

## Reprezentări mitice ale cerbului în colindele românești

Conf. Univ. Dr. Ioana-Ruxandra Frunteletă  
Universitatea București

Prin reprezentare mitică înțeleg o construcție culturală care organizează experiențe umane fundamentale în termeni simbolici. Orice reprezentare este o reflectare sau o asumare a realității, incluzând o componentă mentală și una expresivă. Dacă reprezentarea filosofică se exprimă în noțiuni logice, reprezentarea mitică este „condusă” de analogii simbolice, menite să reveleze legăturile dintre lumea percepută cu simțurile și aceea atinsă doar cu mintea, dar nu mai puțin „reală” în viziunea omului marcat de aspirația către sacru - elementul central al oricărei mitologii și care o apropie de religie. De multe ori, simbolurile acționează ca niște punți ce conferă concretețe unor idei care și-ar găsi foarte greu o exprimare conceptuală. Ele exprimă „ceea ce nu poate fi exprimat” și din această perspectivă, narațiunea mitică apare ca un mediu al revelației (cel puțin pentru omul culturilor orale tradiționale).

Cred că, așa cum au afirmat exegeții, esența mitologiei este religioasă și din acest punct de vedere, în cultura populară românească, nu există o delimitare precisă între tradiția precreștină și învățătura creștină. Cazul reprezentărilor mitice ale cerbului în colinde este un bun exemplu de întrepătrundere a elementelor precreștine cu acelea creștine, într-un sentiment religios unitar, aflat sub semnul poeziei rituale.

Alegerea cerbului ca obiect al unei reprezentări mitice frecvente în textele ceremoniei solstițiale a Crăciunului nu este întâmplătoare. Știm de la Mircea Eliade că rolul cerbului în mitologiile și religiile Eurasiei este foarte complex: *măștile de cervidee sunt atestate în Europa din cea mai îndepărtată antichitate până în timpurile moderne. Un „vrăjitor” paleolitic, desenat pe peretele peșterii Trois-Frères din Franța are față de bufniță, urechi de lup, o barbă lungă de capră neagră și o coadă de cal, iar capul, de cerb, e împodobit cu carne imense* [Eliade (1970) 1980:150-151]. De asemenea, pe ceramica de cult eneolitică din culturile Criș-Starcevo și Boian-Gumelnița apar imagini ale cervideelor [Coman 1986 I:160].

La grecii antici, cerbul *simboliza (...) acea renovatio periodica și universală (...) datorită (...) reînnoirii periodice a coarnelor sale* [Eliade (1970) 1980:157].

Cerbul nu lipsește nici din legendele creștine: mergând la vânătoare, generalul roman Placidus vede o cruce între coarnele cerbului pe care vrea să-lucidă. Cerbul îi spune că e Hristos și generalul se convertește, devenind Sf. Eustachie [Eliade (1970) 1980:156].

„Culturalizarea” cerbului pornește de la atributele lui naturale. Specia de cerb (*Cervus elaphus*) pe care o întâlnim și pe teritoriul românesc, din Maramureș până în Munții Banatului și Olteniei, provine din Asia Centrală. Cerbul european este un mamifer ierbivor mare (masculul poate cântări până la 350 de kilograme), renumit pentru coarnele lui, pe care și le reinnoiește anual. Oamenii civilizațiilor vânătoarești trebuie să fi fost uimiți de acest animal căruia-i cad coarnele la începutul primăverii și îi cresc apoi, cu până la un centimetru pe zi (una dintre cele mai rapide creșteri de țesut cunoscute în biologie), timp de 100-120 de zile, tot mai bogate și mai ramificate [Mic atlas ... 1977:11-16]. Formați într-o cultură a analogiilor simbolice, ei au echivalat dezvoltarea coarnelor cerbului cu evoluția ciclului solar, astfel încât „razele” de pe capul mândrului stăpân al ciutelor pădurii au început să fie „privite”, prin mentalitatea simbolică, drept semne ale atributelor solare ale cerbului.

