

POVESTEA LUI IGNAT. O POSIBILĂ LECTURĂ

Otilia Hedeșan

Cu doar câteva zile înaintea sărbătorilor de iarnă, în 20 decembrie, la Ignat, se tăiau porcii. „În avalanșa pregătirilor pentru sărbătorile de iarnă, — sublinia Ion Ghinoiu — tăierea porcului era o activitate semnificativă, atât din punct de vedere economic [carnea și preparatele din carne de porc erau alimente de bază în timpul sărbătorilor], cât și ritual. Semnificațiile etnologice ale sacrificiului ritual al porcului pot fi descifrate numai coborând în adâncurile mileniilor, când acest animal era considerat o întrupare a spiritului grâului, a vegetației în general. Frazer a asociat porcul cu zeitățile vegetației: Demeter, Persefona, Attis, Adonis, Osiris. „[1] Animal cu semnificații chthoniene, porcul era unul dintre sacrificiile obișnuite în cursul misterilor eleusiene.“ [2] „/Acesta/ — scrie Jean-Paul Cébert — se numea *delphas*, adică animal-uter. /.../ Lui Demeter i se oferea o scroafă gestantă, iar acest mit amintește de mitul răpirii lui Core, în care tânăra fată este înghițită în măruntaiele pământului odată cu porcii ei.“[3]

Desigur, în sincronie, simbolistica acestei practici este mult estompată, iar observațiile lui Mihai Coman după care porcul, animal util în gospodăria tradițională se bucură de un prestigiu mitologic destul de redus [4] sunt îndreptățite. Totuși aspecte precum caracterul său stabil temporal, respectarea unei succesiuni îndătinată a operațiilor, credințele fragmentare legate de îndeplinirea sau nu a unui anumit lucru în timpul tranșării animalului, precum și împrejurarea că toată familia trebuie să fie, cu necesitate, prezentă cu această ocazie susțin încă aceste străvechi semnificații. Astfel, uzând de legile magiei contagioase, „când se înjunghie porcul, cel ce-l taie, ca și cei dimprejur, își fac cruce cu sânge, ca să fie sănătoși și roșii peste an și zic: <<La anul și la mulți ani cu sănătate!>>“. [5] Printr-o asemănare lingvistică vecină cu etimologia populară se poate motiva de ce „cel ce taie porcul nu trebuie să criște — „să scâșnească“, sau să strângă din dinți: ca să nu iasă carnea porcului tare și să fiarbă cu aieveo.“[6] După o motivație mult mai nebuloasă — exemplele imediat subsecventelor dovede că asemeni tuturo: marilor simboluri și aici semnificațiile ating antinomia [7] — și tocmai de aceea magică prin excelență, în unele zone „capul se taie înaintea șoldurilor și se duce în casă *cu râțul în urmă*, pentru ca să nu se spargă oalele gospodinei; iar prin alte părți se face același lucru ca să fie bine și să aibă gazda noroc la porci.“[9]

În afara acestor comportamente quasi-ritualizate dar care au glisat foarte mult înspre ludic, câteva credințe și practici din ziua de Ignat relevă cu destulă fermitate statutul sacrificial al momentului. În primul rând este vorba despre regulile efective ale tăierii: „Porcii care se taie la Crăciun, după ce se pârlesc, se crestează mai întâi la ceafă, ca o cruce, apoi se presară sare, ca să fie carnea lui primită de Dumnezeu când va da din ea de pomană și să nu se strice.“[10] În al doilea rând, o întreagă *ideologie a norocului și vitalității* poate fi sugerată de vederea sângelui în ziua de Ignat. În acest sens „la Ignat, dacă nu visezi și nu auzi porc tăindu-se, e bine ca măcar să-ți înțepi degetul cu un ac, ca măcar să vezi sânge.“[11] Sau: „Oamenii nu ies la coasă dacă nu

au văzut la Ignat sânge de porc negru. Dacă n-au văzut, înțepă creasta unui cocoș negru, ca să iasă sânge.“[12]

