

U N I V E R S I T A R I A
S E R I A P H I L O L O G I C A

Dorin Ștef



MIORIȚA S-A NĂSCUT
ÎN MARAMUREȘ

DACIA

Dorin Ștef

Miorița s-a născut în Maramureș

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ȘTEF, DORIN

Miorita s-a născut în Maramureș / Dorin Ștef. -

Cluj-Napoca: Dacia, 2005

ISBN 973-35-1923-5

821.135.1-4

Email: stefdorin@yahoo.com

© **Editura Dacia**

Cluj-Napoca: str. Fabricii nr. 7 et. I ap. 65, 68

tel. 0264/45 21 78, O.P. 1, C.P. 160

e-mail: office@edituradacia.ro, www.edituradacia.ro

București: Oficiul poștal 15, sector 6

str. General Medic Emanoil Severin nr. 14

tel. 021/315 89 84, fax: 021/315 89 85

Satu Mare: 440167, B-dul Lalelei R13 et. VI ap. 18

tel. 0261/76 91 11; fax: 0261/76 91 12

Căsuța poștală 509; Piața 25 octombrie nr. 12

www.multiarea.ro

Baia Mare: 430061, str. Victoriei nr. 146

tel./fax: 0262/21 89 23

Târgu Mureș: 540362, str. Măgurei nr. 34

tel./fax: 0265/13 22 87

Redactor: Emanuela Moldovan

Tehnoredactor: Marius Lazany

Comanda nr. 5237

În atenția difuzorilor de carte:

Timbrul literar se virează la Uniunea Scriitorilor din România,
cont 2511.1-171.1 ROL, BCR Unirea

DORIN ȘTEF

Miorița s-a născut în Maramureș

**EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA, 2005**

Se dedică soției mele, Miorița

MIORIȚA

I. Istorie și globalizare

Istoria exegetică / Ipoteze. Teorii. Interpretări

O posibilă definiție...

Încadrarea *Mioriței* în tipologia folclorică a genurilor nu este o întreprindere ușoară. Abordând această temă, **Adrian Fochi**¹ (1964) a identificat două funcții de bază, numindu-le versiuni: **baladă**, în zona extracarpatică și **colind**, în Transilvania. Însă, de-a lungul istoriei (ne referim exclusiv la istoria exegetică a *Mioriței*), alți cercetători au găsit de cuviință să o definească drept **bocet**, **epopee pastorală**, **cântec de jale**, **legendă**, **doină**, **cântec de nuntă**, **incantație rituală**, **cântec religios**, **mit**, **etnomit sau cântec din bătrâni**. Ciudat este faptul că în prea puține cazuri argumentele au fost fanteziste.

Dar, în general, când se vorbește despre *Miorița*, i se asociază apelativul „baladă”, datorită notorietății de care se bucură varianta Alecsandri.

Petru Ursache (1998) afirmă că este impropriu să spunem despre *Miorița* că ar fi o baladă, referindu-se strict la versiunea moldo-munteană. „Eroarea s-a repetat atât de des și de mult, încât o critică restauratoare pare să fie de neconceput și, de aceea, întârzie”.² În opinia sa, *Miorița* se află în situația paradoxală de a nu-și găsi locul „nici în genul epic, întrucât îi lipsește cuvântul narativ (care justifică și configurează această realitate poetică), deși există o serie de secvențe povestite, nici în lirică, datorită îngrădirilor baladești, deși nu lipsesc tonalități acute, de doină sau de bocet”³. În concluzie, Ursache propune utilizarea termenului de **poemă**, deoarece „structura complexă și «îmbinarea imposibilă» de genuri asigură unitatea poemei și o ridică la înălțimea capodoperei”. Pentru a fi și mai convingător, Ursache lansează o definiție a *Mioriței* din două perspective, istorică și structurală – „un sistem de texte integrate și transparente” –, respectiv după statutul oralității – „o capodoperă ce realizează, în imagini sensibile și dramatice, o viziune epopeică și destinală asupra existenței”.

După părerea noastră, astfel de definiții sunt utile ca „instrumente de lucru” pentru a analiza substanța materială a întregului, respectiv textul, deci **cuvintele** în succesiunea lor. Al doilea strat, corespunzător unei zone mai rafinate, este al **ideilor** iscate de cuvinte, al sentimentelor și al credințelor. Iar al treilea, cu mult mai elevat și înălțător, este cel al **melosului**, care pune în valoare cuvintele și ideile, definind întregul. Sesizând acest caracter sincretic specific creațiilor populare, majoritatea folcloriștilor, conectați la realitatea tradiției și a mediului specific, au semnalat riscul de a opera cu jumătăți de valoare: „Cântecul popular are o natură dublă: «corpul său este în substanța cuvintelor, sufletul în muzica sa». Melodia este o parte esențială a cântecului popular, determinând doar ritmul versurilor (...). Cântecul nu se declamă, ci se «zice», adică se cântă”⁴.

Nu putem decât să luăm act de acest aspect semnificativ, dar suntem siliți să ne întoarcem la analiza „anatomică” a *Mioriței* și să operăm cu instrumente de chirurgie literară, în speranța că, înțelegând legile materiei, vom reuși să facem parte dreaptă și sufletului (deși demersul ar fi trebuit să fie opus). În concluzie, rămânem și noi în zona (limitată) a oralității și afirmăm că *Miorița* este un **text literar** cu valențe discursive, **paradoxal** din pricina poziționării noastre pe un alt palier al mentalului, **genial** prin raportarea la criteriile actuale de selecție a valorilor, **viguros**, realist și plin de forță în versiunea arhaică, rafinat și sensibil în versiunea baladă, în sfârșit un text extrem de complex: în structura lui de rezistență putem descifra mituri, legende, credințe, relicve magico-religioase, datini, elemente de etnografie pastorală, colinde, bocete și balade.

¹ Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964.

² Petru Ursache, *Emoestetica*, Institutul European, Iași, 1998, colecția Sinteze.

³ Ibidem.

⁴ Barbu Theodorescu, Octav Păun, *Folclor literar românesc*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 21.

PARTEA I

1. MOMENTE DECISIVE ALE ISTORIEI EXEGETICE A MIORIȚEI

I. PREISTORIA

■ Germenii interesului pentru folclor

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și în prima parte a secolului al XIX-lea, în Europa se manifestă un interes tot mai sporit pentru creațiile folclorice, pe fondul apariției primelor culegeri și chiar a studiilor dedicate literaturii populare: **J. Herder** (1779), **Kirșa Danilov** – *Vechi cântece rusești* (1804), basmele fraților **Jakob și Wilhelm Grimm** (1812), culegerea de cântece populare sârbești a lui **Vuk Karadžić** (1814). Premisa acestor demersuri stătea în convingerea că producțiile folclorice sunt păstrătoare ale limbii și ale obiceiurilor străvechi, au valoare de document și constituie un solid argument pentru drepturile popoarelor la independență și unitate națională.

Perioada respectivă coincide cu o eferescentă mișcare culturală și literară din Transilvania – **Scoala Ardeleană** – al cărei program viza explicit emanciparea politică și culturală a națiunii române aflată sub Imperiul habsburgic. În acest context au fost elaborate prima gramatică (1780) și primul dicționar etimologic al limbii române (1825), apoi *Istoria, lucrurile și întâmplările românilor* (1806) de **Samuel Micu** (1745-1806), *Hronicul românilor* (1808) a lui **Gheorghe Șincai** (1754-1816), precum și *Istoria pentru începutul românilor în Dachia* (1812) redactată de **Petru Maior** (1760-1821).

Pe la 1792-1794, într-o garnizoană din Bistrița Năsăud, ofițerul **Ioan Șincai**, fratele lui Gheorghe Șincai, consemnează cea mai veche variantă a **Mioriței** cunoscută până în prezent (versiune-colind). Manuscrisul a fost descoperit abia la sfârșitul secolului al XX-lea în Arhivele din Tîrgu Mureș.

În Țările Române, preocuparea pentru culegerea sistematică și valorificarea folclorului se va accentua abia în anul premergător Revoluției pașoptiste și se va amplifica după 1850. „Generația scriitorilor români de la 1848 a fost la curent cu această mișcare europeană pe diferite căi de informație. Nu exista nici unul din scriitorii de atunci care să nu fi fost animat de prețuirea folclorului și, mai cu seamă, a cântecului popular. Programul „Daciei literare” nu era străin de acest curent general. **M. Kogălniceanu**, **V. Alecsandri**, **N. Bălcescu**, **Al. Russo**, **C. Negruzzi** au atenția îndreptată spre valorile folclorice ca izvoare pentru literatura și istoria națională”⁵ (I.C. Chițimia, 1968).

■ Descoperirea baladei / Alecu Russo (1846)

Brand-ul *Miorița* a rămas pentru totdeauna asociat cu versiunea-baladă, grație lui **Alecu Russo** (1819-1859) și **Vasile Alecsandri** (1818-1890).

După toate probabilitățile, balada a fost descoperită de Alecu Russo în Munții Soveiei în perioada februarie – aprilie 1846. Cert este faptul că A. Russo culegea poezii populare, balade și doine încă din 1839, prilej pentru **Gheorghe Asachi** să-l considere unul dintre primii culegători români de folclor. Preocupările lui Russo au vizat și o

⁵ I.C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968, p. 15-16.

clasificare a poeziilor populare (cântece bătrânești, de frunză, doine și hore), pe care amicul său, Alecsandri, o va prelua fără prea mari rezerve.