Monica Brătulescu identifică următoarele tipuri de texte de colinde în care apare cerbul: 13, *Cerb împodobit cu daruri* (Colindătorii cer îngăduința de a vâna în livezi/ curți un cerb împodobit cu daruri destinate gazdei sau familiei acestuia); 58, *Vânarea cerbului* (Răpus de către vânător, cerbul blestemă în agonie săgeata ucigașă/ își blestemă propriii ochi și urechi, pentru că nu l-au prevenit asupra primejdiei. Uneori, își destinează fiecare parte a trupului unei utilizări: carnea pentru nuntași, coarnele pentru păhărele...); 58a, *Cerbul scapă fugind*; 59, *Cerbul capturat și leagănul* (Cerbul este prins de către vânător. I se așează între coarne un leagăn); 60, *Cerbul legat cu o curea*; 61, *Vânat adus de coarne în curte* (O femeie aduce în curte un cerb/ uneori numai coarnele animalului sunt menționate. Se face apoi elogiul mirelui); 62, *Cerb cruțat din milă* (Vânătorului i se amintește de către cerb că i-a ucis frații. Înduioșat, vânătorul cruță cerbul); 63, *Cerb cruțat de vânător în schimbul unei fâgăduieli* (Spre a nu fi ucis, cerbul fâgăduiește vânătorului o mireasă/ să-l poarte în leagăn spre pajiști minunate sau spre locuri bogate în vânat); 68A, *Vânătorul și personajul metamorfozat* (Animalul către care țintește vânătorul - cerb, ciută, pasăre...- previne asupra aparenței sale înșelătoare care ascunde o altă identitate, nu se precizează care anume); 68 B, (Animalul - de obicei un cerb - pe care vânătorul se

pregătește să-l săgeteze, mărturisește a fi un personaj uman - fiul unui crai, diecel - metamorfozat ca urmare a blestemului matern/ patern); 68 C, (Animalul - un cerb, o pasăre, trei păsări... - spre care vânătorul se pregătește să țintească mărturisește a fi Sf. Ion/ trei sărbători.... În unele cazuri, metamorfoza este o consecință a blestemului matern/ patern); 68 D, (Pentru a scăpa de sub puterea blestemului metamorfozei, se fac slujbe în biserici. La aceste slujbe asistă de cele mai multe ori și Maica Domnului cu pruncul în brațe; 68 E (Identitatea ascunsă a cerbului - personaj sacru sau uman - este prezentată ca o impostură. Cerbul a urmărit doar să inducă în eroare vânătorul; 69, *Vânători preschimbați în cerbi* (Nouă/ șapte vânători, fiii unui unchiaș, sunt transformați în cerbi, uneori fiindcă au băut din urma unui cerb mare, altele prin intervenția lui Dumnezeu. Unchiașul roagă în zadar pe fiii săi, deveniți cerbi, să revină acasă; 80 A, *Leagăn de mătase* (O fată - rar, o văduvă sau Maica Domnului - așezată în leagăn - leagăn purtat de un cerb, de un bou, leagăn suspendat de un copac, leagăn plutind pe ape - coase, cântă sau plânge. Fata așteaptă peștorii sau e cuprinsă de dor de ai săi); 80 B, (O fată așezată în leagăn de mătase și purtată de către un cerb/ bou... amenință pe acesta cu frații ei vânători), o mențiune bibliografică relevantă pentru context: de „fată moartă”, cântat în Făgăraș [Brătulescu 1981:169, 207-209, 213-216, 222-225].

În culegerea de colinde realizată de o echipă coordonată de Ioan Bocșa, colindele cu cerbul sunt grupate în două clase, denumite *Vânarea cerbului* (Colinde... 2003, grupa III.8, pp. 149-155) și *Cerbul capturat de june* (Colinde... 2003, grupa VII.6, pp.419-423). În total, cele două categorii, diferențiate din perspectiva interpretării muzicale, includ 20 de texte. După conținut, acestea pot fi împărțite în următoarele subclase:

1) (Corespunde cu tipul 58 din Brătulescu) Vânătorul se laudă că el săgetează „toți cerbii din munte/ Și-un troian de ciute”. Se așează cu pușca la „Vadul ȕerbilor” și-i „potopește” pe toți. Un singur cerb nu vine: „Cel cerbuț murguțu/ Născut din ruguțu”. El îi vorbește vânătorului, spunându-i că i-a mai „potopit” 9 frați, el fiind al zecelea. Din trupurile cerbilor uciși s-a construit casa vânătorului colindat: *Din coastele loru/ Curți tu ai ziduitu,/ Din carnele loru/ Curți ai d-încornatu,/ Din oasele loru/ Curți ai lățuitu,/ Din peile loru/ Curți ai coperitu,/ Din sângele loru/ Curți ai zugrăvitu,/ Din carne de-a loru/ Fini ți-ai d-ospătatu.* (8 variante). O variație a începutului constă în rugămintea adresată de colindători „Domnului din ceriu”, mălinului sau gazdei să-i ajute să ajungă la cerbii ce vor fi sacrificați.

