

IMAGINEA ZEIȚEI-MAME ȘI UNELE SUPRAVIEȚUIRI TRACICE ÎN ETNOLOGIA ROMÂNEASCĂ ȘI CEA BULGĂREASCĂ

Hanganu L. (Chișinău, Moldova)

1. De la zeița-mamă la marile divinități universale ale naturii. Potrivit studiilor Marijei Gimbutas, cercetătoare americană de origine lituaniană, în zona vechii civilizații europene ar fi existat o ideologie arhaică mitologico-religioasă, axată pe figura unei mari zeițe, identificată cu imaginea simbolică a pământului-mamă. Investită cu funcții și aspecte multilaterale, zeița era desemnată prin numeroase ipostaze divine: zeița-pasăre, zeița-șarpe, zeița animalieră (ursoaică, cerboaică), zeița-arbore (imaginată în calitate de coloană a vieții), zeița-pește, zeița-mamă cu pruncul etc.

Divinitățile feminine mai erau considerate patroane ale celor trei dimensiuni cosmice – cerul, pământul și apele. “Creatoarea și Atotdăruitoarea – opina M. Gimbutas, – creează lumea, o încarcă cu energie, o susține cu lichidul dătător de viață și împarte moartea la momentul oportun”. Ea devine “promisiunea de viață apărută miraculos din moarte și cărmaciul timpului ciclic” (Gimbutas 1989, 105).

Cercetătoarea pune în lumină variate ipostaze culturale ale acestei strălucite civilizații matrifocale și matrilineare din neolitic, care a evoluat în spațiul cuprins între Carpați, Marea Neagră, Marea Adriatică și Marea Egee. Autoarea releva că la origini aceste zeități feminine erau imaginate drept “creatoare ale vieții”, ele nefiind soții ale zeităților masculine. Pe parcursul istoriei aceste divinități au preluat și funcții agrare, devenind și “zeițe ale fertilității” (Gimbutas 1989, 119).

În prefață la studiul *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, semnat de M. Gimbutas, cercetătorul român Radu Florescu menționa că lucrările autoarei, privitoare la apariția civilizației în sud-estul european, contribuie la definitivarea mai clară a destinului istoric al civilizațiilor pre-trace. În opinia istoricului aceste vestigii culturale arhaice au “multe lucruri să ne spună până astăzi” (Gimbutas 1989, 47).

Centrată pe cultul zeităților feminine, “vechea religie europeană” a fost preluată și asimilată și de ideologia indo-europeană.

În civilizațiile agrare marile zeițe-mame erau considerate, de regulă, zeițe ale fertilității. Șirul lor era imens: Geea, Rheea, Hera, Demeter la greci; Isis – la egipteni; Iștar la asiro-babiloni; Astarte – la fenicieni; Kali – la hinduși (Chevalier, Cheerbrant 1995, II, 261).

În aria mediteraneană divizarea principiului maternității a cunoscut o maximă înflorire în religia cretană (mileniul III a. Chr.). Variind în funcție de epoci și regiuni, funcțiile materne erau polivalente. Marea zeiță era identificată cu o divinitate a vieții și a morții, a fecundității și a fertilității naturii. “Mamă a omenirii și protectoare a tuturor viețuitoarelor, zeiță a războiului și a vânătoarei, regină a cerului și a pământului, ea domnește asupra munților și a mării, ea reglează succesiunea zilelor și ciclul anotimpurilor”, - preciza Ovidiu Drimba în legătură cu acest cult cretan. Zeiță a dragostei și a cerului, având ca emblemă porumbelul;

patroană a lumii subterane, reprezentată cu doi șerpi, care îi încolăcesc bustul și brațele – acestea și multe altele ipostaze vor fi preluate și de ideologia tracilor sau a grecilor. Exegeții religiilor istorice consideră, că “e greu de spus dacă era vorba de mai multe zeițe, dintre care o zeiță a șerpilor casei, sau de imagini diverse ale unei unice zeițe-mamă htonică, ce ar putea fi asociată cu Magna Mater a Asiei Mici” (Drimba 1999, II, 283).

După Herodot, la tracia de sud atributele zeiței-mame erau cumulate de Artemis-Bendis, prima fiind inclusă în triada zeilor (Ares, Dionysos și Artemis) “singurii pe care-i slăvesc” (v. 7) (Мапазов 1992, 221; Попов 1989, 120-130).

Bendis era identificată cu Kybele, Selene, Hecate și Persephone. Cultul zeiței Bendis era răspândit în Asia Mică, la Atena și în sudul Italiei. Ea era considerată zeiță a căsătoriei și fecundității, protectoare a femeilor, a fetelor de măritat, patroană a animalelor și a vânătorii, divinitate a lunii și a nemuririi.

Se presupune că Bendis ar fi fost adorată și de către geto-daci. Istoricii înclină să creadă că marea zeiță a geto-dacilor, al cărui nume nu este cunoscut, ar fi moștenit unele atribute ale lui Zalmoxis. “Ar fi posibil, - nota Ion H. Crișan, - ca în perioada în care cultul lui Zalmoxis s-a suprapus peste cel al Marelui Zeu și Marea Zeiță să fi primit numele acestuia” (Crișan 1986, 368).

Cultul zeiței-mame era cunoscut nu numai la tracia de sud, ci și la germani, celți și la multe alte popoare indo-europene (Crișan, idem).

Populațiile trace de la nord de Dunăre, cunoscute sub numele de geți și daci, adorau deopotrivă cu marele zeu uranian Zalmoxis, stăpânul cerului și al fulgerului, și marea zeiță preindo-europeană, asociată de V. Pârvan cu imaginea „acelei *Fecioare* crude din Bosporul cimmerian, a acelei *Aphrodite Urania*, Artemis „Regala”, sau mai târziu, chiar sub Imperiul roman, *Diana Regina*”. „Numărul reprezentărilor plastice ale Marii Zeițe șezând, găsite în săpăturile noastre preistorice, crește din zi în zi, – consemna pe parcurs ilustrul istoric român – eneoliticul danubian cunoaște pe Zeița șezând și pe acoliții săi stând în picioare, cu tronul și cu masca votivă modelate în lut, reprezentată uneori în aspecte, gesturi și costume aproape minoice. Și pe această zeiță așezată o vedem reapărând (după criza religiilor htoniene din epoca de bronz a indo-europenilor adoratori ai cerului și ai soarelui) pe plăcile scitice de aur și de argint care reproduc pe Călărețul solar, Aqvinul, Dioscurul, venind să primească băutura sacră din mâinile zeiței.” (Pârvan 1972, 127).

Într-o expunere sintetică pe marginea evoluției cultului mării zeițe în țările carpato-danubiene V. Pârvan releva: ”Pe dedesubtul religiei uranice a cuceritorilor indo-europeni, renaște puțin câte puțin religia htoniană ancestrală a mediteraneenilor aborigeni, cuceriiți și, un moment, cu totul copleșiți de noile credințe: de data aceasta religia mediteraneană a zeiței mame nu mai poate să fie învinsă de nici o reînnoire a uranismului” (Pârvan 1972, 127).

În civilizația greacă (sec. VII a. Chr.) funcțiile zeiței-mame erau la fel de variate și contradictorii, confuzie ce poate fi explicabilă prin sincretismul sau fuzionările cu divinități feminine din zone geografice adiacente sau uneori foarte îndepărtate, precum ar fi – Creta, Egipt sau Asia Mică.

Diodor menționa că în antichitate Isis egipteana era asemănată cu Demeter, Thesmophoros, Selene sau Hera (Diodor, Biblioteca istorică, I, XXV; 1981, 40-41).

Hera, soția lui Zeus, a preluat și funcțiile zeiței cretane a vegetației și a viețuitoarelor. Ea devine protectoarea căsătoriei, a fidelității conjugale. Hestia era considerată o zeitate a focului sau a centrului cultului familial. Demeter, care a născut-o pe Persefona, răpită ulterior de Hades, zeul infernului, era cea mai importantă zeiță a fecundității și agriculturii sau “mater durabilă a antichității”. Zeița inteligenței și a înțelepciunii – Athena, luptătoare înverdată, mai era și patroana livezilor de măslini, a științelor și a meșteșugurilor. Frumoasa fecioară Artemis, imaginată iconografic cu o semilună în păr, devine o zeiță binefăcătoare, care ocrotește câmpul, animalele și vindecă în mod miraculos orice maladie. De origine orientală era și Afrodita, zeița a fertilității, frumuseții și a dragostei. Tripla Hecate, tutelara celor trei imperii – cerul, pământul și infernul, era venerată ca zeiță a fertilității, a nașterilor, a vânătorii, a pescarilor, a animalelor sălbatice, dar și a magiei și a vrăjilor (Drimba, 1999, III, 49; Kernbach 1989, 216).

I. Marazov nota că, la origine, variatele ipostaze de zeiță feminine din religia greacă incifrau numeroase atribute ale arhaicei zeiței-mame, ale cărei funcții se manifestau deopotrivă în sferile cosmice și în cele sociale (Marazov 1992, 222).

Referindu-se la imaginea arhaică a zeiței-mame, omologată de egipteni cu Isis ca “mamă rustică a cerealelor”, renumitul etnolog englez J.G. Frazer stabilea în celebrul său studiu *Creanga de aur* că filiațiile mitologice ale acestui cult au persistat și în epoca romană: “trăsăturile grosolane ale zeiței primitive pot fi cu greu recunoscute în formă rafinată, sacralizată, spiritualizată printr-o îndelungată evoluție religioasă, sub care se înfățișa adoratorilor săi din vremurile mai noi, ca soție credincioasă, ca mamă simțitoare, ca regină binefăcătoare a naturii, înconjurată de nimbul purității morale, al unei sfințenii străvechi și misterioase, - scria autorul. – Purificată și transfigurată astfel, zeița a cucerit multe inimi foarte departe de fruntariile țării ei de baștină. În amestecul confuz de religii care însoțea declinul vieții comunităților etnice în antichitate, cultul ei a fost unul din cele mai populare la Roma, precum și de-a lungul și de-a latul imperiului” (Frazer 1980, III, 187).

La romani, cultul zeiței a fost preluat de Diana, simbol al luminii, patroană a vânătorii și a nașterilor, divinitate a renașterii anuale a vegetației. Denumită și Diana Candelifera sau Diana Lucina ca zeiță selenară, ea purta și epitetul Diana Mellifica – ca patroană a albinelor (Kernbach 1989, 141).