Cu toate acestea – și-n ciuda unor documente și mărturii ale vremii – planează o suspiciune asupra aceluia căruia trebuie să-i revină de drept gloria dintâi. Suspiciunea este alimentată de informațiile contradictorii furnizate chiar de către Vasile Alecsandri, de altfel singura sursă care ni-l dă drept descoperitor al *Mioriței* pe Alecu Russo. Într-o scrisoare către A. Hurmuzachi, Alecsandri mărturisește că „această baladă mi-a fost adusă din Munții Sovejii de D. A. Russo, care o descoperise...”. Se pare că, după stingerea din viață a lui A. Russo (1859), dar și a altor apropiați aflați în cunoștință de cauză, Alecsandri ar fi ținut să-și revendice și această onoare (vezi nota la balada „Dolca” din volumul „*Poesii populare ale românilor*” (1866), unde îl indică drept informator al baladelor *Dolca* și *Miorița* pe un „anume Udrea”, un baci de la o stână de pe Ceahlău). Subiectul a fost tratat pe larg în mai multe studii⁶.

■ Prima publicare a baladei / Vasile Alecsandri (1850)

Se pare că Alecsandri a intrat destul de târziu în posesia textului baladei și din pricina Revoluției din Țările Române, ce izbucnește în primăvara anului 1848 și în care n-au pregetat să se implice toți intelectualii vremii.

Un eveniment important care a marcat „preistoria” *Mioriței* este publicarea textului, de către Vasile Alecsandri, în secțiunea „Cântece populare românești” din gazeta „*Bucovina*” din Cernăuți (an. III, nr. 11, sâmbătă, 18 februarie 1850), cu titlul „*Mieoara*”. La o distanță de 132 de ani, Nichita Stănescu scria: „Din străfundurile memoriei ritualurilor dacice, balada *Miorița*, păstrată pe limbile cântăreților populari ca un gust de duminică, gust de cer albastru, devenit hrană, a fost definitiv fixată în patria literelor de Vasile Alecsandri...”⁷.

Conștient de valoarea inestimabilă a baladei, „bardul de la Mircești” nu se va lăsa descurajat de lipsa ecourilor și o va republica șase luni mai târziu, pe 28 august 1850, de data aceasta în capitala Moldovei, la Iași, în bisăptămânalul „*Zimbrul*”. Cât despre faptul că Alecsandri a publicat un text „ameliorat” față de originalul cules de Russo, vom discuta într-un alt capitol.

II. ISTORIA EXEGETICĂ

Istoria exegetică a *Mioriței* a fost marcată de apariția unor culegeri, studii, cărți sau publicații (reviste) socotite decisive în impulsianarea cercetărilor din domeniu. Aceste lucrări au impus direcții noi de interpretare, au emis ipoteze și teorii privind istoria și geneza *Mioriței*, au tratat într-un mod original atitudinea paradoxală a păstorului în fața morții sau, în unele cazuri, au indus antologii ample ale variantelor mioritice – acestea devenind o bază solidă pentru noi aserțiuni.

A. Folcloristica de tip eseistic / 1852 – 1920 / Alecsandri

Acestei secțiuni ale „istoriei” îi corespund momentele „1852” și „1866” și este profund emprentată de personalitatea și activitatea publicistică a lui Vasile Alecsandri.

⁶ Vezi Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 124 și următoarele; Ion Diaconu, V. Alecsandri și etnografia Vrancei, *Ținutul Vrancei*, IV, Editura Minerva, București 1989, p. 368-405; Ion Filipciuc, *Cine a descoperit capodopera Miorița?*, în revista *Miorița*, an. VI, nr. 2(12), Câmpulung Moldovenesc, decembrie 1996, p. 27-40.

⁷ Nichita Stănescu, *Respirări*, Editura Sport-Turism, București, 1982, p. 200.

Este perioada în care studiul sistematic al folclorului se transformă într-o știință (folcloristică), la început tributară romantismului, iar după „epoca Hasdeu” din ce în ce mai „savantă”. Cu toate acestea, abordările despre *Miorița* par mai degrabă timide, dezorientate, unele fiind doar speculative și nefondate. Din punct de vedere istoric, perioada se suprapune unui regim monarhic și corespunde cu obținerea independenței și reîntregirea României, începând de la Unirea Moldovei cu Țara Românească (1859), proclamarea independenței în mai 1877, trecând printr-un război mondial (1916-1918) și sfârșind cu Unirea Transilvaniei cu România (decembrie 1918).

I. MOMENTUL 1852 / Vasile Alecsandri

Primul pas spre consacrarea definitivă a *Mioriței* avea să se producă în anul 1852, când V. Alecsandri publică volumul **Poesii populare. Balade (cântece păstorești)**, la Tipografia „Buciumul român” din Iași.

Deși Alecsandri nu poate fi socotit părintele folcloristicii românești, trebuie să remarcăm intuiția de care dă dovadă în punerea în valoare a acestui tezaur și în sesizarea caracterului unitar al folclorului din țara noastră. Este cel care consacră epoca romantică a acestei noi științe. El crede în regenerarea literaturii naționale prin contaminarea ei cu folclorul, fapt ce se va și produce în deceniile care vor urma.

Ecurile acestui „moment” nu se vor lăsa prea mult așteptate.

În anul 1854 se produce un eveniment cu dublă semnificație, datorat lui **Jules Michelet**. Acesta publică **prima traducere** a baladei într-o limbă străină, la Paris, în „Légendes démocratique du Nord”⁸, probabil cu largul concurs al „pașoptiștilor” români refugiați în capitala Franței. Aprecierile lui Michelet despre balada noastră au rămas celebre: „Întrucât privește *Miorița*, ea este un cântec de cel mai antic caracter, un lucru sfânt și atât de mișcător, încât îți sfășie inima”⁹. Pe de altă parte, însă, J. Michelet acuză o prea ușoară resemnare a ciobanului în fața morții, opinând că: „din nefericire, aceasta este o trăsătură națională”. Astfel, scriitorul francez va declanșa, fără voia lui, cel mai important capitol al interpretărilor de care va avea parte *Miorița* de-a lungul anilor.

În țară, interesul pentru culegerea unor texte folclorice crește progresiv, ziarele regionale găzduind cu generozitate rubrici de specialitate. În 1859, la Pesta, apare culegerea **Poezia populară. Colinde, culese și corese de A. M. Marienescu**. Una dintre aceste colinde poartă titlul **Judecata păstorilor**, fiind o variantă a *Mioriței* și se dovedește a fi similară cu textele care circulă în partea de nord-vest a Transilvaniei (Năsăud - Lăpuș). Însă, în acele vremuri, dominate de programe politice și idei unioniste, evenimentul a trecut oarecum neobservat. Abia peste un sfert de secol, în 1883, **Moses Gaster** (1856-1939) va realiza unele paralele între cele două versiuni ale cântecului (baladă și colind)¹⁰. Cei doi se vor dovedi, un secol mai târziu, precursorii unor folcloriști și cercetători ai variantelor-colind privite individual sau într-o analiză duală.

Primul exeget al *Mioriței* rămâne **Alexandru Odobescu** (1834-1895), care inaugurează, totodată, direcția comparatist-mitologică a interpretărilor mioritice, prin studiul **Răsunete ale Pindului în Carpați**, publicat în *Revista Română* în 1861. Format într-un mediu rafinat, A. Odobescu aspiră spre „o cultură durabilă care să-și afle modelul în

⁸ După alte surse, Michelet ar fi publicat prima traducere în anul 1853, în anexe la broșura *Principauté Danubiennes. Madame Rosetti* (Paris, 1853), cf. Ion Breazu, *Note despre Miorița* în revista *Patria*, XIV, nr. 243, Cluj, 23 nov. 1932, p. 1-2, articol reproduș integral cu concursul lui Iordan Datcu în *Miorița*, VI, nr. 2(12), Câmpulung Moldovenesc, decembrie 1996, p. 14-16.

⁹ Cf. Ion Breazu, op. cit., p. 14-16.

¹⁰ Vezi *Folclor literar românesc*, București, 1967, p. 200.

clasicism”, dovedind astfel evidente reminiscențe renașcentiste: „Antichitatea înseamnă pentru el un echilibru interior și un peisaj estetic a cărui perfecțiune formală poate fi transmisă inteligenței și sensibilității unui creator din secolului al XIX-lea, poate fi preluată, cum spune Odobescu, modern”¹¹.

În cercetarea folclorică este dominat de ideile herderiene, dar se axează preponderent pe metoda comparativă. Vom vedea, această direcție va cunoaște un reviriment neașteptat 130 de ani mai târziu, spre sfârșitul istoriei noastre exegetice. Să mai notăm faptul că, în 1863, Al. Odobescu este numit ministru al Cultelor și Instrucțiunii Publice, calitate în care va prezenta (în 1865) un raport despre reorganizarea învățământului secundar din România (Moldova și Țara Românească), propunând, printre altele, îmbunătățirea manualelor școlare.

Un ultim efect important al „momentului 1852” este includerea variantei Alecsandri într-un manual școlar. Evenimentul se petrece în Transilvania, la Brașov, în 1861. Prof. **Gavrilă J. Munteanu** cuprinde balada *Mieoara* în „Carte de lectură românească pentru classile gimnasiale inferioare și reali”, ediția a II-a, Tipografia Romer and Kramner, p. 70-71. Iar în 1862, **Aron Pumnul** publică balada într-un „Lepturariu românesc...”, spre folosință învățăcelilor din clasa de gimnaziu, tipărit la Viena¹².