2) (Corespunde cu tipul 63 din Brătulescu) Cerbul îl roagă pe vânător să nu se grăbească să-l ucidă, pentru că-l va lua în coarne și-l va arunca unde vin „fete de greci”, ca să-și aleagă o nevastă dintre ele, „care-i mai frumoasă/ și mai drăgăstoasă”. (8 variante). Deși acesta este nucleul semnificativ al părții epice, variantele sunt destul de diverse în privința detaliilor: Astfel, în textul 411, mai mulți tineri caută urma cerbului ca să-i ia „cununa de zandari” din frunte, s-o dăruiască fetelor după Crăciun, când se fac logodnele. În textul 1021, un tânăr voinic își face o casă frumoasă, apoi se culcă și visează că un cerb îi paște trestia. După aceea, tânărul, numit acum „mire”, vrea să săgeteze cerbul, dar cerbul îl invită să se așeze între coarnele lui, ca să-l ducă să-și aleagă mireasă dintre fetele „de greci”. Textul 1022, foarte asemănător cu textul 1025, combină cele două subclase de colinde pe care le-am prezentat până acum: Un june se roagă de vânt să stârnească cerbii la vad, ca să-i poată vâna. Ucide 9 dintre ei, dar al zecelea îi spune să nu-l omoare, pentru că-l va lua în coarne și-l va duce să-și aleagă mireasă.

3) (corespunde cu tipul 63 din Brătulescu, dar consider că, în acest tip de texte, promisiunea cerbului îi conferă acestuia un rol mitic altfel nuanțat decât în cazul textelor din subclasa anterioară) „Ion, bun bărbatu”, se laudă că el „stare n-are/ Până-n șezătoare”. „Cerbul murguț” îi spune că-l va sui în coarnele lui și-l va duce *Peste munți cărunți/ Pe sub brazi rotunji/ Unde iarba crește-n/ Patru sempletește,/ 'Ntreagă putrezește/ Sub piatra mușchiată* (2 variante).

4) (nu este inclus în tipologia Monicăi Brătulescu, dar poate fi asimilat unui fragment din colindele premaritale în care un monstru mitic, de exemplu dulful, distruge grădina fetei frumoase) Un cerb „stretioru” strică florile dalbe ale unui măr și mănâncă merele (o singură variantă).

5) (corespunde tipului 13 din Brătulescu) Vânătorii îl roagă pe preot să le dea drumul să meargă unde paște „cerbul trestioru”, *Și-n coarnele luiu,/ Bortă de d-auru,/ Și-n buzele luiu,/ Pahar de d-argintu*. Urmează urarea directă adresată preotului (o singură variantă).

\*

Încercând o identificare a reprezentărilor mitice ale cerbului în colinde, cred că motivul „cerbului încărcat cu daruri” (tipul 13 din Brătulescu) este o adaptare a cerbului solar din mitologia indoeuropeană la rigorile poeziei rituale solstițiale, ținând cont de simbolurile care compun apariția fastuosului cervideu (poate fi preluat chiar exemplul de mai sus, din culegerea coordonată de Ioan Bocșa: *Și-n coarnele luiu,/ Bortă de d-auru,/ Și-n buzele luiu,/ Pahar de d-*

*argintu*). După o informație de teren citată de Romulus Vulcănescu (jud. Argeș, 1937), autorul ar fi auzit un *colind de Anul Nou* în care cerbul purta între coarne un brad: *Leru-i ler de Domn,/ cerbuțul păștea,/ În ramuri purta/ un mic de brăduț,/ cu stea în creștet./ Cerbul de păștea,/ brăduțul creștea,/ mare și fâlos/ într-un brad frumos./ În brad ciripea,/ pe ramuri sclipea,/ stol de păsărele,/ licurici de stele./ Pe unde călca,/ noaptea lumina/ ceru-ntunecat,/ cerbul îmbrădat* [Vulcănescu 1987:510].