Privitor la adorația feminină în religia dacilor V. Pârvan scria: “Trebuie să amintesc faptul că deși izvoarele nu știu nimic despre o divinitate feminină la geți, inscripțiile din vremea romană privitoare la *Diana*, atât pe malul getic drept al Dunării (în special ca *Diana Regina*), cât și în Dacia (*Diana Sancta, Potentissima...* Diana sfântă, preaputernică), prezentând anumite caractere ciudate, de sincretism, cu *Nemesis* de o parte, cu *Iuno Regina*, de alta, mă fac să cred că *Diana* daco-romană e acea *Artemis-Bendis* thracică, despre care avem știre la Herodot, că era adorată tocmai ca o divinitate de *origine nordică*, de femeile din Thracia și Paeonia [...] Și cum *Diana-Luna-Hecate* e divinitatea nopții și a incantațiilor și farmecelor... la acest capitol al vieții religioase getice ar intra firesc

tot ce ni se povestește cu intenții comice și caricaturale încă de la Menandru[...] cu privire la superstițiile femeilor gete[...] și jertfele lor numeroase[...] însoțite de practice magice[...]”(Pârvan 1982, 95)

La fel de concludent este și un alt pasaj din opera fundamentală, *Getica*, a ilustrului istoric și exeget în materie de religie a dacilor: “Monumentele arheologice daco-scythe ne documentează prezența și în Dacia a mării divinități feminine adorate sub multe nume, dar reprezentând același concept de “Mare zeiță” a pământului roditor și hrănitor, existentă aici, desigur, chiar înainte de venirea iraniienilor și identificarea ei cu Anaitis” (Pârvan 1982, 96).

În șirul divinităților arhaice ale naturii se înscriu și o serie de divinități secundare precum ar fi nimfele greco-romane, fecioare ale mediului ambiant, care simbolizau formele și forțele vitale ale naturii – apele, munții, pădurile, arborii, vâlcelele, dumbrăvile, izvoarele (Kernbach 1989, 420).

Tot aici pot fi amintite și parcele romane sau moirele grecești, identificate la români cu ursitoarele, care incifrau la origini ritmul ternar al vieții: naștere, viață, moarte (Chevalier, Gheerbrant 1995, II, 341)¹.

Varietele ipostaze ale zeițărilor feminine arhaice sunt cunoscute și la alte popoare. Irlandezii au omologat zânele naturii cu bansheele, celții cu druidele, germanii și scandinavii cu elfele.

Se presupune, așa după cum arată I. Chevalier și A. Gheerbrant, că la origine aceste divinități universale constituiau o manifestare a pământului-mumă, ele fiind considerate și “zeițe protectoare ale ogoarelor”. Cu timpul zeițele-fecioare au devenit spirite ale apelor și ale vegetației. În tradițiile lumii ele apar “pe munți, lângă spărturi și torenți, pe nenumăratele mese ale zânelor, lângă un fluviu care vuiește, lângă un izvor sau o fântână” (Chevalier, Gheerbrant 1995, III, 497).

În țările baltice atributele zeiței-mame erau cumulate de zeița Laima. Mitologiile respective o descriu alături de Dievas – zeul indo-european al cerului și al luminii, “pentru a binecuvânta câmpiile și viața oamenilor, nu ca soție a acestuia, ci ca o zeiță cu puteri egale” (Gimbutas 1989, 119).

La letoni zeița Laima (*laimē* = “șansă”, „fericire”, “noroc”) era considerată o divinitate a destinului. Ea decide soarta oamenilor la naștere, guvernează căsătoria, belșugul recoltei, înmulțirea animalelor. Prezintă un sincretism și cu Fecioara Maria. Se presupune că Laima desemnează o zeităte religioasă arhaică ce aparține celui mai vechi stadiu al păgânismului leton (Eliade 1992, III, 33).

În tradiția creștină străvechea divinitate feminină mediteraneană, preindo-europeană, a naturii, a fertilității, a rodirii, a vieții și a mântuirii își continuă discret existența prin figura Maicii Domnului. V. Pârvan consemna în legătură cu perenitatea ei plurimilenară: “Iar aceeași străveche divinitate feminină domnise și în tot neoliticul și eneoliticul Daciei și urme ale cultului ei trăiau încă pretutindeni în ținutul thracic, căci era *Diana Regina*. Pretutindeni în așezările premetalice găsim nenumăratele ei imagini: ea continuă a trăi și în vremea bronzului și nu a murit nici până azi, ci numai a devenit *Maica Domnului*” (Pârvan 1982, 250). Într-un alt studiu V. Pârvan se referea cu precădere la cultul special adus Maicii Domnului

(„Madonnei”), indiferent de normele oficiale ale Bisericii: „Ea [zeița-mamă- n.a.] mai trăiește încă pretutindeni la mediteraneeeni creștini” (Pârvan 1972, 127).

Despre perpetuarea religioasă a imaginii lui Isis, venerată de egipteni cu Horus în brațe și confundată de religia creștină cu figura Sfintei Fecioare sau a Maicii Domnului cu pruncul Iisus amintește și M. Gimbutas: “Nu este astfel surprinzător că venerarea Fecioarei în țările catolice o întrece pe cea a lui Iisus, - relevă cercetătoarea. - Ea este încă asociată cu apa vieții, cu izvoare miraculoase tămăduitoare, cu florile, fructele și recoltele. Este pură, puternică și dreaptă. Ea este încă Marea Mamă. În sculpturile populare ale Maicii Domnului ea este uriașă și puternică, ținând în poală un Crist miniatural” (Gimbutas 1989, 119).

Indiferent de caracterul ei primitiv, marea zeiță matriarhală, mumă prin excelență a zeilor și a tot ce există în mediul ambiant, subzistă metaforic și în tradițiile populare universale, asociată din plin cu vechi reprezentări figurative și până la forme dintre cele mai monstruoase de zeițe-mame.

Reminiscențe de cult ale zeiței, cu adaptări naționale de un specific aparte, dăinuie în folclorul românesc și bulgăresc. Este vorba de marea diversitate a zânelor românești, comparabile prin anumite conotații mitice cu divinitățile feminine respective din panteonul mitic bulgăresc (samodive, samovile, vile etc.), ale căror corespondențe comportă, în ansamblul lor, afinități simbolice și cu varietatea zeitelor universale.

1.1. Zeități feminine românești: aspecte, profiluri, ipoteze. Cercetările etnologice românești confirmă întru totul că “marea, străvechea divinitate feminină mediteraneană, preindo-europeană, a producției, a rodirii, a vieții, a mântuirii”, la care se referea V. Pârvan (Pârvan 1982, 250), a supraviețuit în cultura populară românească fie în formă singulară, fie sub diferite imagini ce s-au păstrat nealterate până în timpurile noastre.

Ca să înțelegem rosturile și semnificațiile populare atribuite principiului feminin, pornim de la constatarea lui T. Herseni, care releva că folclorul românesc abundă de exemple ce denotă existența unui profund cult matern. Astfel, orice manifestare vitală din mediul ambiant a fost însuflețită de gândirea populară de un principiu matern constructiv: mama soarelui, mama ploii, mama florilor, mama focului, mama grâului, mama peștilor, mama lui Dumnezeu: “pentru că în concepție țărănească nu e nimic pe lume care să nu aibă o mamă, o maică, sinonim cu *obârșie* sau *origine*”, - nota cercetătorul (Herseni 1977, 226).

Forța și scipirea feminină aflată la zenit s-a manifestat în tradiția românească prin imaginea plurivalentă a zânelor, fecioare cu calități magice, soții, surori sau fiice ale unor zeități masculine arhaice. În ce privește semnificația acestui gen de zeițe, Tr. Herseni conchidea: “Știința religiilor a admis, cu multă temeinicie, ipoteza că zeița-fată (fecioară) care apare atât de des singură sau asociată cu zeița-maică, este aceeași zeiță-femeie care apare, după ciclul naturii, când cu fața ei primăvărată și vărată (verde și în floare), când cu fața ei toamnă și iarnă (căruntă și uscată)” (Herseni 1977, 226). Cercetătorul înclina să creadă că o atare ierarhizare a divinităților feminine românești în funcție de

derularea ciclică a anotimpurilor “exprimă în fond primele forme de organizare socială, atât de bine puse în lumină de etnologie” (Herseni 1977, 226).

În etnologia românească s-a încercat a se stabili originea mitologică a zeilor românești, urmărindu-se filiația lexemului “zână”.

Rămâne valabilă și supoziția lui D. Cantemir că noțiunea ar incifra numele zeiței daco-romane Diana (Dziana), devenită Sânziana (Sancta Diana), personaj feminin cu valoare de arhetip în mitologia românească: “Zâna, cuvânt pe care l-ai putea bănuși că provine din numele Dianei. Totuși, rareori ei o numesc la singular, ci de cele mai multe ori folosesc pluralul zânele și spun că sânt niște fete foarte frumoase și revărsând farmecul lor asupra altora” (Cantemir 1992, 139).

Într-o formulă interpretativă similară M. Eliade afirmă că “Diana Sancta din Sarmisegetusa a devenit Sânziana (San (cta) Diana, figură centrală a folclorului românesc”. Savantul era de părerea că o atare prelungire religioasă și lingvistică s-ar fi produs pe teritoriile daco-romane într-un mediu rural silvestric sau câmpenesc, ceea ce ar presupune că “sub numele roman al Dianei s-ar ascunde, sincretizată sau nu, o zeiță aborigenă” (Eliade 1980, 79).

Gândirea religioasă a românilor a produs în folclorul popular și numeroase divinități sincretice, care personifică mediul ambiant. O continuare mitică a zeilor arhaice ar putea fi considerate și *ielele* românești, cărora li s-au stabilit corespondențe cu nimfele, naiadele, dryadele și sirenele grecești. Variate ca ipostaze folclorice, frecvente în basme, credințe, descântece, vrăji și superstiții, ielele sunt structurate într-o viziune populară după cum urmează: “Fecioare frumoase, voluptoase și seducătoare, nemuritoare, posedă o mare forță de seducție, calități vindicative și rele, deși nu sunt structural malefice. Pot fi întâlnite la răscruți și drumuri, în văzduh, în păduri și peșteri, în munți și pe stânci, în preajma apelor sau în bălării” (Kernbach 1989, 241).

D. Cantemir le-a denumit, metaforic, *frumoasele* atribuindu-le o funcție mitică erotică: “nimfe ale aerului, îndrăgostite cel mai des de tineri frumoși” (Cantemir 1992, 139). Figurând în număr nelimitat, grupate câte trei, șapte sau nouă, ielele sunt considerate fetele lui Șandru, fetele lui Iuda, rude cu Ler împăratul sau cu împăratul Irod (Pamfile 1997a, 27)².