În aceeași ordine de idei se înscrie și faptul că actantul principal al tăierii porcului este întotdeauna un bărbat și, după momentele tradiționale, bărbatul în putere din gospodărie. [Chiar și în prezent când, din ce în ce mai fracvent, tăierea porcului este efectuată de către un măcelar specializat, sunt preferate neamurile sau, în orice caz, „oameni pricepuți“ din sat, în detrimentul lucrătorilor de la abatoare.] În sfârșit, instrumentul principal al tăierii, „cuțitul de tăiat porcii“ nu numai că este unul special, dar el poate fi utilizat în contexte magice deosebit de puternice. Astfel: „Dac-or văzut că-i strigoi, atunci hai să mergă la omu care l-o chitit, că nu l-o chitit bine. După aia, atunci, vine omu, vine aci, acasă la ei și face el, înconjură casa cu vâtraiu cu jar și cu tămâie; se duce, înconjură grajdu, iar cu tămâie și cu jar. După ce-o terminat grajdu, cocinile la porci, toate socotelile care le are, atunci vine-n casă și ia un cuțit mare, care taie porcii cu el. Ia cuțitu ăla și-n tot colțu din casă-l împlântă, mai'nainte în luntru. Dă odată cu cuțitu în podele, sau în pământ, dacă-i vatră la casă, dă-n colțu ăla, odată, cu cuțitu și spune: <<Am dat cu cuțitu și ți-am închis pământu! Aici nu mai ai ce căuta>>“[13]

Dacă mai adaug că tăierea propriu-zisă este precedată de două decupări speciale de organe, decupări care au, de asemenea, un caracter aproape ritual: întâi se taie codița și urechile, iar pe acestea le consumă copilul, care încalecă, astfel, deliberat, postul; apoi se taie picioarele și capul, iar din acestea se vor găti, în unele locuri la Crăciun, în altele la Sf. Vasile, iar în altele la Bobotează piftiile, alimente a căror destinație este, cel mai adesea, tot una rituală, [14] ele fiind oferite sufletelor strămoșilor, obțin imaginea sintetică a unei practici al cărui caracter arhaic poate fi văzut, ca un filigran, dincolo de aspectul său domestic și vag industrializat de astăzi.

Reconstituirea acestei semantici pornind de la câteva credințe și comportamente aflate la granița uzului comun cu ritualitatea ar putea părea hazardată, mai ales că în spațiul românesc porcul cumulează și alte semnificații, aproape peiorative. Și la noi, porc, ca și „grecescul *porkos*, devenit în franceză *cochon*, cu etimologie necunoscută, desemnează pe omul murdar și care se complăce în propria-i abjecție.“[15] Unele legende acreditează narativ acest punct de vedere, brodând în subiectul tipic al destinării primordiale a animalelor de către Dumnezeu. În vreme ce toate celelalte vietăți sunt mulțumite cu ceea ce li s-a hărăzit prin grație divină, „numai porcul, săracul, grohăia a nemulțumire întruna, ca o tobă spartă. Când îl ajunse și pe el rândul și când a auzit ce soartă are, începu și mai puternic să grohăiască; iar Dumnezeu, drept pedeapsă pentru lipsa de rușine și omenie, l-a sorocit ca să grohăie toată viața lui ca un nemulțumit. Și ceea ce i-a lipsit, adică rușinea, s-o caute veșnic în pământ. De aceea porcul mereu grohăiește, fie sătul fie flămând și scurmă pământul, căutând ceea ce-i lipsește, adică rușinea.“[16]

Deși subminată foarte puternic de această perspectivă care asociază porcul cu mizeria materială și morală, importanța Ignatului este conturată de existența unui text a cărui rostire tradițională este asociată timpului său, *Povestea lui Ignat*.