2. MOMENTUL 1866 / Vasile Alecsandri

În anul în care **Mihai Eminescu** (1850-1889) își face debutul literar cu poezia *La mormântul lui Pumnul*, apărută într-o broșură editată la Cernăuți (ianuarie 1866), Vasile Alecsandri publică, de această dată la București, volumul **Poesii populare ale românilor** – o selecție a celor mai valoroase creații folclorice cunoscute până atunci, unde, la loc de cinste, se situează balada *Miorița*. Marcată de spiritul epocii – efervescent, cu nuanțe de patriotism sănătos – cartea este bine primită de elita românească. Tonul avea să-l dea tânărul, pe-atunci, critic **Titu Maiorescu** (1840-1917), prin aprecierile „**Asupra poeziei noastre populare**” (în *Convorbiri literare*, ianuarie 1868): „Cartea d-lui Alecsandri este și va rămâne pentru totdeauna o comoară de adevărată poezie și totodată de limbă sănătoasă, de notițe caracteristice asupra datoriei sociale, asupra istoriei naționale și, cu un cuvânt, asupra vieții poporului român”¹³.

*

Fenomenul generat de versiunea Alecsandri a *Mioriței* se amplifică în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, pe fondul evenimentelor marcante pentru istoria poporului român. Apariția pe scena culturii românești a unei creații populare aproape desăvârșite a aprins multe spirite avântate și a incitat multe minți luminate ale literaturii, culturii, istoriei și filosofiei din țara noastră. A provocat dezbateri, interpretări, interpelări (în aula Academiei), polemici, a devenit sursă de inspirație pentru artiști, a fost introdusă în manualele didactice, tipărită în broșuri de popularizare și răspândită prin iarmaroace, preluată de lăutari, a cunoscut traduceri și studii în mai multe limbi europene.

În 1 aprilie 1869, la București, se înființează societatea literară **Orientul** (inițiată de Gr. H. Grădăraș), cu scopul de a aduna „tot ce se putea din ceea ce se atinge de literatura

¹¹ *Dictionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, București, 1979, p. 639.

¹² Vezi art. *Cine a descoperit Miorița*, de Ion Filipciuc, în *Miorița*, VI, nr. 2 (12), dec. 1996, p. 33.

¹³ Titu Maiorescu, *Asupra poeziei noastre populare*, în *Convorbiri literare*, 15 ianuarie 1868, „Critice” I, p. 77, vezi și *Folclor literar românesc*, Editura Didactică, București, 1967, p. 201.

poporană”¹⁴, propunându-și o culegere sistematică a folclorului din toate provinciile românești. M. Eminescu va cocheta o vreme cu această societate, alături de I. S. Bădescu și Miron Pompiliu. Deși marele poet nu și-a onorat sarcinile atribuite (în 29 iunie 1869), de a strânge folclor din Moldova, printre manuscrisele sale s-au găsit numeroase caiete în care a transcris balade, basme, doine, bocete, colinde, proverbe etc. Iar creația sa literară rămâne mereu străbătută de un subtil fior mioritic.

Cea mai însemnată publicație de folclor din secolul al XIX-lea – **Columna lui Traian** – se lansează la București, în martie 1870. La rubrica de folclor a revistei (inițiată în 1875), vor apărea materiale culese de către S. Fl. Marian, D. Miron, M. Pompiliu, G. Dem. Teodorescu, Gr. Tocilescu, P. Ispirescu, precum și ample studii dedicate folclorului.

În 1878, **Bogdan Petriceicu Hasdeu** (1838-1907) publică primul din cele trei volume numite **Cuvente den bătrâni**, unde sunt adunate mai multe cărți populare studiate apoi din perspectiva comparatistă. Lui i se datorează prima încercare de refacere a istoriei spiritualității românești. Spirit enciclopedic, renașcentist, B. P. Hasdeu domină a doua jumătate a secolului al XIX-lea românesc, instituind o veritabilă școală folcloristică și impunând metoda chestionarelor.

În ziarul **Timpul** din 22 iulie 1879 apare un articol atribuit¹⁵ aceluiași **Mihai Eminescu**, unde *Miorița* este definită ca un „suspîn al brazilor și al izvoarelor de pe Carpați”. În 1883 (decembrie), Eminescu scrie poezia „*Mai am un singur dor*” (în patru variante) – un veritabil „testament” inspirat din varianta Alecsandri a *Mioriței*.

Aron Densușianu (1837-1900), prin studiul **Epopeea noastră pastorală** (1895)¹⁶, susține, la fel ca și Alecu Russo, că *Miorița* ar fi o epopee pastorală autohtonă. La cealaltă extremă se situează **Duiliu Zamfirescu** (1858-1922). În data de 16 mai 1909, acesta se produce în aula Academiei Române cu un celebru discurs, în care afirmă că „*Miorița* lui Alecsandri, ca născocire populară, este o imposibilitate”.¹⁷ Mult mai echilibrat în aprecieri se dovedește istoricul **Nicolae Iorga** (1871-1940) prin volumul *Balada populară română. Originile și ciclurile ei* (Vălenii de Munte, 1910), unde își expune punctul de vedere despre vechimea și modul în care a luat naștere *Miorița*.

O lucrare controversată publică **Th. D. Speranția** (1856-1929) în anul 1915, („*Miorița și călușarii, urme de la daci*”¹⁸) prin care lansează teza nespecificității naționale a *Mioriței*, afirmând că de fapt balada este o rămășiță a unui cult cabiric.

B. Primele teoretizări și analize sistematice / 1920-1946 / Caracostea / Blaga

O dată cu „momentul 1924” intrăm în cea de-a doua „epocă” a istoriei exegetice a *Mioriței*, mult mai productivă și eficientă în privința analizelor sistematice, a sintezelor și a încercărilor teoretice. Este o epocă dominată de departe de Dumitru Caracostea și Lucian Blaga, prin studiile lor vaste și întemeietoare. D. Caracostea și I. Diaconu sunt primii cercetători care își dedică întreaga carieră studiului problematicii mioritice, iar George Călinescu fixează definitiv dimensiunea mitică a baladei. Cercul se închide cu Constantin Brăiloiu.

¹⁴ Vezi *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, București, 1979, p. 652-653.

¹⁵ Articolul din ziarul *Timpul* a apărut nesemnat, motiv de polemici pentru cercetători. Cei care susțin apartenența textului la opera lui Eminescu aduc argumente stilistice și lingvistice destul de documentate, în timp ce oponenții invocă doar lipsa oricărei semnături (fie chiar și pseudonim).

¹⁶ În *Revista critică literară*, vol. III / 1895, p. 315-331.

¹⁷ Discursul *Poporanismul în literatură*, apud A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 141.

¹⁸ Text republicat în *Miorița*, I. nr. 2, Câmpulung Moldovenesc, septembrie 1991, p. 16-36.

Suspendată între două războaie mondiale, perioada 1920-1940 se caracterizează printr-un avânt economic fără precedent, o oarecare stabilitate politică (domnia lui Ferdinand, Carol al II-lea și Mihai) și o efervescență culturală deosebită. România întregită (în 1918) se grăbea parcă să ajungă din urmă Occidentul și să-și impună valorile. Tot atunci au exacerbât discuțiile, iscate în urmă cu opt decenii de J. Michelet, pe tema atitudinii paradoxale a ciobanului, formându-se două tabere: adepții fatalismului energetic, respectiv ai celui irațional, de tip oniric, aceștia din urmă exponenți ai curentului gândirist.

3. MOMENTUL 1924 / Dumitru Caracostea

În anul 1924, Dumitru Caracostea (1879-1964) publică, în *Convorbiri literare*, cea de-a doua parte a studiului **Miorița în Moldova, Muntenia și Oltenia. Obiecțiile d-lui Densușianu. Totalizări**, după ce, în 1915, publicase, în aceeași revistă, o lucrare ale cărei concluzii erau amendate de caracterul regional al cercetării („*Miorița în Moldova*”)¹⁹.

Din scrierile lui D. Caracostea răzbate prima sinteză ca urmare a cercetării motivului mioritic în largi spații geografice. Astfel, el redactează o schiță genetică a *Mioriței*, în patru faze: cântec liric cu circulație independentă (*testamentul*), colindul transilvan, episodul oii năzdrăvane, respectiv episodul maicii bătrâne și alegoria morții. Tot el este cel care utilizează pentru prima dată termenul de *testament al ciobanului*. În linii mari, această teorie își va dovedi valabilitatea în timp, fapt confirmat și de concluziile fochiene.

O lucrare cu caracter monografic avea să apară în 1922-1923 sub semnătura lui **Ovid Densușianu** (1873-1938), **Viața păstorească în poezia noastră populară**²⁰, care reinterpretează întreg scenariul mioritic dintr-o perspectivă etnografică specific pastorală, punând accentul pe rivalitatea economică dintre ciobani, aflați pe drumurile de transhumanță. În anexele lucrării, autorul reunește 44 de texte mioritice deja publicate. E foarte posibil ca ipoteza lui O. Densușianu să-l fi convins pe **Mihail Sadoveanu** (1880-1961) și să fi constituit o sugestie pentru tema romanului **Baltagul** (1930) care, se știe, pornește de la motivul din balada *Miorița* (relatând modul în care soția unui cioban ucis pe drumurile de transhumanță reușește să descopere crima și pe ucigași).

Un studiu apărut la Paris în 1925 – **Le mort-mariage – une particularité du folklore balkanique**²¹ – îl va situa pe autor (**Ion Mușlea**) în postura de precursor al cercetării riturilor funerare ale tinerilor nelumiți, rit identificat în versiunea baladă a *Mioriței*. Atât C. Brăiloiu, cât și A. Fochi îi vor împărtăși fără rezerve exegeza.