Potrivit credințelor ielele populează spațiul mitic românesc pe timpul verii (perioada cuprinsă, în temei între Paște și Rusalii). Tradițional sunt considerate “spirite rebele ale morților care, după ce au părăsit mormintele la Joimari și au petrecut Paștele cu cei vii, refuză să se mai întoarcă în lăcașele lor subpământene și fac rele oamenilor” (Ghinoiu 1997, 87). Pentru a fi îmbunate, li se atribuie nume eufemistice, sinonime cu *zâne*, *măiestre*, *frumoase*, *miluite*, *șoimane*, *vântoase*, *doamne*, *fete ale câmpului*, *împărătese ale văzduhului*, *ursoaice* etc. Ielele pedepsesc oamenii făcători de rele, pe cei care nu le respectă zilele “prin ridicarea lor pe sus, în vârtejuri, prin pocire și slujire” (Ghinoiu 1997, 87).

Reședința lor tradițională s-ar afla prin codrii “neumblați și neatinși de topor și de picior de om” (Ghinoiu 1997, 87). Din această perspectivă T. Herseni apropia ielele de “zeități (demoni) ale pădurilor, legate direct de Diana și vechea Bendis, adică, probabil, de Mama codrului” (Herseni 1977, 335).

În tradiția românească s-a păstrat și o amintire confuză a ielelor ca stăpâne ale pământului, văzduhului și apelor³.

Într-un descântec de iele, reprodus după un manuscris al lui G. Săulescu și publicat de G. Dem Teodorescu în *Poezii populare române* (1982) ielele sunt individualizate – Savatina, Mărgălina și Rujalina⁴. Textul descrie în amănunte vestimentația divinităților precum și predilecția lor pentru dans, în special hora: „Gătițele/ Înrourele,/ Cu betițe/ Puchițele,/ Cu șistori⁵/ Roși cinșățele/ Mergând/ Iute/ Ca gândul,/ Tare/ Ca vântul,/ Neatingând pământul,/ La mărul tufos,/ La măr râmuros/ Să facă joc frumos” (Teodorescu 1982, 436).

Hora ielelor în poienele pădurii sau în jurul unui arbore (brad, măr) aduce în prim plan, după cum au observat mulți cercetători români, imaginea simbolică a arborelui lumii în calitate de *axis mundi* și *coloană a vieții*. Interpretată în sensul hermetic al mitologiei populare, V. Kernbach vedea în hora de rotire în cerc a ielelor și o modalitate alegorică prin care se împiedica „de a se risipi” această lume sau „de a se dizolva în neființă” (Kernbach 2001, 236).

T. Pamfile înrudea ielele cu naiadele grecești, cu vilele slave, cu jupânele de apă (vodni panny) cehe, cu Dumnezeițele (Bogunki) poloneze sau cu rusalcele rusești. Tot el stabilea și corespondențe cu Samovilele bulgărești (Pamfile 1997, 233).

Regional (Oltenia, Banat) în formă singulară ielele sunt identificate cu Iuda, Vila, Samovila, Samodiva, Sila Samodiva ori Sila Sămândila (Pamfile 1997, 233; Pamfile 1997a, 26-28). Variațiile onomastice ale acestor zeități, specifice regiunilor românești de la confluența Dunării, prezintă similitudini evidente cu divinități similare feminine din tradiția slavilor sudici (sârbi, bulgari).

Din categoria ielelor sau vântoaselor făceau parte și *vilele*⁶.

Deosebit de variate ca tipologie și funcție semantică sunt și zânele care populează peisajul mitic din creațiile epice românești.

V. Kernbach menționa că în tradiția populară românească replica Dianei romane e substituită simbolic de către două tipuri de zâne cu funcții atributive diferite. Ileana Cosânzeana, considerată semidivinitate telurică și personificare prioritară a lumii vegetale, însumează, paralel, și atribute ale zeiței romane Flora. Cea de-a doua – Iana Sânziana, omologată cu luna, devine “o zeiță astrală, o Selene a românilor, care supraveghează pământul din perspectivă cosmică” (Kernbach 2001, 59).

L. Șăineanu distingea în basmele românești numeroase tipuri de zâne în funcție de reședința lor mitologică (arbori, ape, munți, câmpii): “Fecioară-arbore (Fata din dafin), fecioară-pasăre (Arăpușca) și fecioară-pește (Zâna Zânelor) sunt exemple de nimfe silvane, aeriene și acvatice” (Șăineanu 1978, 643).

Cercetătorul român asemăna zânele românești din basme cu feele din poveștile unor țări occidentale, cu periile orientale sau cu nimfele greco-romane. Imaginea tradițională a Ilenei Cosânzene, cunoscută în basmele balcanice în calitate de Frumoasa Lumii, era identificată cu protagonista basmelor albaneze, grecești, macedoromâne și turcești (Șăineanu 1978, 664).

De regulă, Ileana Cosânzeana frumoasa dintre zâne, înglobează cele mai poetice viziuni ale geniului popular românesc. Basmele o prezintă ca pe o fecioară „cu ochii din soare, cu trupul din mare și cu hainele din flori”. Portretul mitic,

constituit din elemente simbolice cu profunde rezonanțe cosmice – soarele, marea, florile sau vegetația – îi conferă zeiței românești statutul prioritar de patroană a celor trei dimensiuni cosmice: cerul, apele și pământul⁷.

O succintă biografie folclorică conturează și Ov. Bîrlea. În basme Ileana Cosânzeana prezintă arhetipul idealizat al frumuseții feciorelnice și al soției-model, la care râvnesc, de regulă, eroii principali sau rivalii acestora. Având, de obicei, o origine miraculoasă, ea este zămislită din rouă de 12 zâne (Bîrlea 1976, 201).

G. Botezatu consemnează într-un studiu aparte că în basmele fantastice românești Ileana Cosânzeana comportă multiple rosturi simbolice. Ea figurează ca soră a soarelui, „îndeplinește poruncile grele, pe care nu le pot îndeplini voinicii, stăpânește darul metamorfozării, ursitei, învierii”. O atare idealizare a acestui personaj feminin denotă, în viziunea autorului, perpetuarea unor rosturi simbolice caracteristice subiectelor arhaice. „Pe lângă idealul de frumusețe se remarcă înțelepciunea, darul ursitului și în unele cazuri puterea fizică neîntrecută – consemnează sugestiv cercetătorul. Ea mai posedă forță „voinicească, istețime, și darul de a vindeca pe cei bolnavi și de a învia pe cei morți”. Paralel cu aceste însușiri miraculoase, zâna mai este și o fire temerară care înfruntă monștrii; ea este și iubita lui Făt-Frumos, căruia îi este fidelă, îl ajută în clipele grele și-l readuce la viață. Gr. Botezatu remarcă, nu fără temei, că aceste calități mitice atribuite Ilenei Cosânzene amintesc de „tradiția matriarhală”.

Omologată în basmele românești și cu alte divinități feminine (*Mândra Câmpului, Zâna Florilor, Ileana Crăiasa, Ileana Simziana, Lina Rujalina, Floarea Florilor* ș. a.), *Ileana Cosânzeana* simbolizează, alături de perechea sa masculină – Făt-Frumos, „tot ce este mai curat, mai luminos, mai strălucit prin frumusețea și calitățile lor morale” (Botezatu 1991, 450).

Rămân apreciable și observațiile lui V. Cirimpei, care relevă caracterul solar atribuit Ilenei Cosânzene, model exemplar ce servește pentru a aprecia „gradul înalt de frumusețe al unui personaj feminin”, calificat în exprimare mitologică prin: „ruptă din soare”, „cum nu se mai află sub soare”, sau „la soare te poți uita, iar la dânsa ba”. Metafore revelatoare și hiperbole plasticizante similare sunt folosite din plin, opinează cercetătorul, și în caracterizarea simbolică solară atribuită și altor zeități feminine din folclorul românesc (Cirimpei 1991, 169).

Aceste și multe alte conotații simbolice, atribuite Ilenei Cosânzene în gândirea populară românească, se înscriu printre cele mai originale accente și orizonturi creative.

Din cele relatate anterior s-ar putea afirma că zeitățile feminine din folclorul românesc, comportă în ansamblul lor, valențe profund originale, născute și dezvoltate pe un fond traco-geto-dac, cu prelungiri istorice ce duc până în epoca neoliticului. Marea varietate de simboluri și forme de divinități naționale, pe care mentalitatea populară le-a ierarhizat și diferențiat conform spațiilor pe care le populează, vine să confirme perpetuarea discretă a cultului mării zeițe în tradiția culturală românească.

1.2. Zeități feminine bulgărești: profiluri și semnificații simbolice. În civilizația tradițională bulgărească sacralitatea feminină în calitate de componentă principală în cultele terestre constituie un model definitoriu.

O categorie impunătoare cu un statut mitologic aparte o formează zeitățile feminine asociate cu mediul ambiant al naturii – pământul, vegetația, apele, văzduhul etc. Aici se înscriu figuri feminine reprezentative ce populează din plin panteonul mitic bulgăresc, printre ele figurând: samodivele, samovilele, vilele, iudele etc. Considerate la origine prefigurări mitice ale zeiței-mamă aceste divinități arhaice bulgărești însumează în tradiția populară variate funcții și rosturi sacrale (Българска митология 1994, 50-53). Cercetătorii bulgari D. Marinov, P. Dinekov, I. Venedikov, I. Gheorghieva, I. Marazov ș.a. au menționat caracterul lor ritualic plurivalent de un sincretism arhaic.

Imaginaea colectivă a acestor zeități reconstituie și figurile feminine din panteonul traco-geto-dac – Artemis, Bendis, Diana, Selena, Hecate, Persephone (Българска митология 1994, 21).

La concret *samodivele* bulgărești sunt imaginate ca ființe feminine de o frumusețe orbitoare. Ca aspect mitic ele sunt adaptate calendarului popular, dat fiind că își fac apariția pe pământ primăvara la Bunavestire (25 martie) și părăsesc spațiul terestru la început de toamnă. Izvoarele istoriografice consemnează și o dată probabilă a plecării samodivelor în împărăția lor fabuloasă: ziua de 29 august, dată care coincide în calendarul popular bulgăresc cu sărbătoarea creștină Осекновение (Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul)⁸. I. Venedikov le conferea acestor divinități bulgărești semnificații vegetale (Венедиков 1995, 242).

De regulă, *samodivele* sunt considerate patroane ale câmpurilor, pădurilor, munților, arborilor, peșterilor, râurilor, fântânilor. Pasionate în mod deosebit de farmecul cântecului și al dansului, în nopțile cu lună plină preferă să se scalde în taină în izvoarele sau lacurile montane. Fiind tutelate de regina nopții, atunci când sunt urmărite de Marko Kravecici, ele ajung în zbor până la Lună, unde se fac nevăzute (Георгиева 1983, 127)

Interpretările științifice bulgărești referitoare la originea sintagmei “*diva*” sunt deosebit de variate.