Cerbul totemic apare ca reprezentare mitică în colindele în care cerbul este ucis și din trupul lui se clădește lumea vânătorului: *El din carnea lui/ Nuntă și-a nuntit-o,/ El din pielea lui/ Casa și-o înveliră,/ El din sângele lui/ Casa-și zugrăviră,/ Din oasele lui/ Ferestre și-o face,/ Ferestre lucite,/ Cu aur poleite,/ Din coarnele lui/ Portițe și-o face,/ Portițe boltite/ Jos la grădinițe* [apud Coman 1986 I:163]. În sprijinul calității totemice a cerbului sacrificat, putem cita opinia lui P. Saintyves despre relația strânsă dintre totem și locul de baștină al unei comunități arhaice: *Putem defini totemul sau totemurile (...) ca fiind specia sau speciile în care viața sau forța magică se manifestă cu cea mai mare intensitate într-un teritoriu determinat. Planta sau animalul care se găsește din abundență pe teritoriul clanului apare aproape cu necesitate membrilor săi ca fiind dotat în mod special cu forță magică; de aici până la a-l considera un fel de geniu local și a-l alege ca protector(...) nu mai era decât un pas* [apud Van Gennep (1920) 2000:68].

Cerbul cosmogonic: este o reprezentare mitică sacralizată, identificându-se cu Sfântul Ion, personaj divin (substituit al lui Dumnezeu - personajul demiurg din legendele cosmogonice) și explicându-i vânătorului că este pe cale de a făuri lumea, măsurând cerul și pământul, pentru a le potrivi unul cu celălalt: *Cerbul, cerbul printre flori,/ Cerbul mi s-a lăudat,/ Leroi, Doamne / Și cerbul mi s-a ngâmfat,/ Că nimeni nu s-a aflat,/ Că nimeni nu l-a știut,/ Nimenea nu l-a văzut,/ Pe unde să hărănește/ Și pe unde se nutrește./ Că nimenea nu cunoaște./ Iarba care el o paște,/ Iarbă cu flori presărată/ Și în rouă e scăldată./ Și el singur mi s-adapă,/ Numai cu limpede apă./ Cerbul mi se lăuda,/ Și nimeni nu-l auzea./ Când cerbul s-a lăudat/ X (numele flăcăului căruia i se cântă colindul) a stat și-a ascultat;/ Bine seama și-a luat/ (...) / X pe murgul l-a luat,/ L-a luat, l-a înșelat/ Și l-a strâns cu pinga bine, / Așa ca să-i șadă bine./ Arcul în mână și-a luat,/ Pe murgul s-a aruncat,/ Ogarii și i-a strigat,/ După cerb el s-a luat./ (În finalul unei urmăririi de o zi de vară, până-n seară, viteazul doboară cerbul cu o săgeată, la apusul soarelui.) /*

*Arcu-n coarne i-a svârlit/ Cerbul așa i-a vorbit:/ - Eu nu-s cerbul dintre flori,/ Ce-s Ion, Sfântul Ion./ Azi din cer m-am scoborât;/ Măsor cerul și pământul/ Pământul cu stânenul/ Și cerul cu arșinul./ Și-am găsit mai mult pământ./ Și eu bine-am potrivit/ C-am ridicat în sus stânci/ Și-am făcut și văi adânci,/ Văi adânci și vaduri seci,/ Vaduri seci, izvoare reci./ (urmează urarea directă finală) [Breazul 1993 (1938):171-174].*

Cerbul călăuză, ca reprezentare mitică investită cu funcție inițiativă, apare în colindele în care vânătorul nu mai ucide cerbul, acesta oferindu-se să-l îndrume către un spațiu virgin, pe care-l poate lua în stăpânire (fonda): *Manule, Manule,/ Nu mă săgeta/ Că eu te-oi lua/ Cele două coarne/ Cele două rază/ Te-oi purta cu caru/ Peste munți mărunți/ cu brazii cărunți,/ Peste munți mai mari/ Și cu brazi mai rari,/ Unde apa pică,/ Pietrele despică,/ Unde apa cură/ Nimeni n-o tulbură,/ Unde iarba crește/ 'N patru se-mpletește/ Nime n-oncâlcește./ Dar cine și-o paște?/ Cea ciută vânăță/ Mama cerbilor* [apud Coman 1986 I:165]. O altă funcție specializată a cerbului - călăuză este cea premaritală, în colindele pentru fecior în care cerbul îl îndrumă pe vânător spre locul unde-și poate găsi o mireasă (tipul 63 din tipologia Brătulescu). Nicolae Constantinescu argumentează o ipoteză susținută și de Monica Brătulescu [Brătulescu 1981:82], anume că textele în care cerbul amenințat scapă cu viață, promițându-i vânătorului că-l va purta spre viitoarea soție, sunt de factură mai nouă decât cele incluzând reprezentarea cerbului ca ghid spre un loc neumblat: *Prin vânătoarea fabuloasă „povestită” de colindă eroul suferă o schimbare a stării sale individuale, dobândește un nou statut existențial. Pierzând sensul mitologic primar colindele au echivalat această schimbare radicală din existența individului cu căsătoria* [Constantinescu 1992:77].