■ 1930. Ion Diaconu. Ținutul Vrancei

Prima culegere masivă de folclor cuprinzând exclusiv texte mioritice avea să apară în anul 1930, rod al expedițiilor folcloristului **Ion Diaconu** (1903-1984) – **Ținutul Vrancei**, I, București, Atelierele grafice Socex – și conține 91 de texte convorbiri (documentare) în transcriere diacritică, însoțite de note critice.²² Ancheta din 1924-1930 va fi continuată de I. Diaconu în anii 1948, 1953, 1957, 1963, 1965, 1966-1970, dovedind o perseverență ieșită din comun.

¹⁹ Studiile lui D. Caracostea au fost publicate (unele litografiate după cursurile universitare) între anii 1915 și 1942 și reunite în Dumitru Caracostea, *Poezia tradițională română. Balade populare și doine*, ediție de D. Șandru, prefată de Ovidiu Birlea, Editura pentru Literatură, București, 1969.

²⁰ Mai accesibilă e ediția a treia, apărută la Editura pentru Literatură, București, 1966.

²¹ În *Melanges de l'école Roumaine en France*, Paris, 1925, p. 19, apud M. Eliade, *De la Zamolxis...*, Editura Humanitas, 1995, p. 245, studiu reprodus în *Cercetări etnografice și de folclor*, volumul II, 1972, p. 7-28 (I. Mușlea).

²² Această colecție de texte va fi inclusă mai târziu în monografia *Ținutul Vrancei: Etnografie – Folclor – Dialectologie*, volumele I și II, Editura pentru Literatură, București, 1969 (redactor Ioan Șerb). În 1989 vor apărea volumele III și IV, la Editura Minerva (ediție de Paula Diaconu Bălan – fiica folcloristului).

Despre lucrarea din 1930 a lui I. Diaconu s-au exprimat, în prima jumătate a secolului al XX-lea, importanți oameni de cultură, apreciindu-i valoarea, numărul mare de texte – fapt fără precedent până la acea dată – precum și teoria folcloristului privind originea vrânceană a baladei, teorie venită pe fondul interpretărilor comparatist-mitologice și al tezei nespecificității naționale a *Mioriței*. Însă, după „momentul 1964” (A. Fochi), importanța acestui studiu pare să pălească în ochii cercetătorilor: „Nu lipsit de interes ne apare și imensul moloz folcloric, adunat cu grijă de folcloriști. Înregistrat cu deosebire de Ion Diaconu în volumul *Ținutul Vrancei*, folcloristul ne dă și unele date privind pe informatori, mediul social și artistic, ceva din rostul baladei și viața de cioban”²³ (Gh. Vrabie, 1966).

Pe măsură ce s-au înțepit culegerile valoroase de folclor dedicate *Mioriței* și abordările vizau aspecte cu mult mai profunde, replica lui I. Diaconu nu a mai convins pe nimeni: „Imensul «moloz folcloric» cuprinde în mod exclusiv exemplarele baladei complet degradate și reduse subcantitativ la 4-6 versuri, ajungând chiar până la 2 versuri. Aceasta este dezagregarea totală a motivului”²⁴. Lucrarea lui I. Diaconu rămâne valoroasă din punct de vedere dialectal, dar și etnografic, lexical, folcloric. Din păcate, teoriile folcloristului sunt partinice și ușor pătimașe.

Un an mai târziu, în 1931, H. Sanielevici (1875-1951) lansează o nouă teorie potrivit căreia „eroul *Mioriței* era un Zamolxis”²⁵.

4. MOMENTUL 1936 / Lucian Blaga

În anul în care **Lucian Blaga** (1895-1961) devine membru al Academiei Române (1936)²⁶, acesta publică, la București, un amplu și controversat studiu numit **Spațiul mioritic**, inclus mai târziu în *Trilogia culturii* (1944). Deși abordarea sa este pur teoretică, istoria *Mioriței* intră astfel definitiv pe un alt făgaș, într-o matcă adânc săpată în conștiința românilor. L. Blaga este, fără îndoială, promotorul specificității baladei *Miorița* în raport cu spiritualitatea românească. Un fel de „marcă înregistrată”! Dar această etichetă nu a fost întotdeauna agreată, iar contraargumentele nu au fost lipsite de teme.

O apreciere importantă asupra lucrării blagiene aparține lui **George Călinescu** (1941): „Studiul ar cere mai multă aplicare sociologică și documentară, decât doctrinară. Din păcate, materialul examinat e foarte redus și impresia este că autorul cunoaște superficial istoria patriei și literatura ei (...). Discuția rămâne dar în generalitatea eseistică și pe un picior prea speculativ (...) Ca spațiu aprioric românesc, Lucian Blaga socotește «plaiul, sfântul plai», ceea ce este interesant și valabil în parte, cu nici un fel de confirmat în toată cultura română”²⁷.

În termeni la fel de duri s-a exprimat și etnomuzicologul **Constantin Brăiloiu**, într-un studiu de referință („La Mioritza”) din 1946: „... un gânditor de seamă nu se teme să creeze, cu ajutorul unui sufix comun, cea mai ciudată dintre vocabule și să imagineze «spațiul mioritic» care ar fi un fel de loc de elecțiune al sufletului rasei”²⁸.

²³ Gh. Vrabie, *Poezia populară română*, București, 1966, p. 251-253.

²⁴ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, Editura Minerva, București 1989, p. 363.

²⁵ H. Sanielevici, *Miorița sau patimile unui Zamolxis*, în *Adevărul literar și artistic*, X (1931), nr. 552.

²⁶ Alături de Lucian Blaga, au fost membri ai Academiei Române și alți exegeți ai *Mioriței*: Ovid Densusianu, Duiliu Zamfirescu, Alexandru Odobescu, Nicolae Iorga, Mihail Sadoveanu, George Călinescu, Victor Eftimiu, C.I. Gulian și lista poate continua.

²⁷ G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini și până în prezent*, ediția a II-a, Editura Minerva, București, 1988, p. 952.

²⁸ C. Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Geneva, 1946, apud M. Eliade, *De la Zamolxis...*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 245.

Mircea Eliade (1969) utilizează un ton mai temperat, rezumându-se la reluarea definiției blagiene – «spațiul ondulat», constituit din văi și coline care se succed „este spațiul «mioritic» care „reprezintă orizontul specific în care s-a format și trăiește încă poporul român”²⁹. Abia pe final, M. Eliade acuză, cu multă subtilitate, faptul că acest spațiu „generează și limitează totodată creațiile specifice ale geniului românesc”³⁰.

Poate că în același context ar trebui poziționată și controversata opinie a lui **Constantin Noica** (1976), exprimată în articolul *Pentru o bună desprindere de spiritul Mioriței*, unde filosoful susține că *Miorița* nu poate fi „măsura unică pentru sensibilitatea filosofică a unui suflet”³¹.

Politica radicală și oarecum extremă a discursului blagian, prin consacrarea direcției de interpretare filosofică, a generat nu numai polemici, ci și orientări opuse ce propuneau o sondare obiectivă a realității din satul românesc, unde valorile materiale și spirituale nu pot fi identificate drept un efect al unui presupus „dor metafizic”. Un exponent al acestei direcții este sociologul **H.H. Stahl** (1937)³².

■ 1941. George Călinescu / Mit

„Făcând bine socoteala, credem că România întregită s-a bucurat numai de 20 de ani de libertate. Și, totuși, cât de mult s-a creat în acest răstimp!”³³ avea să afirme cu nostalgie **Mircea Eliade** în 1953. Cele două decenii benefice și productive aveau să se transforme în apogeul culturii românești din secolul al XX-lea. În acest context, în 1941 apare o lucrare critică monumentală, *Istoria literaturii române de la origini și până în prezent*, unde **George Călinescu** (1899-1965) clasifică, analizează și cerne valorile literare. Deși nu urmărește fenomenul folcloristic decât în maniera în care acesta a constituit o sursă de inspirație pentru scriitori și poeți, G. Călinescu găsește pentru *Miorița* un discurs lapidar dar genial, inserând-o în ciclul celor patru mituri ale literaturii române: „Al doilea mit, cu ecoul cel mai larg, e *Miorița*, cu punctul de plecare în cântecul bătrânesc publicat de Vasile Alecsandri. Proporțiile mitului au crescut în vremea din urmă până într-atât, încât s-au făcut comparații cu Divina Comedia și mulți îl socotesc ca moment inițial al oricărei culturi autohtone. Aici e simbolizată existența pastorală a poporului român și chiar unitatea lui în mijlocul real al țării reprezentat de lanțul carpatic”³⁴.

Cu siguranță că **George Călinescu** a luat în considerare întreaga istorie a exegezelor, numărul mare al variantelor din culegerile de folclor (de la Alecsandri și până la O. Densușianu și I. Diaconu), dar și aspectul ce viza *Miorița* „ca motiv de inspirație și de prelucrare în literatura cultă”. Iar de aici încolo, această încadrare și definiție călinesciană nu va lipsi din nici o abordare pretențioasă a *Mioriței*.

Cu toate acestea, paradoxul mioritic va isca în continuare aprecieri controversate, făcând abstracție de seria cronicilor laudative. La un an după apariția *Istoriei...* lui G. Călinescu, dramaturgul **Victor Eftimiu** (1889-1972) contestă valoarea *Mioriței* și pro-

²⁹ Mircea Eliade, studiu *Mioara nădrăvană*, în *De la Zamolxis la Genghis-Han*, Editura Humanitas, București 1995, p. 243-244; prima ediție apare în 1970, la Paris, dar lucrarea este redactată în 1969 (parțial în 1962).