V. Gheorghiev stabilea, prin analogii de ordin lingvistic, paralele cu divinitățile supreme din panteonul indo-european de genul Dievas (la lituanieni – Dievas, la letoni – Dievs), echivalent cu noțiunea de zeu suprem. Din această perspectivă renumitul lingvist excludea orice comparație cu formele turcești “*dev*”, “*def*” (“*diavol, demon*”) (Георгиев 1970, 370, 474).

Opinia e susținută și de I. Gheorghieva, care asemăna samodivele bulgărești cu zeități feminine supreme din panteonul indo-european (deivos = zeu, diewa – zeiță). În sprijinul acestei idei, autoarea se referea la funcțiile benefice atribuite samodivelor în tradiția populară bulgărească, dat fiind că ele sunt considerate mesagere ale lui Dumnezeu pe pământ. Spirite reformatoare, venite din lumea superioară a zeilor, ele posedă facultăți miraculoase pe care le transmit oamenilor (Георгиева 1983, 128).

Dincolo de anumite particularități nu prea tranșante și *samovilele* bulgărești se înscriu într-o structură mitică similară.

În credințe ele sunt asociate cu sufletele fetelor ucise și neîngropate. Asemenea samodivelor preferă să se relaxeze la umbra arborilor de brazi, să se scalde în apele montane. Dansează în horă prin locuri deosebite: în vecinătatea izvoarelor, în poieni sau la răscruci de drumuri. Patronează arborii, având locul de adăpost în coroană sau în scorburi. Sunt considerate spirite ale apelor (râurilor, izvoarelor) și ale câmpurilor (Георгиева 1983, 129).

Există și numeroase zeițe strict individualizate cu funcții și atribute mitice speciale. Stana Samovila tutelează instrumentiștii (interpreții la fluier, caval) sau cântăreții populari. Dena Samovila e patroana păstorilor. Magda Samovila domnește peste lumea vegetală. Ea cunoaște tainele arborilor și ale ierburilor tămăduitoare. Dimna Samovila e considerată mama samovilelor. Ghiurghea Samovila devine prototipul frumuseții feminine (Панчовски 1993, 107)⁹.

În cercetările bulgărești s-au emis opinii variate și uneori controversate referitoare la originea vilelor. B. Anghelov a supus unei analize constructive supozițiile de ordin etimologic, enunțate de numeroși lingviști bulgari de la începutul secolului XIX (*Самовилите в българската народна поезия*) (Ангелов 1911, 15-19).

M. Arnaudov opina pentru forma de participiu “vila” (“вила”) de la vb. bulgar “viia” (“вия”) (БНТ 1961, IV, 13).

I. Gheorghieva completa șirul analogiilor cu: reminiscențe paleobulgare - “vila, veju, vyti” = “a urmări, a goni”; filiații de la verbele paleobulgare “viliti, vilovati” = “a înnebuni”; contaminări cu lexemul “vei” = “a sufla, a bate”, fapt ce ar sugera analogii ale vilei cu vântul sau vârtejurile. S-au consemnat și paralele mitice cu vilele scandinave (“vila/volva” = “femeie, vrăjitoare, magiciană”) sau cu nimfele romane (“vires/virgines = “nimfă”) (Георгиева 1983, 128).

I. Venedikov pleda în favoarea conotațiilor semantice incifrate de vb. bulgar “вия” (= a înverzi, a se trezi la viață, a se arcui, a se răsuci), încadrând vilele bulgărești în șirul zeițărilor vegetale arhaice, care se trezesc primăvara la viață (Венедиков 1995, 242).

Caracterul general ale samodivelor (samovilelor) este conturat mai ales, de cântecele și superstițiile populare. M. Arnaudov nota în legătură cu aceste divinități ale naturii: “zeiți bune și rele precum sunt toate ființele mitice asemănătoare la diferite popoare, ele fac bine oamenilor sau le produc daune, le aduc boli și moarte, în funcție de onoarea sau nerespectul ce li se acordă” (БНТ 1961, IV, 16).

Funcțiile esențiale ale Samodivei ca personaj mitic colectiv cu rolul de protectoare a ogoarelor, a vegetației, a pădurilor și a apelor sunt sugerate de o melodie populară. Conform textului, Dan voievod este renumit prin bogățiile sale nemărginite: are sate până la mare, cetăți pe malul Dunării și mănăstiri în câmpie. Samodiva cere să i se acorde și ei dreptul la domnie. Voievoda îi răspunde că ea va fi patroană a mărilor, a pădurilor și a câmpiilor:

И теби съм дял отделил,
дял отделил, пай оставил:
на морето дълбинето,

Ți-am lăsat și ție,
parte de bogăție:
mărilor cu adâncurile,

на гората вишинето,
на полето ширинето!
(Романска 1969, 12)

pădurile cu vârfurile
câmpiile cu largurile!

În calitate de patroane montane, silvestre și acvatice samodivele păzesc cu strictețe aceste spații sacrale, pedepsindu-i pe cei care le încalcă teritoriul. Adesea încătușează apele sau izvoarele la rădăcina Arborelui Cosmic, declanșând, astfel, instaurarea secetei pe pământ. De regulă, eroii epici (Krali Marko) le înfruntă în luptă, eliberând apele dătătoare de viață.

R. Ivanova remarcă, nu fără teimei, că aceste corelări mitice ale vîlelor, samovilelor și samodivelor cu universul vegetal (pădurea, arborii), cu apele (izvoare, fântâni, lacuri), cu pământul (munți, peșteri, văi) și cu natura sălbatică în general sugerează faptul că divinitățile aparțin lumii htonice necivilizate. Semnificațiile sunt întregite și de credințe, unde s-a păstrat o amintire confuză legată de lumea animalelor, zeitățile fiind descrise cu picioare de măgar, de cal sau de capră (Иванова 1995, 28). Tot de tărâmul htonic ține și imaginea samodivelor, care își fac apariția pe pământ călare pe cerbi, înhămați cu simboluri htonice – șerpi, șopârle, năpârci. Aceste reminiscențe arhaice ar completa și o altă funcție mitică, atribuită samodivelor – cea de patroane ale animalelor și reptilelor.

Samodivele sunt comparabile tipologic cu ielele românești prin funcțiile și rosturile care le însumează. Asemenea ielelor ele pot fi văzute pe la fântâni, prin pomi, îi pedepsesc pe oamenii care dorm noaptea sub cerul liber sau aduc apă de la fântână în timpul nopții, întind mese la aer liber, sub arbori, beau, petrec, mănâncă ciuperci. Pe locul unde dansează în horă iarba nu crește, iar pământul rămâne ars și bătătorit (Георгиева 1983, 110-137; Ghinoiu 1997, 87). Se presupune că mitul coregrafic al samodivelor bulgărești sau al ielelor românești, care descrie horele nocturne ale zeitelor în mijlocul naturii sălbatice, ar moșteni dansurile baccantelor. Este posibilă și o perpetuare a unor tradiții antice din inițierile în misterele Dionysiace, la care participau, mai ales, femeile (Георгиева 1983, 136; Kernbach 1989, 242).

Samodivele sunt înrudite mitologic și cu amazoanele, fecioare-războinice, ce ar fi trăit în Asia Mică, Mizia, Tracia și Caucaz. Mitologia greacă le stabilea un regat în bazinul fluviului Thermodon din Pont. După Diodor (Biblioteca istorică, III, 1981) amazoanele locuiau "în partea de apus a Libiei, la capătul pământului", pe insula Hespera din lacul Tritonis de lângă Ocean. Asocierea samodivelor cu amazoanele este sugerată de un șir de ipoteze mitice asemănătoare: ambele tipuri de fecioare erau ocrotite de zeița Artemis și de astrul nopții – Luna. Or, atunci când sunt urmărite în luptă de către Krali Marko, samodivele zboară cu iuțeală și se ascund după discul lunii pline (Георгиева 1983, 135).

Mitul amazoanelor pare să fi generat și perpetuarea unor credințe, potrivit cărora samodivele au mame, surori, se pot căsători, nasc copii, dar relațiile lor cu lumea terestră durează până când copilul atinge o anumită vârstă, după care ele părăsesc definitiv comunitatea rurală (Георгиева 1983, 135). Se știe că amazoanele îi admiteau pe bărbați în regatul lor doar temporar, pentru procreație (Kernbach 1989, 25)¹⁰.

Samodivele incifrează și un model arhetipal de “mame alăptătoare”. În legende ele figurează cu sânii enormi, alăptându-și propriii copii. Se afirmă că pruncii născuți și alăptați de vile devin tineri viguroși și fecioare frumoase. Credința se referă și la biografia mitică a lui Krali Marko, care, în copilărie, era o fire plăpândă și lipsită de voință, astfel încât “prieteni” îl băteau la tot pasul. După ce a fost alăptat în pădure de o samovilă, Marko a devenit un erou, un bărbat de vitejie fără seamăn (Иванова 1995, 29)¹¹.

În final, vom sublinia că poporul bulgar a dezvoltat, potrivit împrejurărilor sale istorice specifice, un cult aparte al zeiței-mame, generat de un fond religios traco-eleno-roman și protoslav, cu rădăcini pierdute în negura vremurilor. Manifestată prin forme și imagini simbolice complexe, ideea străveche a pământului-mamă care asigură fertilitatea câmpurilor, a vegetației, a animalelor și a oamenilor, a dăinuit din plin în folclorul și credințele tradiționale. Conceptul mitic bulgăresc al pământului roditor și fertilizator a păstrat și perpetuat ca elemente distinctive originale conotații ale unor genii feminine ale lumii, ale naturii, ale timpului și ale morții. Numele comun al acestor zeități (“-div”) indică nu numai o rădăcină similară indo-europeană, ci și un tip feminin divin.

1.3. Zâna-Șarpe - ipostaze și semnificații mitologice. În continuare ne vom opri și asupra unor ipostaze arhaice ale Marii Zeițe htoniene (Magna Mater) în calitate de șarpe sau dragon-femelă, al cărui model-arhetip originar a păstrat, se pare, și anumite supraviețuiri tracice. M. Gimbutas vorbește de reprezentarea arhaică a zeiței-șarpe, adorata din neoliticul timpuriu până în epoca bronzului și a fierului, care era desemnată de izvoarele rupestre ca jumătate femeie, jumătate șarpe, cu brațele și picioarele în formă de șarpe și cu capul încoronat. Putea fi îmbrăcată, purtând un șorț și o cămașă cu motive punctate sau tablă-de-șah (Gimbutas 1989, 92-93).