Într-o cercetare realizată în iarna anului 1968 la Birchiș [jud. Arad], Ion I. Popa a consemnat acest scurt text numit de către informatoarea sa, o femeie de vârstă medie, chiar *Povestea lui Ignat*. „Cu cinci zile înainte de Crăciun îi Ignatu și-n calendar. În seara asta totdeauna ne-o spuneau bătrânii. Ziceau: acu se vorbește Ignat cu soția, că dimineață pleacă la vânat.“[17] Mult mai târziu, în 1995, într-o zonă învecinată [la Chergeș, jud. Hunedoara] una dintre interlocutoarele mele, Viorica Avram, își mai amintea, încă, de faptul că în seara dinaintea Ignatului se spunea, de preferință de către o femeie în vârstă, o anumită poveste numită de asemenea *Povestea lui Ignat*, fără să mai poată povesti, însă, conținutul acesteia. „Dacă nu vine cineva să spună povestea asta, nici nu poți să lucrui și să tai porcu la Ignat.“[18] — conchidea ea. În același sens, o poveste spusă în seara dinaintea Ignatului, legată direct de tăierea porcului și de „norocul“ la porci, a fost confirmată și pentru Banatul de sud, în punctul Ciclova-Română, fără a mai avea referințe concrete la textul narat. [19] Transcriu, în continuare, textul imprimat în 1968:

„Era o poveste din bătrâni, ne-o spuneau bunicii noștrii. Or fost odată doi oameni săraci și venea Crăciunul, bunăoară ca la toată lumea. Toți tăiau cât-on porc, îi Crăciun, da'ei erau săraci, n-aveau porci, n-aveau nimica.

Acuma, cam cinci zile până-n Crăciun, omu zice către muiere:

– Măi muiere, toată lumea o tăiat cât-on purcel, noi ce să facem, purcel n-avem, să plec și io dimineața la vânat, doar oi găsi ceva prin pădure, s-avem și noi pentru copii, pe sărbători.

– Bine, zice, du-te!

Dimineața se scoală omu, se ia și pleacă în pădure. Umblă-ncoace, umblă-nclo, când îi pe-o cale, dă de-un popă. Popa avea nouă mascuri grași. Îl întrebă:

– Un' te duci, măi ortace?

Da' ăla:

– Vai de mine, mă duc și io să găesc ceva de vânat, că am șapte feciori și nevasta și, zice, vin sărbătorile și n-am tăiat porc, n-am nimica, da' găesc ceva.

– Auzi, zice, nu mai umbla. Io-ți dau ăștia nouă mascuri grași, să te duci acas' cu ei, să-i tai, să-i mânci cu ce vrei tu, da', zice, să-mi dai ce ai tu acasă și nu știi.

Zice:

– Io acasă n-am decât nevasta, opt copii și o vițeauă am.

– Ei, zice, să-mi dai ce ai tu acasă și nu știi.

– Bine — omu de la o vreme s-o-nvoit, că el știe că numa' atâta are acasă.

La porcii, mascurii și vine cu ei acasă. De obicei copiii ies în calea lui când îl văd. Da' în loc să fie bucuroși că le-aduce porcii de Crăciun, ăia îi spun prim dată:

– Tată, tată, mama ne-o mai făcut un frate.

Omu, când aude, da' mâniaș:

– No, zice, acuma vine popa să-i dau copilu. ăsta l-am avut acasă de n-am știut.

Se necăjește... Vine, se bagă-n ocol... Nevasta, când îl vede, îl întrebă:

– De unde ai porcii?

– Iacă, ieși un popă-n calea mea și-mi spuse că-mi dă ăștia nouă mascuri grași

să-i mâncăm toți împreună, da', zice, să-i dau de-acasă ce am io și nu știu. Și, zice, acuma mă necăjii că-mi spuseră copiii că încă noi avem un fecior.

No, acuma, ce să facă? Se necăjesc, da' nu știu ce să facă. Se face seară. Din întâmplare, Dumnezău cu Sâmpetru umblau pe pământ și vin ca să-i roage să-i lase să doarmă la ei. Omu spune:

– Nu e loc, că, iaca, noi ni-s cu copii mulți și eu cu nevasta, și ea, iar, o mai născut un copil. N-avem loc unde...

– Auzi, ne lași numa' lângă sobă, numa' străițile să le punem jos, că stăm pe străiți.

– No, zice, bine.

S-or băgat și s-or așezat în casă. Dumnezău cu Sâmpetru or stat pe străiți, lângă sobă și s-or culcat cu toți. Atunci copiii ar scos vițeaua s-a adipe. Vițeaua s-o-mbălegat. Dumnezău o zis:

– Copii, țineți lopata și-o băgați în cuptor, că, zice, pe mâine-i pită.