³⁰ Ibidem.

³¹ Constantin Noica, *Pentru o bună desprindere de spiritul Mioriței*, în *Steaua*, Cluj-Napoca, 1976, nr. 3, p. 60; cf. Jordan Datcu (1990), art. *Un clasic: Adrian Fochi*, în *Miorița*, I, nr. 1, martie 1991, p. 28.

³² H.H. Stahl, *Satul românesc. O discuție de filosofie și sociologia culturii*, în *Sociologia română*, 1937, apud A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 154.

³³ M. Eliade, *Destinul culturii românești* în revista *Destin* nr. 6-7, Madrid, 1953.

³⁴ G. Călinescu, op. cit., p. 58.

pune să fie scoasă „din toate cărțile de cetire”³⁵. Așa cum s-a întâmplat cu toate aprecierile contraproductive, articolul lui V. Eftimiu a fost ignorat în mod unanim.

■ 1946. Constantin Brăiloiu / La Mioritza

În primii ani după război, mai precis în 1946, etnomuzicologul **Constantin Brăiloiu** publică, la Geneva, exegeza *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, pe care o redactează pornind de la mai multe coordonate: anchetele de teren, studiul lui I. Mușlea (1925) și interpretarea metafizică, datorată îndeosebi lui L. Blaga (1936). Mircea Eliade – dar și A. Fochi (1964) – îi va dedica lui C. Brăiloiu un capitol aparte, socotind că această lucrare marchează o dată importantă în istoria interpretărilor mioritice, impunând o orientare antimetafizică și antimistică „și mai constituie, pe deasupra, un document prețios pentru istoria ideilor în România modernă”³⁶. „În mai puțin de 3.000 de cuvinte, ‘eminentul etnomuzicolog și folclorist a concentrat toate argumentele care se pot invoca împotriva exaltării nemăsurate a *Mioriței*’³⁷.

În realitate, C. Brăiloiu realizează un studiu de caz, pornind de la credințele și ritualurile funerare românești, respectiv nunțile postume ale tinerilor morți celibatari, lămurind astfel definitiv (după I. Mușlea) misterioasa alegorie nuntă-moarte, episod prezent exclusiv în versiunea baladă a *Mioriței*. Privind chiar și numai din această perspectivă meritul lui C. Brăiloiu trebuie remarcat.

C. Monografii și interpretări globale / 1950-2000 / Fochi. Eliade. „Ardelenii”

A treia decadă a acestei istorii tumultuoase vine, în mod firesc, pe fondul unor acumulări succesive a unor decriptări parțiale, cazuistice, a decantării valorilor și a sedimentării informațiilor. Folcloristul Adrian Fochi va fi cel care își va asuma sarcina întocmirii primului studiu monografic, a primei istorii exegetice și a primei antologii naționale a *Mioriței*. Demersul va fi secondat cu și mai mare succes de Mircea Eliade, dar acesta din urmă de pe poziții strict interpretativ-globale. Ultimele trei decenii ale acestei epoci vor fi „monopolizate” de „ardeleni”, grație unor opinii tot mai îndrăznețe și inedite venite pe filiera analizei versiunii-colind.

După al doilea Război Mondial, interesul pentru cercetarea temelor mioritice intră aparent într-un con de umbră. Peste România se abătuse ceea ce M. Eliade numea „*te-oarea istoriei*”. Regimul comunist, dictat sau agreeat de marile puteri străine, a declanșat autoexilarea, convertirea sau suprimarea unor reprezentanți ai elitei intelectualilor români, peste care s-a suprapus, mai târziu, „*revoluția culturală*”³⁸.

În acei ani, doar Ion Diaconu își continua, pe tăcute și neștiut de nimeni, incursiunile în satele și cătunele vrâncene, iar Nicolae Labiș scria, în 1958, poemul *Miorița*. Tot în acei ani, A. Fochi și colaboratorii săi „ară” toate regiunile țării pentru a colecta variante noi ale *Mioriței*, pentru a le procesa în cel mai important proiect al întregii istorii exegetice.

³⁵ Victor Eftimiu, *Amintiri și polemici*, 1942, reluat în *Adevărul*, nr. 17.175, 1948, apud I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, Editura Minerva, București, 1989, p. 349.

³⁶ M. Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis Han*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 247.

³⁷ Ibidem, p. 245.

³⁸ Ironia soartei face ca această pseudo-revoluție culturală să fie centrată pe festivalul „Cântarea României”, a cărui titulatură a fost preluată după cel al poemului omonim scris de Alecu Russo, nimeni altul decât descriptorul baladei *Miorița*.

5. MOMENTUL 1964 / Adrian Fochi

Se împlinise deja mai bine de-un secol de când varianta lui Alecsandri își făcuse debutul în marea familie a culturii românești, surzând misterioasă și risipind energiile unui mare număr de exegeți. În toate colțurile țării apăreau zeci și sute de variante în diverse culegeri și periodice, fără ca una din ele să fie de folos în descifrarea rebusului mioritic. O sistematizare, un bilanț al celor știute (și neștiute) despre *Miorița* se impunea de la sine.

Monografia *Miorița – tipologie, circulație, geneză, texte* (Adrian Fochi), publicată sub auspiciile Editurii Academiei Române (1964), a șocat opinia publică, dar mai ales noua generație de specialiști în cultura populară. A. Fochi (1920-1985) realizează o sinteză a tuturor ipotezelor, teoriilor, tezelor și ideilor legate de *Miorița*, corespunzător perioadei 1850-1950, propune o tipologie exhaustivă și trece în revistă câteva repere ale fenomenului cultural generat de baladă. În final inserează prima antologie națională a variantelor din ambele versiuni (baladă și colind), o parte deja publicate, altele inedite, în total 930 de documente (702 variante complete, 123 de fragmente și 105 „informații de circulație”) – „lucru care este fără precedent, atât în folclorul românesc, cât și în cel mondial”, avea să afirme A. Fochi 16 ani mai târziu, când numărul variantelor trecuse de pragul de o mie³⁹.

Aprecierile nu au conținut mulți ani de la acest eveniment. Emblematică e opinia lui Al. Amzulescu: „Sinteza lui Adrian Fochi e, pentru vremea sa, cu totul ireproșabilă, păstrându-și neistovită valoarea ei în întocmirea corpului sistematic exhaustiv și în formularea celor mai judicioase observații de detaliu, ca și a celor mai limpezi și depline însemnări critice originale în ce privește morfologia, «viața actuală», în oralitatea și problema atât de dificilă a genezei și treptele evoluției cântecului *Mioriței* în timp și spațiu”⁴⁰.

Așa cum avea să anticipeze Al. Amzulescu, *Miorița* lui A. Fochi a devenit sine qua non o veritabilă rampă de lansare „pentru încercările de scrutare a *Mioriței*, câte vor urma în viitor”⁴¹. În fruntea listei celor care au utilizat documentarea fochiană se află chiar M. Eliade. Ion Diaconu nu va pregeta să acuze, uneori îndreptățit, „tonul polemic extremist practicat, în 1964, de A. Fochi” și să deplângă faptul că acest exeget „a fost utilizat și crezut de Mircea Eliade ca perfect obiectiv în documentare”⁴². Iar în alt loc, I. Diaconu e și mai virulent: „Lucrarea ar fi prețioasă – dacă ar fi retipărită – prin consolidarea materialului teoretic și revizuirea transcrierii diacritice a textelor culese pe teren de autor...”⁴³.

Motivele „supărării” lui I. Diaconu nu se datorează exclusiv modului neglijent în care s-a făcut transcrierea textelor (oricum, A. Fochi nu-și propusese să utilizeze metoda diacritică, pentru a nu îngreuna lectura), ci mai degrabă interesului vândit a lui A. Fochi pentru versiunea colind a *Mioriței*, acreditând chiar ideea că spațiul de obârșie ar fi undeva în Transilvania, iar argumentele utilizate par destul de pertinente. Această perspectivă inedită a cercetării va gira o nouă direcție, care se va manifesta pe parcursul ultimelor decenii ale secolului.

³⁹ A. Fochi, *Miorița – texte poetice alese*, Editura Minerva, București 1980, p. 23.

⁴⁰ Al. I. Amzulescu, apud Iordan Datcu, în art. *Un clasic: Adrian Fochi*, rev. *Miorița* 1, nr. 1, Câmpulung Moldovenesc, martie 1991, p. 27-28.

⁴¹ Al. I. Amzulescu, ibidem.

⁴² I. Diaconu, op. cit., p. 318, la subnote.

⁴³ I. Diaconu, op. cit., p. 395.

În 1980, A. Fochi revine cu un compendium – **Miorița, texte poetice alese**⁴⁴ - unde schițează un bilanț a ceea ce știm despre *Miorița* „la modul absolut sigur”, dar și a ceea ce „nu vom ști niciodată”. Reia principalele concluzii din ediția 1964 și alcătuiește o antologie de 92 de texte provenind din Moldova, Dobrogea, Muntenia, Oltenia, Banat și Transilvania, fără a se raporta la un etalon tipologic. În această formulă, lucrarea a devenit accesibilă unui segment larg de cititori, impunându-se ca una de referință.