O divinitate feminină ce simboliza principiul fecundității, era și zeița cu șerpi venerată în antichitate în insula Creta în munți și în păduri. Se credea că ea patrona piscurile montane, izvoarele și arborii. La greci atributele ei au fost preluate de Hera (Drimba 1990, II, 283; Kernbach 1989, 652).

I. Chevalier și Al. Gheerbrant prezintă în mitologia universală ipostaze fundamentale ale marilor zeițe ale naturii, care aveau drept atribut șarpele.

“Marea Vrăjitoare” a lumii egiptene – Isis, cea care posedă arta magiei, a tămăduirii bolilor și a învierii din morți, purta „pe frunte cobra regală de aur, așa numitul *uraeus* simbol al atotputerniciei, al cunoașterii, al vieții și tinereții divine”. Șarpele apare în riturile și cultul celor două mari zeițe – Kybele, divinitate teogonică de origine frigiană, și Demeter, zeiță htonică din mitologia greacă. Deși celestă prin excelență, și Athena greacă avea ca atribut un șarpe. Ea „continuă să țină în mână și la pieptu-i șarpele, din care s-au născut Dionysos, Satana și împărății Chinei” (Chevalier 1995, III, 304, 313).

Imaginea zânei-șarpe în ipostază de strămoașă mitică o întâlnim la Herodot (Istorie, IV, 10), unde se relatează că Heracle a venit în țara „ce se numește acum Sciția”, fiind prins de ger în toiu iernii. El deshămă iepule de la car și se culcă pe o piele de leu. Când se trezi, constată că iepule i-au dispărut. După ce străbătu țara în

lung și în lat, le găsi într-o peșteră din regiunea Ilea, dar și le putea recupera doar în cazul dacă se căsătorea cu Echidna, femeia-șarpe. Echidna avu trei feciori cu marele erou- Gelon, Agatârs și Scit, ultimul fiind fondatorul unei dinastii care-i poartă numele.

Prin complexul simbolic de strămoașă mitică sau zeiță civilizatoare, zâna-șarpe este legată nemijlocit și de simbolismul șarpelui, care consemnează în religiile arhaice ale lumii dialectica binelui și a răului universal.

Caracterul tradițiilor și al folclorului popular bulgăresc fac din șarpe un simbol al apelor și al focului, al lumii subterane, fenomen elucidat pe larg de către Milena Benovska-Săbkova în lucrarea *Zmeul în folclorul bulgăresc* (Беновска-Събкова 1995, 9-48). Formula – cheie, care întrunește în mod metaforic principiile atribuite șarpelui, este condiționată de opoziția *viață- moarte*, relevă autoarea (Беновска-Събкова 1995, 47).

Despre variatele ipostaze ale șarpelui în folclorul românesc scrie și Silvia Chițimia într-un studiu special. Vom detalia succint funcțiile mitice principale ale motivului ofidian, grupate de cercetătoare într-o serie de categorii distincte: *mare strămoș; mediator și mesager; stăpânul apelor, al energiei vitale, al cunoașterii magice, al comorilor* (Chițimia 1992, 108-114).

Materialul folcloric furnizat de genurile epice românești și bulgărești (basmе, legende, balade) este, în ce privește simbolistica originară a șarpelui, foarte bogat și divers.

Un episod al cercetării noastre îl reprezintă și tratarea acestui simbol în strânsă interdependență cu imaginea unor zeități feminine. Ipостaze ale arhaicei zâne-șarpe în postură de divinitate teogonică par să se fi păstrat și în credințele românești. În culegerea Elenei Niculiță-Voronca întâlnim consemnări despre zânele bune, soții sau surori ale zmeilor-șerpi, imaginate ca ființe ale lui Dumnezeu, cu sediul de reședință la “munții cei mari”. Pe timpuri, cică, ele călătoreau pe pământ, “pe când era pământul curat și erau oamenii buni”, dar acuma nu mai vin. Se povestește că acest gen de zâne, trei sau șapte la număr, erau bune, posedau forțe miraculoase și-i ajutau pe oameni în clipele grele. Patroana zmeilor-șerpi era o zână, imaginată ca o mamă a pământului. Ea, cică, dirija pământul, “așa precum și Dumnezeu orânduiește cu ceriul și cu lumea toată”. Mentalitatea populară i-a atribuit, acestei mame telurice funcții ambivalente. În calitate de divinitate uraniană, ea avea sediul de reședință “unde răsare soarele” și unde “e mare fierbințeală, mare foc”. Paralel sunt accentuate funcțiile ei htonice și acvatice. Zâna “stă în pământ; când se revarsă, apele mari, ea dintr-însa le sloboade, și când e secetă, ea le înghite” – se afirmă în popor (Niculiță-Voronca 1998, II, 448).

Anumite tipuri de zâne românești sunt legate implicit de un spațiu mirific, plasat într-un punct geografic concret – Insula Șerpilor.

Poporul român povestește că zâna selenară din balada *Soarele și Luna* coboară, cum preciza V. Kernbach, „în întâmpinarea oamenilor, fie pe ruta ei cerească, fie din reclusiunea monastică a Mănăstirii Alba din Insula Șerpilor” (Kernbach 2001, 358-359)¹².

Insula figurează și în biografia mitică a samodivelor (samovilelor sau iudelor) din tradiția bulgărească, divinități ce prezintă o prefigurare mitică a zeiței-mame. Imaginate ca ființe extraterestre, provenind din spațiul mitic, localizat în Țara Șerpilor (Zmeikovo) și situat la hotarul dintre pământ și ocean, aceste zeități își fac apariția pe pământ primăvara, călare pe cerbi surii (“cyp елен”).

Simbolismul cerbului le conferă samodivelor arhaice conotații legate de amintirea zeiței Artemis, care, potrivit surselor istoriografice, s-ar fi născut pe Insula Șerpilor, ea fiind și o divinitate lunară. Ca patroane ale cerbului mitic, samodivele comportă și funcții solare, dat fiind că în tradițiile universale cerbul este considerat un simbol solaro-uranian.

Semnificațiile sunt întregite și de epitetul „sur” (argintiu), calificat de exegeți drept o reminiscență mitică, afiliată unui cult solar¹³.

În altă ordine de idei, samodivele bulgărești incifrează și un cult al șerpilor. Potrivit atestărilor folclorice ele coboară primăvara în spațiul terestru călare pe cerbi, având hamurile și șaua împodobite metaforic cu simboluri htonice – șerpi, vipere. Astfel, Vida Bajdarjiika e descrisă de textele poetice bulgărești călare pe un cerb înaripat, având ca bici un șarpe verde, ca frâu – două reptile veninoase (СБНУ, 53, 344).

În alt caz, Ghiura-Samovila, patroana apelor montane, coboară, vijelioasă, din înaltul cerului și se antrenează într-o luptă crâncenă cu voinicul Marko Kravecici:

Па излезна от сини облаци
Па фанала един сур елен
И фанала до три люти змии.
От две змии узда му направи,
А третата за камшик встаи.
(СБНУ, 53, 343)

A ieșit din norii azurii,
Pe un cerb dălbior,
Cu trei șerpi veninoși.
Din doi și-a făcut frâu,
Al treilea de bici l-a lăsat.

Această imagine mitico-simbolică figurează și într-o reformulare relativ tardivă, legată implicit de imaginea fecioarelor războinice. Într-un text folcloric bulgăresc Tudora Vlahinea e chemată la lupta pe Câmpia Mierlei (Kosovopole) din Serbia pentru a-și apăra țara de invazia inamicului. Înainte de a porni la bătălie eroina cântecului popular își rânduiește armele și își înhamă calul cu simboluri htonice:

Като дочу Тудора,
не стоя, не гледа...
конче си оружа,
оружа, оседла.
Седло му турила
две змии, две сестри,
зенгии турила,
два змея, два брата,
Юзда му турила,
Юзда ясна дзвезда.
(СБНУ, 53, 224, nr. 57).

Tudora când auzi,
mult pe gânduri nu stătu...
calul iute-l înarmă,
înarmă, înșeuă.
Șeuliță calului –
două șerpoaice-surori,
ipingeaua calului –
doi șerpi frățiori,
Frăulețul calului –
Steaua cerului.

Motivul reptilelor cu care sunt înșeuăți cerbii samodivelor sau caii fecioarelor războinice din folclorul bulgăresc sugerează, fără doar și poate, implicații directe cu simbolismul ambivalent al șarpelui. În ipostază benefică reptilele, asociate samodivelor, asigură legătura dintre cer și pământ (asemenea dragonilor chinezi sau balaurilor românești, care dirijează cu fenomenele atmosferice). Într-o viziune distructivă sau malefică aceste elemente preponderent telurice (balauri subterani, șopârle, vipere etc.) sunt înrudite nemijlocit cu “întunericul adâncurilor pământului”, cu “lumea de dincolo”, cu “moartea și învierea” (Evseev 1994, 180)¹⁴.

Din perspectiva dată samodivele bulgărești devin mesagere divine ale “lumii de dincolo”, chemate să lupte cu forțele distructive ale tenebrelor. Nu întâmplător ele își fac apariția în lumea terestră primăvara, în luna martie, când se produce renovarea ciclică a naturii, vestind, astfel, că “balaurul” mitic al iernii amorțite a fost decapitat și primăvara poate intra în drepturile ei firești.

1.4. Zeități feminine din universul basmului. Calitățile plurifuncționale ale arhaicelor zeițe-mame, patroane ale animalelor și reptilelor, protectoare ale viețuitoarelor silvane și ale celor subterane, stăpâne ale pădurilor, munților și apelor, ocrotitoare și inițiatore ale fecioarelor în tainele binelui și ale răului, par să se fi păstrat și în celebrele basme românești și bulgărești despre mama vitregă și fițița prigonită.

L. Șăineanu aprecia că acest subiect de basm “a preocupat în toate timpurile imaginațiunea poporului, care a găsit aici un teren fecund pentru manifestarea miraculosului” (Șăineanu 1978, 463).

În linii generale laitmotivul acestor creații epice este următorul: mama vitregă (baba) persecută fata moșului, dar bunătatea ei e răsplătită de o zână; în timp ce fata rea și leneșă a mamei vitrege (a babei) e supusă unor nenorociri (AT 480).

Potrivit versiunilor românești, incluse de L. Șăineanu în colecția sa de basme, imaginea arhaică a Mumei atotnăscătoare și atotștiutoare este omologată cu sfințele creștine, considerate personificare directă a zilelor săptămânii. Ele sălășluiesc departe de lume, în desișurile virgine ale pădurii. Este vorba de Sf. Miercuri, Sf. Vineri și Sf. Duminică. Prin extensie, figurează și Sf. Luni, Sf. Marți, Sf. Joi (Șăineanu 1978, 464).

