi bolnav de boala Zburătorului, care însemna dorința de dragoste, un lucru nefiresc, deoarece toate lucrurile au o vreme a lor; încălcarea acestui cod conducea în mod inevitabil la pedeapsă.

În opoziție cu dragostea apare dorul. Românescul dor definește una dintre cele mai importante ipostaze ale devenirii, fiind o „emblemă” a omenescului. Dorul are dublă semnificație pe teren românesc, după cum au arătat-o unii cercetători: dorul-dorință, specific vârstei adolescenței, dorul-aspirație, specific vârstei



maturității. În ambele ipostaze durerea este prezentă, ca principala formă de inițiere în marile taine ale dorului.

Dorul-dorință, plăcere, e o treaptă importantă în interiorul procesului de reducere a doiului la Unu, prin nuntire. Dorul-aspirație e la rândul ei o treaptă importantă în învățarea modului celui mai firesc de a redeveni parte a Marelui Tot, pentru că orice nuntire deschide calea împlinirii, dar tot ea face și legătura cu moartea: ultimul mare prag pe care omul este dator să-l treacă pentru a reveni în pântecul Pământului-mamă.

Primăvara este deci un anotimp al inițierii, implicit al unei inițieri erotice, pregătind „maturizarea” din timpul verii și „coacerea/culesul” din toamnă. Un rol foarte bine marcat simbolic și ritualic în acest proces al inițierii îl aveau întâlnirile îndrăgostiților și schimburile ce se făceau între aceștia.

După cum am văzut, prima întâlnire este pusă sub semnul câmpului, ieșirea la câmp, alergarea peste câmp au menirea de a pune începutul dragostei sub semnul libertății. Asistăm la o ieșire din spațiul închis al satului-vatră, oferindu-li-se tinerilor posibilitatea alegerii. Câmpul oferă imaginea deschiderii totale, pe orizontală, dând impresia anulării oricărei limite; trebuie să avem în vedere însă faptul că fetele și băieții aveau dreptul să alerge până la marginea pădurii, sau, în absența acesteia, până la hotarul satului. Norma era impusă de un cod nescris al onoarei fetei. Vom vorbi, așadar, despre o rămânere în interiorul cercului ocrotitor al satului-moșie. Totodată, ieșirea la câmp presupune contactul direct al fetelor-fecioare cu un simbol al fertilității, câmpia roditoare, pentru că, e bine știut, principalul scop al căsătoriei era acela de a avea urmași. Să nu uităm că între femeie și grădină/câmpie este o permanentă relație la nivelul mentalității tradiționale; merită amintit în acest sens un vechi ritual, ieșirea fetelor, aflate la vârsta pubertății, și a tinerelor neveste la câmp în ziua de Lăsata Secului, pentru a transfera asupra acestuia calitatea fertilității, dar și a purității.

Mai apoi, aceste întâlniri vor avea loc pe deal, sub un măr sau sub un tei, dar și în pădure. Ieșirile repetate din sat, din ce în ce mai departe și din ce în ce mai spre sus au, de asemenea, o semnificație simbolică. Este vorba despre parcurgerea unui drum inițiat, marcând separarea celor doi de mamă, dar și de familie, în încercarea de constituire a celui Unu format din unirea unor contrarii, aparținând seriei simbolice a actelor rituale de alegere a drumului.

Intrarea în pădure devine sinonimă cu pătrunderea într-un spațiu de tip labirint, cât și cu descoperirea unui spațiu (altul) ocrotitor

al dorului; de aceea de multe ori pădurea/codrul apare ca și casă a dorului.

Ieșirea dintr-un plan al orizontalității și intrarea într-un plan al verticalității este la rândul-i deosebit de semnificativă, deoarece constituirea unei noi familii nu înseamnă doar o punere de acord cu cerințele neamului omenesc, ci și o intrare în acord cu Cosmosul; orice nuntă umană fiind în același timp și o nuntă cosmică. Arborii sunt și martorii iubirii, dar sunt, în primul rând, semnele lui axis mundi care permite comunicarea directă dintre toate planurile Cosmosului.

De remarcat este faptul că foarte rar se vorbește despre întâlnirile în vale, de obicei coborârea fiind pusă sub semnul neîmplinirii sau chiar al păcatului. Nu același lucru vom spune despre coborârile în sat, care sunt de fapt reveniri în sat, semnificând reconstituirea Centrului, ca formă de regăsire a Sinelui.

Foarte importante sunt și întâlnirile din spațiul satului, acum tinerii aflându-se sub ochiul atent al membrilor comunității, care-și vor da, sau nu, acordul în legătură cu unirea celor doi. Cel mai adesea se întâlnesc la porțiță, în grădinița cu flori sau la fântână, toate trei fiind toposuri mitologice, spații sacre care puteau veghea asupra celor doi tineri aflați într-o stare de criză.