Cinci ani mai târziu, în 1985, Fochi își încheie cariera prodigioasă pe tărâmul cercetării folclorului cu o amplă sinteză (**Cântecul epic tradițional al românilor**⁴⁵), pe parcursul căreia abordează *Miorița* din două perspective interesante. Capitolul „În căutarea epocii de comunitate culturală străromână” vizează geneza și circulația textelor mioritice (prin raportare la variantele aromâne), iar capitolul „Câteva capodopere în lumina eternității” debutează cu unele aprecieri despre *Miorița* – un rezumat tematic, reluarea tezei „morții tânărului nelumit” ca germene al textului, respectiv o teorie privind datarea.

6. MOMENTUL 1970 / Mircea Eliade

După apariția monografiei fochiene, se părea că nu mai e nimic de spus. Numai că nu toate teoriile și ideile expuse în 1964 au fost apreciate unitar (precum materialul documentar).

O replică fulminantă avea să vină din partea lui **Mircea Eliade** (1907-1986) care, în 1970, publică, la Paris, prima ediție a volumului **De la Zalmoxis la Genghis-Han**, studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Occidentale⁴⁶, în cuprinsul căreia dedică un capitol distinct baladei *Miorița* – **Mioara năzdrăvană**. Aprecierile și notele autorului dovedesc faptul că principala sursă de documentare în acest subiect este monografia lui A. Fochi. M. Eliade nu se lasă însă influențat de concluziile fochiene, pe care le amendează parțial într-un mod subtil și elaborează o construcție interpretativă originală din prisma preocupărilor sale în descifrarea germenilor spiritualității omenirii: „Inutil să precizăm că demersul nostru este acela al unui istoric al religiilor...”⁴⁷.

Este, dacă vreți, o dovadă în plus a faptului că *Miorița* nu poate fi abordată unilateral, ci solicită din plin o *analiză interdisciplinară*, prin însumarea studiilor specializate.

M. Eliade nu și-a propus să reconstituie istoria și geneza baladei și nici s-o analizeze în contextul culturii populare românești. Meritul său constă în inaugurarea unei direcții de cercetare, respectiv exegeza „adeziunii totale și spontane a poporului român la frumusețile poetice și la simbolisme, cu implicațiile lor rituale sau speculative, ale baladei”⁴⁸. El a considerat că „adevărata problemă” începe cu această cercetare. Cu alte cuvinte, a configurat dimensiunile „fenomenului mioritic”, privindu-l global, în totalitatea sa, fără a da atenție detaliilor care nasc polemici.

Era pentru prima dată când o abordare asupra temei mioritice întrunea largi sufragii în rândul oamenilor de cultură din România. Astfel, **Ion Taloș** (1981) consideră: „Cea mai frumoasă și cea mai interesantă lucrare care s-a scris despre această baladă până

⁴⁴ A. Fochi, *Miorița. texte poetice alese*, Editura Minerva, colecția *Meșterul Manole*, București, 1980

⁴⁵ A. Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

⁴⁶ *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Editura Payot, Paris, 1970. Prima ediție în limba română apare la Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980; iar a doua ediție în limba română la Editura Humanitas, București, 1995.

⁴⁷ M. Eliade, op. cit., Editura Humanitas, 1995, p. 8.

⁴⁸ M. Eliade, ibidem, p. 249.

acum este cea a lui Mircea Eliade”⁴⁹. Iar N. Steinhardt, citind versiunea în limba franceză, avea să noteze în *Jurnalul fericirii*: „Interpretarea eliadiană are într-însa ceva din absolutul discuțiilor după a căror formulare orice discuție devine inutilă”⁵⁰.

Însă „momentul 1970” este legat și de lucrarea lui **Romulus Vulcănescu – Etnologia juridică**⁵¹. Prin ipotezele lansate de autor („un simulacru de judecată” pastorală), se inaugurează totodată și o nouă direcție de cercetare (a etnologiei juridice), expunerea mergând până la reconstituirea „procesului” și a cauzelor care l-au generat. Vulcănescu îi va cădea victimă „efectului Eliade” 17 ani mai târziu, în volumul *Mitologia română* (1987)⁵².

O nesperată revigorare a direcției comparatist-mitologice se produce în 1979, grație studiului lui **Octavian Buhociu** (1919-1978) – **Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească**⁵³, realizându-se paralele cu miturile sciților și ale iranienilor. Cu acest prilej Buhociu comprimă, în câteva pasaje, principalele direcții de cercetare de până atunci.

■ Redescoperirea versiunii colind / Ardelenii

Din fericire pentru poemul mioritic, ale cărui valențe și măști arhetipale erau de parte de a fi epuizate, monografia lui A. Fochi și comentariul lui M. Eliade nu au zădărnicit căutările și cercetările. Socotită mai bine de-un secol drept „cenușăreasa” baladei, **versiunea-colind** iese, încet-încet, din anonim, contribuind în mod neașteptat la decodarea (parțială) a paradoxului bine cunoscut.

Încurajați de teoria pro-transilvăneană a lui A. Fochi (1964) – dar nefructificată într-o manieră sistematică – o serie de analiști vor aprofunda subtilitățile versiunii-colind. Mai întâi **Dumitru Pop**, în 1965, prin studiul **Pe marginea Mioriței**⁵⁴ (însoțit de 32 de texte), apoi **Ovidiu Bîrlea**, în 1969 – **Colindatul în Transilvania**⁵⁵. Sub aceleași auspicii favorabile versiunii-colind, **Al. Amzulescu** publică, peste zece ani, articolul **Noi observații despre Miorița colind**⁵⁶ (1979), valorificând unele idei eliadiene despre scenariul unui ritual de inițiere, specific pastoral.

În deceniul nouă se impun studiile lui **Ion Taloș – Miorița în Transilvania** (1981)⁵⁷ dar, mai ales, **Miorița și vechile rituri funerare la români** (1983)⁵⁸. Premisele cercetării lui I. Taloș vizează caracterul arhaic al variantelor mioritice din Transilvania, prin prisma cărora analizează aspectele unei „curioase înmormântări ciobănești” redeschizând, cu acest prilej, capitolul privind datarea *Mioriței* din perspectivele „credințelor magico-religioase” (direcție punctată decisiv de M. Eliade în 1970).

Răsplata acestor preocupări avea să vină în anul 1991, când revista **Manuscriptum**⁵⁹ publică, în premieră, cea mai veche variantă a *Mioriței*, care se dovedește a fi o colindă din nord-estul Transilvaniei.

⁴⁹ Ion Taloș, *Miorița în Transilvania*, în *Anuarul de folclor*, volumul II, Cluj-Napoca, 1981, p. 95-135.

⁵⁰ N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 349.

⁵¹ R. Vulcănescu, *Etnologia juridică*, Editura Academiei, București, 1970.

⁵² R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987, p. 207.

⁵³ Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Editura Minerva, București, 1979.

⁵⁴ Dumitru Pop, *Pe marginea Mioriței*, în *Studia Universitatis Babeș Bolyai*, seria Philologia, nr. 1, Cluj-Napoca, 1965, p. 131-144.

⁵⁵ Ovidiu Bîrlea, *Colindatul în Transilvania*, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967*, Cluj, 1969.

⁵⁶ Al. Amzulescu, *Noi observații despre Miorița colind*, în *Revista de etnografie și folclor*, 24, nr. 1, București, 1979, p. 53-61.

⁵⁷ Ion Taloș, *Miorița în Transilvania*, în *Anuarul de folclor*, vol. II, Cluj-Napoca, 1981.

⁵⁸ Ion Taloș, *Miorița și vechile rituri funerare la români*, în *Anuarul de folclor*, III-IV, Cluj-Napoca, 1983.

⁵⁹ *Manuscriptum*, an XXII, nr. 2-4 (83-84), București, 1991, p. 8-11.

Pe același traiect comun se înscriu cercetările și concluziile lui **Vasile Latiș – Păstoritul în Munții Maramureșului** (1993) și ale folcloristului **Pamfil Bilțiu – Colinde din Maramureș** (1996)⁶⁰.

*

Așa cum s-au petrecut lucrurile și după al doilea Război Mondial, după căderea regimului comunist (în 1989) a urmat o prelungită tranziție social-politică și economică, influențând astfel în mod direct activitatea culturală din România, care se părea că nu-și mai găsește cadența necesară și nici repere solide. Interesele s-au canalizat în scurt timp spre zone pragmatice, situație în care literatura și cultura în general s-au racordat la legile economiei de piață. Discuțiile pe tema „mioriticului” au migrat spre debateri polemice cu iz politic, în talk-show-uri de televiziune etc.

Pe acest fond este de remarcat strădania unui cerc de folcloriști din Câmpulung Moldovenesc, care, în martie 1991, editează **Miorița – revistă de cultură folclorică**. În anul următor, sub aceeași egidă, se organizează, tot aici, un amplu simpozion dedicat *Mioriței*. În februarie 1993 se constituie Fundația cultural-științifică **Biblioteca Miorița**, în scopul întemeierii unui centru documentar pentru a tezauriza „tot ce s-a spus și scris” de-a lungul timpului, referitor la acest poem. Până la materializarea acestui ambițios proiect, rămân articolele și studiile publicate pe parcursul deceniului al IX-lea, revista reușind să grupeze opinii extrem de incitante și unele analize de substanță, marcate însă, în mare parte, de o evidentă tentă comparatist-mitologică, reînnoind o direcție lansată în urmă cu 130 de ani.