Cea mai importantă și mai intransigentă dintre sfinte este Sf. Vineri. Rezultată dintr-un sincretism polivalent ce include amintirea confuză a zeitelor arhaice ale naturii, a cultului Venerei romane, răspândit în Dacia Romană, a planetei Venus și a elementelor de hagiografie creștină (Kernbach 1989, 533), Sf. Vineri devine în basmele românești patroana animalelor și a reptilelor. Ea are la curțile ei “o cățelușă cu dinții de fier și cu măselele de oțel” (numită uneori Leica-Boldeica)¹⁵.

Un transfer asemănător de rosturi și trăsături sacrale sunt sesizate și în descrierile referitoare la Sf. Duminică, divinitate “binevoitoare, ascetică și virginală, imaginată ca o bătrână simpatcă, locuind în cer sau dincolo de Apa Sâmbetei” (Kernbach 1989, 533). Sediul ei de reședință (o casă modestă, sau un palat măreț) e păzit cu strictețe de un câine uriaș, numit metaforic Ușor-ca-Vântul – Greu-ca-Pământul¹⁶.

Atribute similare le însumează și Sf. Miercuri, divinitate de origine silvestră, dedicată la români zeului și planetei Mercur. Ea îngrijește cu rigoare și patronează cu blândețe animalele sălbatice, ajutând și îndrumându-i cu bunăvoință pe călătorii rătăciți sau pe eroii din basme.

Ca personificare a zilei ce-i poartă numele, românii o considerau o sfință ce avea grijă de hrana animalelor sălbatice sau care vindecă bolnavii “când apare în vis” (Ghinoiu 1997, 123).

Transferul de rosturi și funcții arhaice atribuite sfințelor din basme este variat. Ele sunt considerate patroane ale apelor, animalelor și reptilelor, ocrotitoare ale tinerelor fete. Tot ele personifică, metaforic, zilele săptămânii. Cercetătorii români le-au încadrat în rândul zeitelor arhaice ale naturii. “Fac parte, probabil, din acest ciclu magico-religios, pe lângă Maica Domnului și [...] Mama codrului, - scria Tr. Herseni, - mai ales Sf. Duminică, Sf. Vineri și Sf. Miercuri, poate și Sf. Luni și chiar Sf. Marți (Marțolea) și Sf. Joi (Joimărița), adică toate zilele din săptămână, cu excepția sâmbetei, care este ziua morților” (Herseni 1977, 335).

În basmele bulgărești cu același subiect ipostazele bătrânelor, care locuiesc în inima pădurii și-i ajută pe cei rătăciți, sunt la fel de variate. Ele pot fi: o bătrână, o zână binevoitoare, o samodivă, baba Marta, trei ursitoare, Maica Domnului (Даскалова-Перковска 1994, 170-175, basmele 480(3), 480(4), 480(5), 480(6)).

Paralela divinităților feminine din basmele românești și cele bulgărești cu străvechea mamă montană ori silvestră în ipostază de zeități patronale a reptilelor nu pare a fi improbabilă. O posibilă moștenire a imaginii zânei-șarpe e atestată și în ciclul de basme europene, trecute în revistă de către L. Șăineanu. Potrivit textelor naționale ființa feminină (zâna sau bătrâna care răsplătește fecioara persecutată) e identificată cu o viperă (versiuni neapolitane), cu un balaur (versiuni sârbe), cu Baba Iaga (versiuni rusești) sau cu o femeie uriașă (versiuni spaniole și germane) (Șăineanu 1978, 468).

De regulă basmele universale despre mama vitregă culminează cu motivul *Darurile zânelor*. Naratorul popular profilează prin imagini simbolice sugestive și capacitățile nemărginite ale mamei divine ca patroană ale bogățiilor terestre nemărginite.

Astfel, copila frumoasă și harnică din versiunile bulgărești este binecuvântată de samovile, ursitoare sau de Maica Domnului ca la fiecare zâmbet să-i apară pe buze un trandafir, lacrimile să i se transforme în mărgăritare, iar din păr să-i cadă galbeni. Alteori ursitoarele îi prezic fetei să aibă zâmbetul ca trandafirul, lacrimile ca mărgăritarele; pe unde va călca, în urma ei să crească iarbă, mieii să-i însoțească pașii, iar în fiecare dimineață să găsească galbeni sub perina pe care a adormit (Даскалова-Перковска 1994, 140-141, nr. 4036 403(A)).

Din acest ciclu face parte și o legendă etiologică bulgărească în care se afirmă că florile neobișnuite de pe Valea Trandafirilor din regiunea Kazanlâc nu sunt altceva decât zâmbetul înflorit al unei fete neobișnuit de frumoase, care ar fi trăit cândva pe acele meleaguri (С6НУ, 56, 226, nr. 127).

Spre deosebire de fata cea harnică, fiica unei femei bogate și trufașe, care nu le-a acordat bătrânelor milostive ospitalitatea adecvată, este blestemată de ele să fie neagră și să-i crească coarne (С6НУ, 27, 320, nr. 5)¹⁷.

În basmele românești figura justițiară, ce binecuvântează blândețea și cumsecădenia fetei moșului și admonestează lenevia și aroganța fetei babei, este cea a lui Dumnezeu. În primul caz eroina e binecuvântată ca unde va călca “să răsară numai busuioc și lămâiță, părul să i se facă beteală, iar când se va pieptăna, să-i cadă mărgăritare”. Fata babei, în schimb, e răsplătită după faptă: “vorbele să-ți iasă din gură hodoronc-tronc, părul tău să fie poleit de lindenii și umbrelul să fie urma și rușinea!” (*Fata moșului și fata babei*; Ispirescu 1988, 47)¹⁸.

Motivul *Darurile zânelor* din basmele universale despre mama vitregă conturează și o altă modalitate de răsplătire a fetelor bune și harnice și de pedeapsă a celor rele și leneșe. În acest sens copilele sunt testate cu lăzi sau cutii, ale căror exterior contravine conținutului: lada mică și neânsemnată conține nestemate și bogății, iar cea mare și incrustată e plină de reptile sau animale devoratoare.

Astfel, după unele basme românești, din lada modestă a fetei moșului ies herghelii de cai, cirezi de vite sau “o mulțime de vite folositoare” (Șăineanu 1978, 466). Alteori, cutia necioplită, aleasă de fata moșului de la Sf. Vineri, conține “mărgăritare, pietre nestemate, măргеle, iie numai cu fluturi de aur și catrințe de mătase” (Șăineanu 1978, 467).

Fata babei, la rândul ei, preferă lada “mare și frumoasă”, din care ies “balauri și șerpi” sau toate “jigăniile pământului”, care o sfășie pe ea și pe maică-sa (Șăineanu 1978, 470).

Polarizarea răului și a binelui ca factor indispensabil în structura ideatică a basmelor sus-numite din tradiția folclorică bulgărească e sugerată chiar din start de numele celor două eroine principale: Zlatka (Aurica) și Gușterana (Șerpoaica sau Viperoaica).

Potrivit versiunilor, Zlatka, fiica unchiașului din basmele bulgărești, primește de la zeitățile feminine, la care dânsa fusese angajată în calitate de argată, un sipețel modest cu aur, nestemate, galbeni și veșminte scumpe ori un cal sau o lână de aur. Uneori e scăldată de către bătrânele zeițe într-un râu de aur ce curge prin preajma curții lor și fata se înăurește.

Gușterana, fiica mamei vitrege, își alege o cutie mare, ce se dovedește a fi plină cu șerpi, care le devorează pe ambele. Tot ca pedeapsă, fata babei e scăldată într-o apă turbure, devenind neagră ca un arap ori primește în dar un cal urât, o lână neagră sau e unsă cu smoală (motivul *Златното момиче (Fata de aur)* AT 430(3); Даскалова-Перковска 1994, 170).

Categoriile estetice ale acestor basme particularizează în mod special și motivul despre cutiile fermecate, căruia îi conferă o originalitate aparte prin simbolismul elementelor care le conțin.

L. Șăineanu preciza că motivul lăzilor neobișnuite din basmele amintite este de origine orientală și amintește de celebra parabolă a celor patru coșciuge, inclusă în cartea populară *Varlaam și Ioasaf*¹⁹.

Referitor la renumita ladă frumoasă cu șerpi din testul clasic al zeităților feminine, prin care este pusă la încercare stabilitatea de caracter și însușirile morale ale eroinelor din basme, V. Kernbach acredita ideea că imaginea constituie un relict aferent mitului antic grec al lui Admetas, prin care “zeița Artemis a umplut cu șerpi camera lui nupțială ca pedeapsă pentru că el uitase să-i aducă sacrificiile cuvenite în ziua nunții” (Kernbach 1989, 534).

Dincolo de sistemele filosofice complexe incifrate în basmele despre mama vitregă, substratul străvechi al acestor opere populare a conservat în universul lor miraculos și imaginea discretă a zeiței-mame: femeie gigantă, cu posibilități magice nemărginite, patroană a animalelor, a apelor și a bogățiilor terestre.

Camuflată aparent în variate ipostaze (fie prin imaginea colectivă a sfințelor milostive la români, sau prin cea a bătrânelor blajine, a samodivelor ori a Maicii Domnului la bulgari), prototipul ei originar păstrează, în fond, un model feminin exemplar, care se află la temelia culturilor “primitive”. Toate aceste zâne-vrăjitoare au la origini un arhetip matern similar: ele sunt înțelepte și imparțiale, blajine și cuvioase, mărinoase în răsplată și intransigente în pedeapsă. Structura epică a basmelor amintite a păstrat și funcția lor inițiatore.

De altfel, din punct de vedere structural, basmul ne apare, așa cum au observat în repetate rânduri specialiștii basmologi, ca o plasmuire poetică în care sunt puse în lumină și anumite rituri de inițiere. Folcloristul rus V.I. Propp, spre exemplu, amintea că în basmele slave funcția mitică inițiativă este preluată tot de o femeie – Bătrâna Vrăjitoare sau Baba Iaga (Propp 1986). Chiar dacă e considerată un geniu meschin și perfid al răului, acest personaj feminin slav descinde dintr-o zeitățe arhaică a fiarelor pădurii și a lăcașului morților. Tot ea ar aminti și un gen de preoteasă păgână cu rol de inițiatore a adolescenților (Мифы 1991, I, 149)

Or, basmele despre mama vitregă prezintă ca structură mitică și o serie de aventuri variate axate pe anumite rituri arhaice de trecere sau probe inițiatice ce confirmau “maturitatea” neofitilor sau trecerea lor simbolică la un nivel spiritual net superior. Regăsim, și în acest caz, piedici în aparență greu de trecut sau probe “dificile” ale muncii.