Copiii or făcut așa. Or pus lopata, or ținut-o, or băgat-o-n cuptor și s-o făcut pită. Vițeaua atunci s-o pișat. O zis:

– Șineți oala, că se face lapte.

Or ținut oala, s-o făcut lapte. Zice:

– Îl puneți bine, să aveți pe sărbători.

Atunci s-or așezat toți, s-o făcut noapte. Când îi pe la miezu nopții, popa vine să-i deie făgădașu și strigă la fereastră:

– Ignate, Ignate, ieși afară și dă-mi făgădaș!

Atunci Dumnezău o zis:

– Nu te răspunde, lasă-mă pe mine, că io vorbesc.

Atunci, iară, popa de-afară... — Da' el o fost Satana, n-o fost popă. —

– Ignate, Ignate, ieși afară și-mi dă făgădașu!

Atunci Dumnezău o zis:

– Hai să ciumerlim 'nainte.

Zice:

– Haida!

Atunci ăsta de-afară o spus:

– Cinel-cinel, ce-i unu?

Dumnezeu, din casă, spune:

– Pușca cu un plumb bine umblă!

– Cinel-cinel, ce-i doi?

– Omu cu doi ochi bine vede.

– Cinel-cinel, ce-i trei?

– Omu cu trei degete la mână își face cruce.

– Cinel-cinel, ce-i patru?

– Caru cu patru roate merge bine.

– Cinel-cinel, ce-i cinci?

– Omu cu cinci degete la mână bine poate lucra.

– Cinel-cinel, ce-i șase?

- Șase boi la plug duc brează bună.
- Cinel-cinel, ce-i șapte?
- Șapte fete-n șezătoare, în șezătoarea deplină.
- Cinel-cinel, ce-i opt?
- Unde-s opt feciori în casă, să nu bagi mâna pe fereastră c-o scoți ruptă.
- Cinel-cinel, ce-i nouă?
- Îi nouă mascuri grași să-i mănânce Ignat cu copiii împreună.

Zice:

- Cred, Doamne, că ești Tu!
- Crepi, popo, că mi-s Eu!

Atunci popa a crepat afară și Ignat a rămas cu porcii și i-o mâncat cu copiii la sărbători împreună. Și povestea s-o sfârșit.“ [20]

Voi observa, de la bun început, caracterul autentic ritual al poveștii. După cum precizează limpede oamenii, actualizarea sa implică restricții de natură temporară — numai în seara dinainte — și prescripții de natură actanțială — de preferință o femeie bătrână. [21] Ea pare a fi un text cu dublă eficiență: asigură sporul muncii în ziua care urmează, în condițiile manipulării unor alimente al căror consum este încă oprit, datorită Postului, reiterând, totodată, adevărul oricărui mit, întâmplarea petrecută *illo tempore*, întâmplare care n-a încetat să justifice comportamentele umane.

O privire oricât de rapidă asupra *story*-ului va conduce, la rându-i, la identificarea unei întregi serii de motive proprii universului mitic: partea întâi a poveștii funcționează chiar pe seama schemei narative a „ispitirii” omului de către diavol; în mod complementar, partea secundă se țese în cronotopul idilic al începuturilor lumii, când „umblau Dumnezeu cu Sfântu Petru pe pământ”. Cum darul ca atare, „porcul pe care o să-l mănânce Ignat cu copiii împreună” este oferit de Necurat și, apoi, recuperat și binecuvântat de Dumnezeu, paradigma mitică a dualismului creației, prezentă în multe alte mituri românești cu tentă cosmogonică, [22] poate fi invocată la releveul textului. În sfârșit, înfruntarea efectivă dintre principiul pozitiv și care îl reprezintă pe om, Dumnezeu și cel negativ, Diavolul se realizează prin „ciumerliit”, printr-o întrecere în ghicitori, așadar, constituindu-se, prin urmare, într-o secvență cu caracter inițiativ.