Poarta este simbolul unei treceri, implicit al unei transformări, permițând inițierea și intrarea într-o nouă stare. Dacă poarta face trecerea pe orizontală, fântâna o face și pe verticală, ea unind lumea de aici cu lumea adâncurilor, dar și cu lumea înaltului. Cel mai important aspect ce trebuie avut în vedere în legătură cu întâlnirile la fântână este însă performarea unui rit de fecunditate: stropirea reciprocă cu apa curată, vie a fântânii, un rit investit și cu valențe cosmice.

Grădina este un spațiu asociat fecundității, care oferă tinerilor o protecție totală, fiind un simbol al împlinirii, deoarece se crede că orice grădină reproduce chipul Cosmosului.

Cel mai important loc de întâlnire din perspectivă simbolică este însă vatra satului, cu ocazia participării la horă. Revenirea în vatră semnifică reîntoarcerea în centru, implicit confirmarea reapartenenței la neam, iar intrarea împreună în horă devine sinonimă cu pecetluirea alianței dintre cei doi, cât și a alianței celor două familii reprezentate prin ei.

În ceea ce privește schimburile, ele fac parte dintr-un limbaj erotic care operează cu o serie întreagă de simboluri. La nivelul tuturor schimburilor vom identifica o asociere simpatetică dintre

obiectul dăruit și donator sau destinatar, dar și forme de manifestare a riturilor de contagiune.

Cel mai des utilizat obiect de schimb între îndrăgostiți era și este floarea. De remarcat este faptul că floarea era dăruită de către fată băiatului, floarea reprezentând-o pe fată, care se dăruiește pe sine. Așa cum susțin marii noștri folcloriști, asistăm la un gest magico-simbolic, ce ține de sacrificiul femeii în numele constituirii noii celule familiale. Acest gest al dăruirii de flori cunoaște chiar etape distincte, etape ce se suprapun în totalitate peste secvențele ceremonialului nupțial.

După cum am văzut, de Dragobete, fetele culegeau flori pe care le adunau în buchețele, dăruindu-le feciorului pe care îl plăceau. Buchetul de flori ar semnifica aici apartenența fetei la un grup. Tot buchețele va primi feciorul și cu prilejul întâlnirilor din deal sau din pădure. Odată ajunși însă în grădinița cu flori a fetei, feciorul va fi lăsat să-și aleagă o floare, pe care o va purta la pălărie la horă. Nu mai este vorba deci despre grup, deja fata fiind exclusă din grup, pregătindu-se să devină mireasă. Ruperea florii de către flăcău, de data aceasta, cu acceptul fetei, înseamnă nu doar dăruirea dragostei de către fată, ca în cazul buchetului, ci dăruirea fecioriei, un gest simbolic, care precede actul propriu-zis al dăruirii fecioriei din cadrul ceremonialului nupțial. Totul se încheie înainte de începerea ceremonialului nupțial propriu-zis, cu mutarea florii „ce nu-nflorește și nu rodește” din grădina de aici, a fetei, în grădina mirelui.

Fata va primi din partea băiatului, de obicei, mere, nuci, pere, mure, toate fiind simboluri erotice, mai ales simboluri ale fecundității. De remarcat și faptul că toate sunt și simboluri ale cunoașterii. Consumarea împreună a acestor alimente devine un rit de inițiere și de unificare a contrariilor. Ele pot fi dăruite și de fată băiatului.

O dată cu apropierea de hotărârea nuntirii, fata primea și șiragul de mărgele sau salba cu bănuți; acestea nu mai sunt doar obiecte de schimb, ci ele consfințeau unirea celor doi, promovând atât virtuțile feminine cât și pe cele masculine: fecunditatea, bogăția, puritatea. Pierderea sau înstrăinarea acestor obiecte semnifica ruperea relației. Ele anunțau schimbul de inele din cadrul ceremonialului nupțial.

În contextul schimburilor de obiecte, trebuie să aducem în discuție și obiceiul Mărțișorului, ritual străvechi, când femeile dăruiau bărbaților - se pare că mai ales fetele dăruiau feciorilor - un șnur împletit din două fire, unul alb și unul negru, mai târziu, unul alb iar celălalt roșu, numit funia anului, care avea o funcție de apărare, dar și de urare, semnificând belșugul noului an, dar și fertilitatea. Înnobilarea

șnurului cu bănuțul de argint, sau de aur, găurit, apare mai târziu iar sensul dăruirii se schimbă, el fiind purtat de către femei, semnificația fiind aceea de fecunditate și puritate.