Cerbul fertilizator (tipurile 80 A, B din tipologia Brătulescu) poate fi identificat ca reprezentare mitică în colindele pentru fete: fata din alegoria epică stă între coarnele cerbului, într-un leagăn de mătase, așteptându-și pețitorii, sau amenințându-l pe cerb că dacă nu o poartă lin, îi va chema pe frații ei să-l pedepsească: *Un cerb mare care-noată;/ În vârful cornițelor,/ Purtând leagăn de mătase./ Dar în leagăn cine-mi șade?/ Șade Leana cu ochi negri;/ Nu-mi șade, ci chindisește./ D' un brâu rar și de-o batistă/ Pentru frate, pentru soră (...)[Breazul 1993 (1938):148-149]. În alte variante, cerbul ține în coarne un leagăn cu fata, iar ea îl roagă să nu sară prea repede: - *Cerbule, cerbule dragă,/ Mai încet cu săritura/ Să nu-mi smintești cusătura/ Cerbule, cerbule dragă,/ Că eu am trei frați mai mari/ Și pe**

*tine te-or tăia./ Cerbule, coarnele tale/ Frumoși stâlpi la curți vor fi,/ Cerbule, sângele tău/ Multe case-or zugrăvi./ Cerbule, cu carnea ta/ Mulți boieri s-or ospăta* [apud Coman 1986 I:171]. O sublimare simbolică a actului fertilizator poate fi considerată și imaginea cerbului care distruge florile și mănâncă merele.

Cerbul funerar (cerbul ca apariție sau aparență a celui dispărut) este o altă reprezentare mitică, în colindele în care cerbii sunt oameni metamorfozați în urma unui blestem sau a unei erori de comportament magic (au băut apă din urmă de cerb). Cu toate rugămințile tatălui lor, metamorfoza fiilor-cerbi este ireversibilă, dovedind că au trecut definitiv pragul către o stare care nu le mai permite să-și reia viața omenească: *Dragi fiuții mei,/ Haideți voi acasă/ Că măicuța voastră/ Cu dor vă așteaptă/ Cu măsuța-ntinsă,/ Cu făclii aprinsă,/ Cu pahare pline!/ Cerbul cel mare/ Din grai și-a grăit:/ - Drag tăicuțul nostru/ Du-te tu acasă/ La măicuța noastră/ Că coarnele noastre/ Nu intră pe ușă/ Făr' numai prin munte;/ Picioarele noastre/ Nu calcă-n cenușă/ Făr' numai prin frunză;/ Buzuțile noastre/ Nu beau din pahare/ Căci beau din izvoare* [apud Coman 1986 I:165]. Într-un colind din Hunedoara, menționat de Vasile Filip, ciuta mamă îi promite cerbului întristat că-l va păzi de vânători (Hd): *Nu te teme, cerbe./Că io te-oi păzi,/ Mai bin' ca pe mine/ Și io mi te-oi lua/ 'N cornițele mele;/ Io mi te-oi scoate/ La livezuri verzi,/ La izvoare reci,/ Și io te-oi băga/ 'N mijloc de izvor, / 'N tufă de bujor.* (Totuși, vânătorul ajunge la cerb *În mijloc de rai/ 'N mijloc de izvor și-l împușcă*) [Filip 1999:269].