O modalitate esențială în trecerea „pragurilor vieții” o constituie și atitudinea față de muncă. Prin oficierea rituală a probelor de inițiere, la care sunt supuse eroinele basmelor, se sugerează ideea că hărnicia și dragostea față de muncă constituie obiectivele definiției prin care orice ființă umană se realizează ca personalitate. Astfel, fata moșului acceptă să curețe fântâna de noroi, să lipească cuptorul spart, să curețe pomul de omizi, să facă curat în casa bătrânelor sau să îngrijească cu dragoste animalele. Șirul de simboluri alegorice incluse în structura narativă a basmelor despre mama vitregă (cuptorul, fântâna, arborele, animalele, casa, etc.) le imprimă textelor, de rând cu semnificațiile lor arhaice, un caracter moralizator și educativ. După aprecierea lui Al. Andrei „urmărind ascensiunea fetei moșneagului, înțelegem că prezența omului, în această lume, este asigurată numai datorită procesului muncii” (Andrei 1979, 24).

În opoziție cu alosele calități morale ale fetei moșului (bunătate, frumusețe, cumsecădeni) se profilează și trăsăturile viciate ale fetei babei (răutate, urățenie, lenevie, încăpățănare). Ea refuză să acorde ajutorul solicitat de pomii fructiferi sau de animale și reptile, identificându-se astfel cu o “ființă anihilată din cauza trândăviei și devenită inutilă pentru societate”, opina același autor (Andrei 1979, 24).

În altă ordine de idei, traseul “probelor” inițiatice pe care îl “străbat” alegoric fetele din basme, ar rememora, în termenii lui Ov. Bîrlea, concepte arhaice ce au la bază “reprezentările despre înrudirile cu strămoșul totem, care era plantă, dar mai ales animal” (Bîrlea 1976, 65).

Pe aceleași coordonate simbolice se înscriu și aserțiunile lui M. Eliade care arăta că atari manifestări exemplare ale sacrului “reiterează”, o realitate arhaică în centrul căreia se află o divinitate feminină, căreia i se atribueau rosturi și funcții civilizatoare. În urma acestui lanț de probe inițiatice fecioarele din basme devin “știutoare”, “mature”, capabile să depășească deficiențele vârstei critice a majoratului. Basmele de acest gen implică și conștientizarea morală a „răului” universal, generat de lenevie, trufie, aroganță- calități negative ce se cer înțelese și anihilate pentru a nu fi “sfășiate” simbolic de “șerpini” și “balaurii” ignoranței. Asemenea modele de inițiere feminină prin atitudinea față de muncă, releva istoricul religiilor, nu și-au pierdut valoarea. Pornind de la premisa potrivit căreia „basmul repetă pe un alt plan și cu alte mijloace, scenariul exemplar de inițiere <.>la nivelul imaginarului” M. Eliade sublinia în continuare oportunitatea studierii structurii prozei populare universale prin detectarea și cercetarea modelelor narative de inițiere care le însumează. Basmul, scria exegetul, nu constituie un divertisment sau o evaziune, decât pentru conștiința banalizată, îndeosebi pentru conștiința omului modern; în regiunile abisale ale sufletului, scenariul de inițiere își păstrează gravitatea și continuă să-și transmită mesajul, să-și opereze mutațiile” (Eliade 1978, 188).

Prin remodelarea unor structuri universale axate pe funcțiile plurifuncționale ale unor personaje feminine în ipostază de inițiatore în misterele vieții și ale morții, basmele românești și bulgărești despre mama vitregă tind să acrediteze ideea că în viață poți realiza multe dacă muncești și că „răul este prin excelență trecător, iar binele triumfă totdeauna în mod necesar” (Nișcov 1996, 71).

Încheiem aici analiza unor subiecte, motive, credințe și practici agrare din etnologia românească și cea bulgărească, care reconstituie aluviuni din orizontul mitico-simbolic al gândirii arhaice legate de vechi reprezentări ale Marii Zeițe chtoniene (Magna Mater). Nu ne-am propus să stabilim careva origini sau filiații precise ale temelor supuse atenției, doar în unele cazuri am încercat să schițăm, în măsura posibilităților, anumite semne ale formării istorice. Evident, obiectul cercetării presupune, în primul rând, sondaje din domeniul specific istoriei religiilor, antropologiei, lingvisticii, istoriei, etc. Oricum, obiectivul nostru a fost de ordin mai general: de a surprinde și a înțelege anumite modele mentale din universul popular românesc, regăsite, uneori, după cum am putut constata, și în cel bulgăresc. Cu siguranță seria de repere etnologice la care ne-am referit n-au cuprins nici pe departe totalitatea manifestărilor semiotice ale principiului arhaic matern, analiza funcționării acestei imagini străvechi depășind posibilitățile unui astfel de studiu. Cert este că fenomenul supus atenției constituie o realitate viabilă și complexă din fondul popular românesc și bulgăresc, din gândirea magico-religioasă traco-geto-dacă precum și din cea indo-europeană.

NOTE:

1. *Parcele (Moirele)* erau considerate divinități infernale, care decideau, la naștere durata vieții și destinul omului. Ele aduceau fiecărui muritor norocul sau nenorocul. Se poate stabili și o corespondență între Parce, trei la număr, și dimensiunile esențiale ale timpului

sau ale soartei individuale, imaginată ca un „caier energetic al veșniciei”: *Klotho* (nașterea) ține în mână fusul și toarce firul existenței; *Lahesis* (zilele vieții) îl deapănă hotărându-i lungimea, iar *Atropos* (moartea) îl taie (Kernbach 1989, 401). În folclorul românesc, cele trei personificări ale destinului aveau nume preluate din universul mitic (*zâne, mire, albe, hărăsite*) sau din arta îndeletnicirilor feminine: *Torcătoarea, Depănătoarea și Curmătoarea vieții* (Marian 1995, 97-103).

2. V. Kernbach preciza că e greu de stabilit o tipologie concretă a ielelor, dat fiind marea lor variabilitate de la o zonă românească la alta (Kernbach 1989, 241).

3. Conceptul pare să reconstituie imaginea străvechilor zeițe, patroane ale mediului ambiant, și este întregit de un descântec de Iele, publicat de V. Alecsandri: “Voi ielelor măiestrelor, / Dușmane oamenilor, / Stăpînele vîntului, / Doamenele pămîntului / Ce prin văzduh zburăți, / Pe iarbă lunecați / Și pe valuri călcați...” (Alecsandri 1978, III, 116).

4. V. Lovinescu le identifică cu tripla Hekate (Lovinescu 1981, 59). V. Kernbach credea că aceste trei zâne semnifică o realitate străveche, „ceea ce nu mai pare imposibil în lina tradițională a mitologiei daco-romane de după cucerirea Daciei” (Kernbach 2001, 235).

5. șiștori = cingători.

6. Stabilindu-le analogii mitice în tradiția slavilor de sud, B. P. Hasdeu le atribuia vilelor românești o origine tracă (*Originea păstoriei la români în Columna lui Traian*, 1874).

7. În comentariul la balada *Soarele și Luna* Vasile Alecsandri releva că în folclorul românesc Ileana Cosânzeana “personifică tinerețea, frumusețea, nevinovăția virginală, suflet înțergesc, într-un cuvânt, perfecția omenirii sub chipul de copilă gingașă și răpitoare”. Poetul creiona sugestiv și crâmpoie simbolice din basme, care întregesc în mod pregnant portretul clasic al zânei terestre, patroană a lumii vegetale și animaliere: “Ea-i atât de strălucită că pe soare poți căta, iar pe dânsa ba; paserile cântă în calea sa cântecele lor cele mai frumoase, florile se culc în câmpie ca să-i facă covor, balaurii se îmblânzesc și vin de se întind cu dragoste la picioarele ei, și toți fiii de împărați îmblă să o ia de soție”. La fel de original este și un alt pasaj din nota lui V. Alecsandri, în care se afirmă: “Românii din Moldova zic că Ileana Cosânzana personifică Moldova cu podoabele și avuțiile pământului său, cu farmecul răpitor care flutură pe câmpiile sale” (Alecsandri 1978, III, 127). Analogiile metaforice cu străvechea zeiță-mamă a pământului par să fie destul de concludente.

8. La moldovenii din raioanele nistrene – Volovăsâca, Volovosec, Golovosec (Usecnovenie glavî Ioana Crestitelea) (n.a.).

9. Și istoriografia literară bulgară atestă un cult al vilelor. Despre ele se amintește într-un șir de cronici paleobulgare: o gramotă din sec. XIII (Виргинска грамота) consemnează existența unui izvor al vilelor (Вильской кладезь); o legendă din regiunea Troian (sec. al XIV-lea) vorbește de cultul a trei zâne prorocițe (“три вили пророчици”) (Диневков 1990, 378).

10. În tradiția românească regăsim posibile ecouri ale acestor mituri prin asocierea cu soțiile blajinilor sau ale rohmanilor, considerați reprezentări mitice ale oamenilor primordialii, identificați cu moșii și strămoșii. Blajinii ar trăi sub pământ, la hotarul dintre “lumea de aici” și cea “de dincolo”, după Apa Sâmbetei. Sunt oameni cuvioși, incapabili să facă rău, duc o viață fericită și conviețuiesc cu femeile numai o lună pe an (sau la Paștele Blajinilor) în vederea procreației. Copiii sunt crescuți de mame până ajung să se hrănească singuri, după care băieții sunt lăsați în grija bărbaților (Kernbach 1989, 80; Ghinoiu 1997, 20-21).

11. În folclorul românesc imaginea simbolică a “mamelor alăptătoare” pare să fi supraviețuit, mai ales, în basme, unde Făt-frumos este alăptat de mame-animaliere (oaie, vacă, iapă), conferindu-i-se, astfel, forța și vigoarea acestor “doici” mitice. Subiectul evocă, probabil, și culte străvechi, ce includ în complexul lor rituri de inițiere ale tinerilor, care atingeau vârsta majoratului.

12. În geografia modernă Insula Șerpilor e situată în delta dunăreană. În antichitate acest ostrov se numea Leuke sau Insula Albă, conceput și ca un loc de retragere postumă pentru defuncți sau ca o versiune pentru Insulele Fericitelor. Izvoarele mitice relatează că aici s-ar fi născut și Latona (Leto), prigonită din gelozie de zeița Hera pentru relațiile de dragoste întreținute cu soțul ei, Zeus. În urma acestei relații amoroase Leto va naște în taină pe Apollon, venerat de hiperboreenii din Insula Alba, și pe zeița selenară Artemis (Lovinescu 1993, 14-168; Kermbach 1989, 297).