Studiind discursul ghicitorii, Tzvetan Todorov observa că „prima trăsătură constitutivă a acestui tip de discurs particular e aceea de a fi un dialog: două replici își urmează rostite de interlocutori diferiți /.../ Cele două părți au un referent comun, cu alte cuvinte sunt sinonime.“ [23] În povestea noastră cei doi parteneri de dialog sunt chiar Dumnezeu și Diavolul, între cuvintele lor stabilindu-se o simptomatică echivalență semantică. Potrivirea răspunsurilor celui din urmă la întrebările celui dintâi, a formelor concrete, exoterice la sensurile criptice ale numerelor, configurează, de asemenea cu o tulburătoare profunzime mitică, actul primordial al stabilirii semnificațiilor fundamentale în lume. Între acestea se află și consumul cărnii de porc, iar paralelismul pe seama căruia este organizată, în a doua sa parte, *Povestea lui Ignat* pune acest act într-o relație de echivalență cu o serie de trăsături antropologice fundamentale [omul are doi ochi, își face cruce cu trei degete, are cinci degete la mână] sau cu mai multe elemente *sine quibus non* ale muncilor agricole [carul are patru roate, plugul este tras de șase boi].

După potrivirea excelentă a răspunsurilor Diavolului la întrebările lui Dumnezeu, se desprinde limpede chestiunea: de ce, totuși, Diavolul trebuie să se declare învins? Istoria este, aici, mult mai absconșă, dar strigătul „Cred, Doamne, că ești Tu!“, rostit odată cu încheierea întregii serii de întrebări, funcționează ca un sigiliu al dezvăluirii unui tot care este competența exclusivă a divinității supreme. Odată rostit, acest text întreg, suficient sieși, exorcizează răul și instaurează ordinea comunitară.

Extrem de utilă este, în acest sens, distincția operată între *mit* și *ghicitoare*, ca „forme simple“ de către André Jolles. El observa: „Dacă se compară întrebarea și răspunsul ghicitorii cu cele ale mitului, suntem chiar de la început frapați de o diferență exterioară: dacă *mitul este forma care dă răspunsuri*, *ghicitoarea este forma care formulează întrebări*. Mitul este un răspuns care conține o întrebare prealabilă; ghicitoarea este o întrebare care cere un răspuns.“ [24] Cu alte cuvinte, structurată pe planul de suprafață ca o succesiune de ghicitori, *Povestea lui Ignat* poate fi citită, pe planul său de adâncime, ca un *mit*, căci ea se dovedește preocupată mai cu seamă de răspunsuri, întrebările fiind în primul rând elemente retorice care conduc la adevărurile revelate de acestea.

Sub aspect discursiv, acest segment secund al poveștii amintește de cel puțin două texte rituale românești mult mai bine cunoscute: *colinde de fată* care dezvoltă motivul visului fetei de măritat, decriptat de către mama sa ca o prevestire a viitoarei căsătorii [25] și *Cântecul nupțial al lăcății*. [26] Căncepute ca o succesiune de întrebări care își așteaptă răspunsul toate aceste texte au un caracter inițiativ manifest. Interferența trebuie căutată, însă, dincolo de structura lor retorică, în organizarea câmpurilor semantice și convergența sistemului de relații dintre întrebare și răspuns. Astfel, o privire oricât de rapidă asupra celor trei categorii de texte va evidenția constituirea recurentă și exclusivă a câtorva câmpuri semantice: muncile agricole, neamul, trăsăturile antropologice fundamentale. Ceea ce este, însă, impresionant este faptul că toate aceste lucruri nu sunt prezentate / formulate ca întrebări nici prin analogii evidente nici prin contiguități ferme. Răspunsurile, aproape imposibil de aflat numai prin activarea unor procedee de interpretare tropică, presupun, în fiecare dintre cazuri, o enormă doză de convenție comunitară. „Contextul cultural face parte din ghicitoare“ [27] — observa Tzvetan Todorov. Textele invocate și *Povestea lui Ignat* în special se țin tocmai în acest „context cultural“, căci a formula corect răspunsurile nu este, în primul istetime, ci, cu asupra la măsură, o formă de ipostaziere a cunoașterii secretelor comunității în primul rând a „informației sale mitice“ și, implicit, o probă a identității celui întregat.