Sunt interesante mențiunea „colind de fată moartă”, amintită mai sus [Brătulescu 1981 tipul 80 B, pag. 225], în dreptul unei colinde care ar putea fi inclusă mai degrabă în seria colindelor premaritale pentru fete, dacă ne raportăm la motivul cerbului fertilizator, precum și reluarea imaginii sacrificării rituale a cerbului, de asemenea într-un fragment de colind pentru fată citat mai sus [apud Coman 1986 I:171]. Astfel de „alunecări” semantice nu sunt deloc neobișnuite în universul oralității, atrăgându-ne atenția că, asemenea tuturor reprezentărilor, și cele mitice *o dată create, (...) își au propria lor viață, circulă, fuzionează, se atrag și se resping, dau naștere la noi reprezentări, în vreme ce reprezentările vechi sunt scoase din circulație, mor. În consecință, pentru a înțelege și a explica reprezentarea, este necesar să începem cu reprezentarea din care provine. Nu este suficient să plecăm de la aspectul cutare sau cutare, fie de comportament, fie de structură socială. Departate de a reflecta comportamentul sau structura socială, o reprezentare adesea le condiționează și chiar le corespunde* [Moscovici 1997:24]. În cazul subiectului nostru, o ipoteză de

explicare a fragilității „cerbului fertilizator” ca reprezentare mitică ar fi echivalența acestuia cu „boul sur”, din colindele pentru fete, ale cărui atribute fertilizatoare sunt mult mai subliniate decât ale cerbului, având în vedere că boul este animalul cu ajutorul căruia omul face pământul să rodească. Investiția mitică străveche a cerbului, cea solar-funerară (trecând prin ipostazele totemică și inițiativă, explicate de integrarea cervideelor într-o civilizație a vânătorii) prevalează evident față de reprezentările lui ca animal fertilizator, cu toate că, pentru creatorii de colinde, imaginea cerbului cu leagăn în coarne trebuie să fi fost cel puțin la fel de seducătoare ca aceea a leagănului din copacul adiat de vânt. O altă ipoteză plauzibilă de interpretare a frecvenței reprezentării cerbului fertilizator în colindele românești, cu toate că, din punct de vedere mitic, cerbul nu este un „mare fertilizator”, este încercarea de a-l adapta unei civilizații agrar-pastorale, unde rămâneau tot mai puțini destinatari ai colindelor ocupaționale pentru vânători.

Desigur, interpretarea propusă mai sus nu este exhaustivă, ci doar încearcă să aranjeze logic un repertoriu analogic, oprindu-se doar la colinde și fără a trece și către alte categorii poetice rituale. Prin forța materialului la care trebuie să ne supunem (fără să uităm că abordăm texte sincretice și că interpretarea muzicală ar putea lumina aspecte nebănuite ale textului poetic), explorarea se oprește cu ideea că nu a fost decât o deschidere spre o investigație mai atentă a reprezentărilor mitice românești. În același timp, nu ader la premisa conservării totale a funcțiilor mitice în textele rituale. După cum spune Vasile Tudor Crețu, ... *simbolul a îndeplinit funcții sensibil diferite în cadrul culturilor arhaice și, mai apoi, în culturile folclorice. Inițial, în acord cu stadiul gândirii umane din etapa civilizației arhaice, intențiile gnoseologice ale omului se îndreptau nu spre descifrarea esențialității ci a unicității ipostazelor realului. (...) sub auspiciile raționamentelor și judecăților, simbolul în cultura folclorică devine polivalent, interpretativ, dar păstrându-și o funcție fundamentală: cea ordonatoare* [Crețu 1980:39].

\*

Trecând de la poezie la scenariul ritual, trebuie să amintesc, măcar sumar, despre relația dintre colindat și jocul mascatului numit Turcă. Menționată de Cantemir în *Descrierea Moldovei* și observată de Teodor Burada în Țara Oltului, pe la sfârșitul secolului al XIX-lea, Turca pare a fi inițial reprezentarea zoomorfă hibridă a unei zeități feminine, cu rochie lungă, care face ordine în gospodăriile nerânduite după legile sărbătorii Crăciunului [apud Moise 1999:21-23]. După