III. Secolul XX / Globalizarea culturii

Am putea spune că istoria exegetică de până acum a *Mioriței* a debutat și s-a sfârșit sub auspiciile antichității, ale clasicismului promovat de Alexandru Odobescu – ex ministru ad-interim la Ministerul de Externe. Prefigurarea viitorului se anunță nu ca un rod al unei „politici interne”, de autohtonism autoimpus, ci din tendințele unei „politici externe” exprimate în conceptul de mondializare.

Deci, studiile ce vor urma despre *Miorița* se vor înscrie în mod necesar pe linia contribuțiilor predecesorilor noștri, dar vor lua cu certitudine în considerare și noul reper: abordarea spiritualității și culturii românești în contextul globalizării. Cultura, firește, va prelua această tendință. Iar registrul interpretărilor și analizelor mioritice nu va face excepție. Se va impune tot mai stringent așezarea acestei capodopere literare într-un sistem extins al valorilor europene, în primul rând.

Pornind de la „**specificul național**” al *Mioriței* – teorie formulată în prima jumătate a secolului al XX-lea într-un context istoric prielnic afirmării valorilor etnice –, sondând cotloanele trecutului îndepărtat, studiile ce vor urma ar trebui să ajute *Miorița* să străbată lumea. Decisiv este și modul în care se va face: **piesă dintr-o expoziție itinerantă sau participant activ la summit-urile culturii mondiale**.

Despre această tendință culturală s-a exprimat, extrem de concis, **Mihai Dăncuș** (2002), directorul Muzeului Satului din Sighetu Marmăției (Maramureș): „Suntem convingși că mileniul în care am intrat, zguduit de fenomenul globalizării, care cu pași repezi impune alte valori, va găsi lumea capabilă să-și reconsidere atitudinea față de contribuțiile culturale ale fiecărui neam, iar etnografia va fi așezată la locul cuvenit, așa cum muzeele

⁶⁰ P. Bilțiu, *Sculați. sculați, boieri mari. Colinde din județul Maramureș*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.

etnografice vor deveni, cu siguranță «academii» de studiere a «identității culturale a neamurilor», popoarelor»⁶¹.

O lucrare valoroasă prin corpusul de texte (123 de traduceri ale *Mioriței* în peste 20 de limbi) este și volumul *Miorița străbate lumea* (2001)⁶². Un demers menit să contribuie la accesul direct spre cunoașterea textului mioritic (preponderent var. Alecsandri) de către reprezentanții altor culturi și civilizații – nu doar europene, ci de pe întreg mapamond.

În fine, să mai notăm și inițiativa Uniunii Scriitorilor din România de a premia, printre lucrările apărute în 2002, volumul *Miorița – o hermeneutică ontologică* al Ștefaniei Mincu.

Din această perspectivă (atractivă), una din problemele care se cer a fi soluționate în cercetarea și interpretarea *Mioriței* este atitudinea paradoxală a ciobanului aflat în fața unei iminente „dezagregări fizice”. Iar pentru a evita trasee și soluții „aberante”, va trebui să pornim „de la surse”.⁶³ Cu alte cuvinte, să găsim într-o bună zi răspunsuri valide la întrebările fundamentale ale genezei *Mioriței*, despre care A. Fochi (1980) afirmă, după trei decenii de investigații, că nu le vom găsi niciodată: „Nu vom ști niciodată pe **acel om genial** care, utilizând toate resursele stilului său tradițional și încordându-și toate puterile spirituale, a reușit o creație atât de înaltă și de nobilă. (...) Nu vom ști niciodată **unde a avut loc actul de geneză** a subiectului, arhaismul versiunii transilvane ne face să credem că *Miorița* s-a născut, într-o formă embrionară, în Transilvania (...). Nu vom ști niciodată **când s-a născut Miorița**, deoarece nimic din cuprinsul său nu ne trimite cu certitudine la o perioadă istorică anume. (...) Nu vom ști niciodată **cum s-a născut Miorița**.”⁶⁴

Până când dovezile indubitabile vor fi validate de specialiști, vom proceda la o fugară trecere în revistă a teoriilor exprimate în acest sens în ultimul secol și jumătate.

⁶¹ Mihai Dăncuș, cuvânt înainte la *Acta Musei Maramuresensis*, Sighetu-Marmației, 2002, p. 13.

⁶² *Miorița străbate lumea*, Biblioteca Miorița, Câmpulung Moldovenesc, 2001, ediție de I. Filipciuc.

⁶³ Nicolae Iliescu, citat de I. Taloș în *Miorița în Transilvania*, Anuarul de folclor, Cluj-Napoca, 1981.

⁶⁴ A. Fochi, *Miorița – texte poetice alese*. Antologie selectivă, Editura Minerva, București, 1980, p. 8-9.

2. IPOTEZE, TEORII, INTERPRETĂRI

Toate generațiile au abordat *Miorița* „cu acea smerenie cu care te apropii de panteonul unui neam, dar și cu dorința de a-l lumina, fie și numai pentru o clipă. *Miorița* a surâs fiecărei generații, lăsând-o să sperie că ar fi cuprins în cuvinte ceea ce în textul ei a fost exprimat și ceea ce a fost numai gândit”¹. Însă fiecare posibilă interpretare a fost înlăturată, deoarece a apărut „o nouă părere, la fel de convingătoare și la fel de caducă în momentul apariției alteia noi”².

Vom proceda în cele ce urmează la parcurgerea unor *ipoteze, teorii și interpretări* ale textelor mioritice, luându-ne drept repere cele patru întrebări fundamentale formulate de A. Fochi, la care o vom adăuga pe a cincea – de ce păstorul din Carpați recurge la o astfel de atitudine în fața morții?³. Răspunsurile la aceste întrebări alcătuiesc ceea ce M. Eliade numea „reconstituirea istoriei și genezei” *Mioriței*.

Întrebarea „**cum?**” a generat câteva direcții de interpretare, iar teoriile s-au substituit spiritului epocii. Întrebarea „**unde?**” a scos în evidență partinismul și „patriotismul local”, dincolo de epoca formulării răspunsului. Întrebarea „**când?**” a evidențiat insuficiența informațiilor, precum și lipsa unei delimitări și cronologizări a straturilor culturale specifice spațiului românesc și chiar indo-european. Întrebarea „**cine?**” s-a dovedit cea mai dificilă și prea puțin abordată. Cât privește întrebarea „**de ce?**”, ea dezvoltă mult controversata teorie a fatalismului, aflându-se în relație directă cu lipsa unui răspuns la întrebarea „cum?”. În plus, din această direcție se dezvoltă necesitatea abordării „adeziunii naționale”, precum și a „specificului național”.

GENEZA

I. REFLECTAREA UNUI MIT / RITUAL ANTIC

A. Mitologia altor culturi și civilizații

Reprezentanții acestei direcții (comparatist-mitologice) și-au formulat tezele pornind de la anumite paralelisme și similitudini frapante între unele secvențe mioritice și elementele definitorii ale unor mituri sau rituri aparținând civilizațiilor antice care, în mod potențial, puteau stabili contacte culturale cu populația autohtonă. Deși plauzibile și atractive, aceste teorii nu s-au bucurat niciodată de o susținere suficient de puternică nici din partea confrăților, dar nici din partea opiniei publice. „Dezavantajul” lor era faptul că puneau sub semnul întrebării **specificul național** al *Mioriței*, ceea ce a generat un val de proteste din partea *naționaliștilor*, dar și a adeptilor altor direcții (cu predilecție etnofolclorice). Meritul lor, însă, avea să fie recunoscut și pus în evidență mult mai târziu, apreciindu-se că au lărgit mult sfera investigațiilor, îmbogățind valențele interpretative. Revenirea în actualitate s-a petrecut spre sfârșitul secolului al XX-lea, atunci când germina o nouă tendință – globalizarea culturii.

¹ Ion Taloș, *Miorița în Transilvania*, în *Anuarul de folclor*, II, Cluj, 1981, p. 97.

² Ion Taloș, op. cit., p. 96.

³ A. Fochi exclude această întrebare, considerând că răspunsul formulat în monografia din 1964 este suficient de convingător, iar acest capitol poate fi declarat definitiv închis. Însă comentariul eliadian (1970) a demonstrat că „zarurile încă nu au fost aruncate”.

1. MITOLOGIA GREACĂ

■ Cântecul lui Linos / Al. Odobescu (1961) / Cântec de jale al juneții învinse

Deschizător de drum al acestei direcții este **Alexandru Odobescu**. El consideră că germenele *Mioriței* nu poate fi identificat decât într-un „cântec de jale al juneții învinse”. Cu alte cuvinte, balada își are originea într-un vechi ciclu elen al „cântecului lui Linos”. „*Mioara* este izvorâtă din aceeași pornire de spirit, ca toate cântecele antice, ce jeleau pe un păstor tânăr (ucis) în floarea juneții”⁴. Teoria n-a avut darul să justifice atitudinea păstorului și a căzut în desuetudine relativ repede. Însă Al. Odobescu va fi considerat un precursor al liniei Mușlea – Brăiloiu – Fochi, cei care vor elabora teza morții tânărului nelumit.

■ Rit eleuzian / R. Sfințescu (1992) / Sacrificarea unui tânăr

Preluând o informație din „*La génie grec dans le religion*”, **Rodica Sfințescu**⁵ (1992) consideră că misterele eleuziene ce aveau loc primăvara în spațiul fabulos al Greciei antice ar putea lămuri destul de bine un alt mister, cel al modului în care a fost conceput textul mioritic primar.