NOTE

1. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, București, Meridiane, 1988, p. 124; ideile sunt reluate și în *Obiceiuri populare de peste an*, Dicționar, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 199
2. Jean-Paul Clébert, *Bestiar fabulos*, Dicționar de simboluri animaliere, Traducere din limba franceză de Rodica Maria Valter și Radu Valter, București, Artemis-Cavallioti, 1995, p. 229

3. *Ibidem*
4. Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, I, Viețuitoarele pământului și ale apei, București, Minerva, 1986, p. 33; ideea este reluată în *Bestiarul mitologic românesc*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1996, p. 64
5. Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Crăciunul*, Studiu etnografic, București, Socec-Sfetea, 1914, p. 198; și Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Socec-Sfetea, 1915, p. 280
6. Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 198
7. Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, P.U.F., 1964, p. 13
8. Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 202
9. Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 280
10. *Ibidem*
11. *Ibidem*
12. *Ibidem*
13. mgt. 151 din Arhiva de Folclor a Universității din Timișoara; înregistrare făcută la Birchiș, jud. Arad, în 1968 de Ion I. Popa; un comentariu amănunțit de Otilia Hedeșan, *Fenomenul povestitului — astăzi*, teză de doctorat, Timișoara, Universitatea de Vest, 1996, p. 39 – 66
14. Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 201; S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, Studiu etnografic, București, Soces, 1891, p. 380
15. Jean-Paul Clébert, *op. cit.*, p. 229
16. *Legendele românilor, III, Legendele faunei*, Ediție critică și studiu introductiv de Tony Brill, București, „Grai și Sufler — Cultura Națională“, 79 – 79
17. *Basme din Banat*, Antologie îngrijită prefațată de Otilia Hedeșan, Timișoara, 1995, p. 123
18. inf. Ter. Viorica Avram, 60 ani; 17 noiembrie 1995, Chergheș, jud. Hunedoara
19. Informația mi-a fost comunicată de către doamna muzeograf Maria Mândroane, căreia îi mulțumesc și pe această cale.
20. *Basme din Banat*, ed. cit., p. 120 – 123
21. cf. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, În românește de Paul G. Dinopol, Prefață de Vasile Nicolescu, București, Univers, 1978, p. 8 – 10, passim
22. cf. Idem, *Satana și Bunul Dumnezeu: preistoria cosmogoniei populare românești*, în *De la Zamolxis la Genghis-Han*, Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale, Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Humanitas, 1995, p. 85 – 137
23. Tzvetan Todorov, *La devinette*, în *Les genres du discours*, Paris, Seuil, 1978, p. 227
24. Anré Jolles, *Formes simples*, Traduit de l'allemand par Antoine Marie Buguet, Paris, Seuil, 1972, p. 105
25. v. tipul 85 — „visul fetei“ în *Indexul motivic al colindei românești*, al Monica Brădulescu, *Colinda românească [The Romanian Colinda — Winter Solstice Songs — I]*, București, Minerva, 1981, p. 227, rezumat: „Mama interpretează visul fiicei sale ca o prevestire pentru apropiata căsătorie a fetei.“

26. cf Miron Pompiliu, *Literatură și limbă populară*, Versuri originale și tălmăciri, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Vasile Netea, București, Editura pentru literatură, 1967, p. 3 – 9
27. Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 233

THE STORY OF IGNAT. A POSSIBLE INTERPRETATION

The author establishes in the beginning the ethnological interpretations of the ritual sacrifice of the pig, which is considered by primitive cultures an embodiment of the spirit of wheat and vegetation as a whole. For the Greeks, the pig symbolized the womb of animals and it was sacrificed during the rituals of the Eleusin mysteries.

Traces of ancient practices and beliefs connected to the ritual sacrifice of the pig are preserved to this day, and the author refers mainly to the day the Christmas pig is traditionally slaughtered.

Another level of symbolic connotations related to the pig, refer to the pejorative meaning of the word, for example „a dirty man who indulges in propitious abjectness“.

The story of Ignat used to be told with a ritual purpose the evening before slaughter of the Christmas pig (Dec 19th), by an old woman, to ensure efficiency in the next day's work. She presents the reiteration of an event that stood at the origin of the myth *in illo tempore*: The conflict is the fight between the positive principle, *God*, and the negative one, *The Devil*, presented through the means of a riddle contest.

This part of the text, bearing cryptic signification of numbers, with references to fundamental anthropological features and elements of field work, functions as a seal of revelations — the exclusive competence of supreme deity. The pronunciation of the text exorcises the evil and establishes community order.