părerea lui Traian Herseni, *turca ori borița ar corespunde „unei mume primitive a pădurii, în special a pădurii de brad”*. Această mumă are un caracter arhaic, ea reprezintă tot ce este matern în pădure, „este zeitatea mamă montană, principiul matern al muntelui, muntele însuși cu toate înfățișările lui”, care va fi marcată, ulterior, de trecerea la societatea patriarhală și va primi atribute masculine [apud Moise 1999:47]. Ion Ghinoiu consideră că turca este un zeu în ipostază zoomorfă substituit de feciorul cetei masculine care îmbracă masca taurină la colindatul de Crăciun. În același timp, turca este o mască zoomorfă compusă din cap, corp și un băț (picior) care o sprijină în pământ. Capul are două coarne de bovină împodobite cu panglici, bete, clopoței, flori artificiale, un bot nedefinit de animal (lup, cal, iepure, capră) din lemn pe care purtătorul măștii îl deschide și îl închide, clămpănind ca o barză, cu ajutorul unei sfori ascunse și o barbă, ca de țap, din piele de iepure. Corpul Turcăi este confecționat dintr-o față de masă, cusută ca un sac, pe care sunt prinse numeroase panglici și basmale colorate, smocuri din piele de iepure sau fulgi de pasăre și o coadă în spate [Ghinoiu 1997:205]. Mihai Pop subliniază identitatea dintre masca numită în jurul Sibiului „bouriță” și cea numită „cerb” în alte părți ale Transilvaniei, explicând că Turca este jucată de obicei singură sau însoțită de bloj, mască de om sau de femeie bătrână, care poartă bățul în capul căruia este legată cârpa cu cenușă. Perechea turca-bloj amintește de „cervulus et vetula” împotriva căroră luptase cu multă hotărâre sinodul de la Auxerres (585 d.Hr.) (...) Turca însoțea, de multe ori, ceata de colindători și, chiar când era jucată aparte, avea o anumită sobrietate care o deosebea de celelalte jocuri de Anul Nou [Pop 1999:84, 87]. Același etnolog observă că personajul travestit care însoțește Turca este numit bloj, la fel ca actantul sud-transilvănean din riturile de invocare a ploii [Pop 1999:120]. Fără a avansa interpretări care depășesc subiectul (Nicolae Bot a realizat o cercetare specială a funcției colindelor în relație cu riturile agrare de aducere a ploii), remarc doar ambiguitățile de termeni și sensuri care ne permit să plasăm Turca în paradigma mitologică a cerbului, dar și în aceea a bovideului (ambiguitatea este sporită, probabil, și de faptul că vânătorii denumesc frecvent cerbul mascul „taur”) sau într-un model mai larg al reprezentării zoomorfe a divinității fertilizatoare, în relație explicabilă cu atributele solare ale sărbătorii Crăciunului.

## Bibliografie

- Brătulescu, Monica**, 1981 *Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter-Solstice Songs)*, Ed. Minerva, București.
- Breazul 1993 (1938) - *Colinde*, Culegere de G. Breazul, postfață de Titus Moisescu, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1993 (1938).
- Colinde românești* 2003, coordonator: **Ioan Bocșa**, ordonare, clasificare: Ileana Szenik, transcrieri: Corneliu Bogariu, Adela Țârc, Alina Stan, Florentina Crișan, Petrișor Bruzan, redactare muzicală și tehnoredactare: Áron Fazakas, Ileana Szenik, redactare texte și copertă: Ciprian Mizgan-Danciu, Ed. Media Musica a Academiei de Muzică "Gheorghe Dima" Cluj-Napoca, vol. II.
- Coman, Mihai** 1986 I, *Mitologie populară românească*, Ed. Minerva, București
- Crețu, Vasile Tudor** 1980 *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Ed. Facla, Timișoara.
- Eliade, Mircea** 1980 (1970 *De Zalmoxis à Genghis-Khan*) *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București.
- Constantinescu, Nicolae** 1992 „*Droaia de ciute*”. *Comentarii etnologice la un colind românesc în Studii și comunicări de etnologie*, Tom VI, Sibiu, pp.71-78.
- Filip, Vasile F.** 1999 *Universul colindei românești în perspectiva unor structuri de mentalitate arhaică*, Ed. Saeculum I.O., București.
- Ghinoiu, Ion** 1997 *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, Ed. Fundației Culturale Române, București.
- Mic atlas cinegetic românesc. Mamifere* 1977 autor: **Lucian Manolache**, desene de Gabriela Dissescu, Ed. Ceres, București.
- Moise, Ilie** 1999 *Confrerii carpatice de tineret. Ceata de feciori*, Ed. Imago, Sibiu.
- Moscovici, Serge** 1997 *Fenomenul reprezentărilor sociale în*
- Neculau, Adrian** (coordonator) (1995) 1997 *Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale*, prefață de Adrian Neculau, traducere de Ioana Mărășescu și Radu Neculau, ediția a II-a, Ed. Polirom, Societatea Știință & Tehnică S.A., Iași, pp. 15-75.
- Pop, Mihai** 1999 *Obiceiuri tradiționale românești*, Ediție revăzută, postfață de Rodica Zane, Ed. Univers, colecția Excellens, București.
- Vulcănescu, Romulus** 1987, *Mitologie română*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București.