13. Noțiunea se întâlnește și în tradiția românească, fiind remarcată încă de Vasile Lovinescu. “De fiecare dată când legendele vor să exprime forța, măreția, frumusețea, luminozitatea, ele folosesc cuvântul *sur*: Calul *sur*, Vulturul *sur*, munții *suri*[...], - scrie autorul. – Or, în limba română modernă “sur” înseamnă “cenușiu”, ceea ce nu corespunde deloc sensului citat de noi; chiar și filologii profani au fost izbiți de acest fapt”. Cercetătorul român presupune, nu fără temei, că noțiunea mitică de “sur”, atestată [atât] în folclorul românesc (cât și în cel bulgăresc – n. a.) este echivalentă cu “Soarele” din limba sanscrită. Or, în mitologia hindusă calul Soarelui e denumit Surya (Lovinescu 1993, 38).

14. Ar fi de amintit că sursele antice îl descriu pe Typhon, fiul Geci sau al Herei, ca pe un “balaur monstruos, cu o suită de capete, înconjurat de vipere de la mijloc în jos” (Densușianu 1986, 127). I. Chevalier și Al. Gheerbrant califică aceste simboluri mitice infernale drept “forțele naturale nemăsurate, ridicate împotriva spiritului” (Chevalier 1995, III, 304).

15. Unele versiuni afirmă că împărăția Sf. Vineri este o uriașă pustietate, iar prin fața casei ei curge o apă mare, ce aduce cutii și lăzi pline cu nestemate, pe care fetele-slujnice și le alegeau ca răsplată (*Fata moșului cea cuminte*; Ispirescu 1988, 32). Cercetătorii români au creionat și un amplu portret epic al acestui personaj folcloric. G. Călinescu, spre exemplu, vorbea de un “complex al Sf. Vineri”, în care încadra “notele maniacale ale bătrânei: evlavia, curățenia excesivă și pasiunea pentru lighioni” (Călinescu 1965, 97).

16. Credințele românești îi conferă Sf. Dumini (Dies Dominica = Ziua Domnului) un statut sacru prioritar. Ea este “cea mai mare Maică Sfântă”, “doamnă mare la care se închină toate zilele săptămânii și de la care primesc ordine, ce să facă fiecare”. Este făcătoare de minuni și apare, adesea, ca o femeie cu picioare de găină sau ca “un râu care înconjoară Raiul” (Ghinoiu 1997, 67).

17. Din basmele, citate de L. Șăineanu, la francezi fata bună e dăruită de zână cu o însușire miraculoasă: la fiecare vorbă rostită din gură îi ieșeau câte o floare sau mărgăritare și diamante. În schimb, fata cea rea de gură e pedepsită ca la fiecare cuvânt rostit să-i iasă din gură un șarpe sau o broască țestoasă.

Alteori zâna bună apare sub formă de viperă. Când Alba Frumoasă îi spală mâinile, răsar trandafiri și viorele, iar din păr îi cad mărgăritare și pietre scumpe. În timp ce din capul fetei leneșe ies pudzerii de păduchi.

18. În acest gen de basme românești se conturează și o serie de formule-clișeu axate pe divinizarea frumuseții feminine, imagini ce s-au cristalizat în folclorul românesc ca miteme poetice constante. Este vorba de apelativele metaforice prin care se evocă anumite calități neobișnuite atribuite zânelor românești: Ileana Cosânzeana din costiță floare i cântă nouă mpărății ascultă. Sau: Iana-Sânziana din costiță ruja-i cântă, nouă împărății ascultă, Dumnezeu se minunează. Acestora li s-ar putea adăuga, ca variații la aceeași temă, și asocierea cu zânele arhaice-patroane ale florei și vegetației: Ileana Sânziana, costiță de aur, câmpul înverzește, florile-nflorește. Ori: Ileana Cosânzeana din costiță floarea-i cântă și din gură aur cură. G. Botezatu este de părerea că prin expresia finală “și din gură aur cură” se sugerează nu numai conceptul arhaic de “belșug, fericire și noroc”. În opinia cercetătorului formulele amintesc de facultățile miraculoase, atribuite zeițelor feminine din basmele

universale, despre care se afirmă că lacrimile lor se transformă în nestemate, iar în urma lor cresc poienițe de flori sau apar turme de animale (Botezatu 1991, 449).

19. Cu privire la legenda budistă care reconstituie biografia legendară a lui Budha și a tatălui său, regele din Kapilavastu, N. Cartoian consemna că ea a trecut din India în Persia, Siria, Ierusalim, ajungând în formă grecească și în literaturile europene: romanice, slavice, germanice. Tot N. Cartoian încadra parabola despre coșciuge, plină „de adânc înțeles al vieții omenești”, printre elementele „ce formează frumusețea” romanului. (Cartoian 1996, 133). M. Gaster explica semnificația alegorică a parabolei după cum urmează. Un împărat încearcă să-i facă pe curtenii săi să înțeleagă că nu trebuie să judece oamenii după haine, iar lucrurile după aparențe. El le testează înțelepciunea cu cele patru coșciuge – două suflăte cu aur și două unse cu smoală. Curtenii preferă cutiile suflăte cu aur, în care găsesc “oase împuțite și scârnave”, iar în cele unse cu smoală află pietre scumpe și mărgăritare (Gaster 1883, 40).

BIBLIOGRAFIE:

- Alecsandri, V. 1978: *Opere, vol. III. Poezii populare*. Text stabilit de G. Rădulescu-Dulgheru. Studiu introductiv, note și comentarii, variante de Gh. Vrabie, București.
- Andrei, Al. 1979: *Valori etice în basmul fantastic*. București.
- Bîrlea, O. 1976: *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București.
- Botezatu, G. 1991: *Poveștile*, Creația populară. Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria și Bucovina, Chișinău, p. 422-472.
- Cantemir, D. 1992: *Descrierea Moldovei*, Chișinău.
- Cartoian, N. 1996: *Istoria literaturii române vechi*. Pref. de Dan Horia Mazilu. București.
- Călinescu, G. 1955: *Estetica basmului*, București.
- Chevalier, J., Gheerbrant A. 1994, 1995: *Dicționar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, Vol. 1-3, București.
- Chițimia, S. 1992: „*Șarpele mediator*” în *folclorul românesc*, Imagini și permanențe în etnologia românească, Chișinău, p. 108-114.
- Cirimpei, V. 1991: *Schiță de mitologie autohtonă*, Creația populară. Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria și Bucovina, Chișinău, p. 150-179.
- Crișan, I. H. 1986: *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*, București.
- Densușianu, N. 1986: *Dacia preistorică*. Studiu introductiv și note de M. Neagoe, București.
- Diodor din Sicilia 1981: *Biblioteca istorică*, București.
- Drimba, O. 1999: *Istoria culturii și civilizației*, vol. II, București.
- Eliade, M. 1978: *Aspecte ale mitului*. Prefață de V. Nicolescu. București.
- Eliade, M. 1980: *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparate despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, București.
- Eliade, M. 1992: *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I-III, Chișinău.
- Evseev, I. 1994: *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara.
- Frazer, J. G. 1980: *Creanga de aur*, vol. I-V, București.
- Gaster, M. 1883: *Literatura populară română*, București.
- Ghinoiu, I. 1997: *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București.
- Ghinoiu, I. 1994: *Vîrstele timpului*, Chișinău.
- Gimbutas, M. 1989: *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*. Trad. de S. Paliga, București.
- Herseni, T. 1977: *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca.

- Испirescu, P. 1988: *Legende sau basmele românilor*. Ed. îngrijită de A. Avramescu, vol. I. București.
- Kernbach, V. 1989: *Dicționar de mitologie generală*. Postfață de Gheorghe Vlăduțescu, București.
- Kernbach, V. 2001: *Universul mitic al românilor*, București.
- Lovinescu, V. 1993: *Dacia Hiperboreană*, Chișinău.
- Niculiță-Voronca, E. 1998: *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I-II. Ed. îngrijită și introducere de I. Datcu, București.
- Nișcov, V. 1996: *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc. Excurs critic și texte comentate*, București.
- Pamfile, T. 1997: *Mitologie românească*. Ed. îngrijită și studiu introductiv de M. Cancioviți, București.
- Pamfile, T. 1997a: *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*. Ediție și introducere de I. Datcu, București.
- Pârvan, V. 1972: *Dacia. Civilizațiile antice din Țările Carpato-Danubiene*. Note și îngrijire științifică de R. Vulpe, București.
- Pârvan, V. 1982: *Getica. O protoistorie a Daciei*. Ed. îngrijită, note, comentarii și postfață de R. Florescu, București.
- Șăineanu, L. 1978: *Basmele române în comparație cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*. Ed. îngrijită de R. Niculescu. Prefață de Ov. Birlea, București.
- Teodorescu, G. Dem. 1982: *Poezii populare române*. Ed. critică, note, glosar, bibliografie de George Antofi. Prefață de Ov. Papadima, București.
- Ангелов, Бл. 1911: *Самовилите в българската народна поезия*, Известия на Семинара по славянска филология, 3, София, стр. 15-19.
- Беновска-Събкова, М. 1995: *Змят в българския фолклор*, София.
- БНТ 1961: *Българско народно творчество*. Ред. кол. М. Арнаудов, Д. Осинин и др. Том IV. *Митически песни*. Отбрал и ред. М. Арнаудов, София.
- Българска митология 1994: *Енциклопедичен речник*. Съставител: Ан. Стойнев. София.
- Венедиков, И. 1995: *Митове на българската земя. Кн. 1. Мелното гумно*, Пловдив.
- Георгиев, Вл. 1970: *Трите фази на славянска митология*. Изследвания в чест на акад. М. Арнаудов. Юбилеен сборник, София.
- Георгиева, И. 1983: *Българска народна митология*, София.
- Даскалова-Перковска, Л., Добрева, Д., Коцева, Й., Мицева, Е. 1994: *Български фолклорни приказки. Каталог*, София.
- Динев, П. 1990: *Български фолклор, част 1*, София.
- Иванова, Р. 1995: *Епос, обред, мит*, София.
- Маразов, И. 1992: *Мит, ритуал и изкуство у траките*, София.
- Мифы народов мира 1991, 1992.: *Энциклопедия в 2-х томах*, Москва.
- Панчовски, И. 1993: *Пантеонът на древните славяни и митологията им*, София.
- Попов, Д. 1989: *Залмоксис. Религия и общество на траките*, София.
- Пропп, Вл. Я. 1986: *Исторические корни волшебной сказки*. Вступ. статья В.И. Ереминой, Ленинград.
- Романска, Цв. 1969: *Българско народно поетично творчество. Христоматия*, София.
- СБНУ 1889: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (от кн. XXVII – Сборник за народни умотворения и народопис), издава Министерството на народното просвещение (от кн. XIX издава Българското книжовно дружество, а от кн. XXVII – Българската академия на науките). София.