Starea de tranziție permitea și o serie întreagă de gesturi și acte rituale care aveau drept scop refacerea stării de echilibru la nivelul structurii comunității. Astfel, un ritual foarte vechi, practicat la Lăsata Secului, numit Strigarea peste sat, Alimori sau Aujmăi, avea drept finalitate și anularea dezechilibrului creat de întârzierea căsătoriei de către unele fete, dar și de flăcăii tomnatici din sat. Chiar dacă la o primă vedere ritualul are un caracter dominant satiric, ironic, el are și o funcție reparatorie.

De asemenea, tinerii, mai ales fetele, participau la anumite ritualuri de aflare a ursitului sau de aducere a ursitului. Tot ele performau în această perioadă anumite gesturi rituale menite să le facă mai frumoase, pentru a le aduce în prag pețitorii.

Primăvara și dragostea sunt, deci, momente de criză, momente în care profanul și sacrul acționează împreună. Toate acele acte de ritual care pregătesc și sărbătoresc reînvierea naturii, precum și toate aceste jocuri ale dragostei nu sunt altceva decât forme de participare la sacru. Ca toate acțiunile membrilor comunităților de tip arhaic și tradițional și aceste acte premaritale aveau un scop precis, căsătoria, tot așa cum toate actele rituale de lucrare a pământului, aratul, semănatul, aveau ca scop ultim recolta.

Căsătoria trebuie definită în primul rând, ea însăși, după cum bine observa Mircea Eliade, drept un ceremonial pe parcursul căruia se repetă, prin imitare, un model exemplar, „hierogamia între Cer și Pământ”, scopul ultim fiind Creația cosmică.

Individul uman este o parte a Cosmicului. Având în vedere acest aspect vom înțelege mai bine de ce se acorda o atenție deosebită momentului pregătirii nunților și nu nunții în sine. Vom înțelege mai bine, poate, și de ce tinerii nu aveau o libertate totală în alegerea viitorului partener. Cei doi trebuiau să îndeplinească în primul rând condiția suprapunerii totale a aspirațiilor în plan socio-economic, familia fiind percepută mai întâi ca verigă fundamentală a structurii de neam și mai apoi ca o formă de împlinire a dragostei, în sensul restrâns de împlinire sentimentală.

Un rol determinant în realizarea trecerii îl joacă, deci, pragurile: dintre ani, dintre anotimpuri, dintre vârstele omului. Trecerea acestor praguri a impus necesitatea inițierii, o inițiere pusă în cele mai multe cazuri sub semnul jocului. Nu este vorba însă despre jocul lipsit de motivație, jocul-distracție, ci despre un joc care are o

finalitate bine definită, e vorba în fapt despre încheierea unei acțiuni, sau despre atingerea unei limite și începerea altei acțiuni, chiar dacă ea este pusă de cele mai multe ori sub semnul repetabilității. Avem de-a face cu acea relație dintre particular și general, o relație de interdeterminare.

Ludușul este cel care permite depășirea limitei, făcând posibil accesul către formele de manifestare propriu-zis rituale și ceremoniale. Am putea spune chiar că ludușul este cel care menține acel stadiu de trecere între două stări definite și definibile între limitele normalității, având o funcție dominantă de apărare a protagoniștilor de acțiunea maleficului. În interiorul acestei perioade de trecere i se oferă individului libertatea de a-și alege jocul; odată ales jocul el se va supune regulilor acestuia, reguli impuse de acel model universal, creat tocmai pe baza experienței consubstanțialității omului cu natura, cu Cosmicul. Jocul devine o modalitate, dacă nu chiar principala modalitate de dotare cu sens a acțiunilor noastre și a lumii care ne înconjoară.

Orice ipostază a trecerii ne pune în fața unei situații tragice, ea fiind uneori conștientizată, de cele mai multe ori rămâne, însă, neconștientizată. Conștientizarea tragicului este generată tocmai de nedescoperirea sensului noii stări spre care trecem; descoperirea sensului se face treptat, prin învățarea regulilor, prin recuperarea modelului, ceea ce conduce, implicit, la anularea tragicului. Înainte de a se pune de acord cu sine însuși, omul culturilor de tip tradițional se punea de acord cu valorile naturalului și ale etniei; toate acțiunile individului se subordonează unui cod de valori, de legi, validate de colectivitatea din care acesta face parte.

Avem de-a face cu forme simbolice prin care se reactualizează acel mit al „eternei reîntoarceri”, după Mircea Eliade, fiecare nou cuplu fiind în fapt imaginea cuplului inițial; era evidentă la nivelul mentalității tradiționale acea „divinizare” a individului uman.

Gesturile, ritualurile, formele de magie ne comunică direct această situație într-o gândire de natură mitică. Alunecările de sens, dar mai ales alunecările de funcție au condus de multe ori la interpretări eronate ale unor acte și ritualuri și chiar la dispariția unora. Mitul este încă destul de evident la nivelul simbolurilor, trebuie doar să încercăm să deslușim sensul corect, printr-o permanentă raportare a acestora la context.