Ritualul eleuzian se numea *Pharmakoi* și avea drept scop rodirea pământului. El se încheia cu sacrificarea unui tânăr pur și liber, care „acceptă moartea pentru binele comunității, după ce e plimbat timp de trei zile printre oameni ca să-și asume păcatele lor”. Aceeași tradiție multiseculară se regăsește, după cum arată Frazer, la toate popoarele din lume, susține autoarea. La pelasgi, băștinașii teritoriului actualei Grecii, e posibil să fi existat un cult cu sacrificii umane în vederea rodirii pământului, „încă înaintea venirii din nord a dorienilor”. În continuare, Rodica Sfințescu dezvoltă teza potrivit căreia „dorienii veniți din nord (...) par să fie veniți din Dacia”.

În ceea ce privește termenul de *mioară*, sub care regăsim unul dintre personaje, R. Sfințescu lansează ipoteza că ar proveni de la numele zeiței destinului, *Moiră*, zeiță care e reprezentată torcând un fuior de lână, care la rândul ei provine de la totemul „oaie”, conform teoriei lui Solomon Reinach.

■ „Sacrificiul fiului regelui” / G. Manea (1993) / Legenda lui Phrixus

Pomind de la premisa că „punctele stabilite între motivele *Mioriței* și mitologia Greciei antice sunt majore”, **Gabriel Manea**⁶ (1993) propune o serie de paralelisme cu legenda lui Phrixus: „Astfel, o legendă elenă ne spune că Phrixus și Heelle, fii din prima căsătorie a lui Athanax, regele Orchomennsului, aveau viața amenințată de mama vitregă Nefelee. Convingând femeile de la țară să vrăjească sămânța pentru semănat, produce înfometarea poporului. În această situație, denaturează răspunsul Oracolului din Delfi, cerând sacrificarea celor doi tineri păstori. Păstori fiind, vor fi avertizați de un berbec cu lână de aur care avea grai omenesc. Copiii îl încalecă, fiind duși peste mări și țări. Fata se înecă, iar băiatul, ajuns în Colchida, va domni ca fiu al Soarelui, sacrificând berbecul lui Zeus. În *Creanga de aur*, J.G. Frazer încadrează acest mit în *Sacrificiul fiului regelui...*”. În plus, Phrixus, „ajuns cu bine pe tărâmul Colchidei, preia puterea regelui, primind ca soție pe fiica acestuia”, astfel „eroii noștri se căsătoresc fiecare c-o mândră crăiasă”.

⁴ Alexandru Odobescu, *Răsunete ale Pindului în Carpați*, în *Revista Română*, 1861, reluat în *Albumul Macedo-Român*, București, 1880, p. 83-98 și în *Opere complete*, București, 1908, vol. II. Vezi și studiul *Miorița-bocet* de Gh. Pavelescu, în *Miorița*, III, nr. 1 (5), Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 53-54.

⁵ Rodica Sfințescu, *Substratul mitologic în Miorița*, în *Simpozion Miorița – 1992*. Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 49-52

⁶ Gabriel Manea, *Miorița și alte mituri*, în *Miorița*, III, nr. 2 (6), Câmpulung Moldovenesc, septembrie 1993, p. 34-35.

2. ALTE MITOLOGII

■ Cult cabiric. Th. D. Speranția (1915) / Fratricid / Rit inițiativ

Poate una dintre cele mai controversate teorii ce a fost formulată vreodată despre *Miorița* aparține unui autor de cărți didactice, **Theodor D. Speranția** (1856-1929), membru corespondent al Academiei (din 1891).

Încă în debutul expunerii, Speranția își exprimă limpede punctul de vedere: „...Noi socotim că *Miorița* e un rest din cultul cabirilor”. Autorul consideră necesar să precizeze că „*Miorița* nu este cântec sau doină, ci un mit sau legendă rituală”⁷. Pentru a fi și mai convingător, plusează: „*Miorița* este un rit care odinioară făcea parte dintr-un oficiu, dintr-o **liturghie a cultului cabirilor**, o legendă care se recita ori cânta la misterele cabirice, cum de pildă, în cultul creștin, se întrebuințează astăzi, la slujba de seară, citirea parimilor și la slujba de dimineață Apostolul”⁸. Mai aflăm faptul că, în cultul cabirilor, „se cinstea fraticidul”, deoarece unul dintre frații cabiri „a fost ucis de ceilalți doi la poalele muntelui Olimp, iar cel omorât este cabirul pe care macedonenii îl adoră cu o patimă nebună”. Deci *Miorița* face parte din cultul cabirilor „și anume din **cultul cabirilor egipteni – germani**”, care invocau numele și spiritul lui Osiris și Isis – „decă cabirul cel omorât nu poate fi decât Osiris”⁹.

Teza a fost lansată în anul 1915, când Europa se vedea nevoită să facă față aspirațiilor expansioniste ale Puterilor Centrale, iar România se străduia să-și păstreze neutralitatea, deși reprezentanții Antantei promis guvernului român acordul țărilor lor privind unirea Transilvaniei cu România, în schimbul participării României la război împotriva Puterilor Centrale. Tot în acel an, Nicolae Iorga lansează *Revista istorică* și publică articole, studii și documente referitoare la vechimea, continuitatea și unitatea poporului român. Mihail Sadoveanu își lansează *Neamul Șoimăreștilor*. Deci un context total nefavorabil unor idei care susțin faptul că cea mai reprezentativă creație populară românească ar fi o simplă legendă de origine egipteană.

George Coșbuc se numără printre cei care ripostează: „*Miorița este românească*, deci tracă, ariană și ca atare n-am luat-o de la nimeni”¹⁰. O replică mult mai dură vine din partea lui **Adrian Fochi**, acesta acuzându-l pe Speranția că prin nota lipsită de patriotism a interpretărilor sale a denigrat poporul și creația sa artistică¹¹.

Însă Speranția nu făcuse altceva decât să urmeze linia comparatistă inaugurată de Al. Odobescu și dezvoltată de „Școala lui Hasdeu”. Mai târziu și **Mircea Eliade** (1970) va taxa această producție critică drept „o interpretare fantezistă”¹².

■ Legenda celor trei fii ai lui Feridum / Mit iranian / O. Buhociu (1979)

Octavian Buhociu (1979) își construiește teoria pornind de la supoziția că ciobanul mioritic ar putea fi un domnitor (real sau virtual), măreț în bogăția și frumusețea lui, netrudnic, întemeietor: „Ciobanul este un tânăr puternic, un cioban de-o frumusețe strălucitoare și cântăreț din fluier; un domn sau un domn virtual (...), textele nu ni-l arată muncind sau c-ar trăi din sudoarea frunții”¹³. Cu această achiziție, Buhociu realizează

⁷ Th. D. Speranția, *Miorița și călușarii – urme de la daci*, București, 1915, p. 4-53, text republicat integral în *Miorița*, I, nr. 2, Câmpulung Moldovenesc, septembrie 1991, p. 16-36.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ George Coșbuc, cf. O. Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Editura Minerva, București, 1979, p. 437.

¹¹ Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 143.

¹² M. Eliade, *De la Zamolxis...*, Editura Humanitas, 1995, p. 239

¹³ Octavian Buhociu, op. cit., p. 432-433.

similitudini cu mitul de origine al sciților, dar și cu mitul iranien al celor trei fii ai lui Feridum. Conflictul dintre fii ar fi real, „încât primii doi se înțeleg șiucid pe cel mic”.

Iordan Datcu (1979) amendează teoria lui O. Buhociu, considerând că au fost depășite limitele „unei plauzibile circulații a motivelor”, astfel încât concluziile sunt total gratuite: „e greu de admis vreo înrudire între (...) cei trei ciobani din *Miorița* și cei trei fii – Salm, Toz și Eric – ai regelui iranien Feridum, numai pentru că ultimul dintre ei a fost ucis de ceilalți doi și astfel împiedicat să preia domnia”¹⁴.

Este evident faptul că O. Buhociu își construiește întreaga teorie pornind de la versiunea-baladă a cântecului mioritic, singura care permite o astfel de apropiere între imaginea ciobanului și cea a unui domnitor.

■ **Ritual pythagoric / H. Vintilă (1990) / Nuntă pythagorică**

Horia Vintilă, un scriitor român stabilit în capitala Franței și extrem de apreciat în Occident, este de părere că geneza *Mioriței* ar trebui identificată mai degrabă într-un ritual pythagoric: „Pe mine m-a tulburat întotdeauna mesajul *Mioriței*. Eu am găsit că *Miorița* – și am spus-o asta într-o conferință la Paris, mai demult – cred că *Miorița* este, de fapt, un **ritual pythagoric**. Nu este ceea ce s-a spus, un fel de panteism, un fel de nuntă – ce rost ar avea această nuntă în *Miorița*? Această **nuntă cu moartea** așa de clar descrisă, de altfel, și pe care o întâlnim la Pythagora, s-a transmis prin Bizanț, probabil, până în principatele române...”¹⁵. Opinia este de fapt o replică la direcția etnografică (Mușlea – Brăiloiu – Fochi), care interpretează *Miorița* pornind de la aceeași secvență: nunta-moarte, specifică versiunii baladă.

B. Mitologia autohtonă

Un alt set de scenarii vizează menținerea în aria „specificității naționale”, dar fără a abandona direcția comparatistă, exploatând virtuțile unei mitologii autohtone, deosebit de prolifică și bine conturate, în opera acestor exegeți. Este interesant faptul că marele istoric al religiilor, **Mircea Eliade**, nu a aderat la această direcție în nici una din intervențiile sale despre *Miorița*, ba mai mult, a încercat de fiecare dată să se delimiteze de aceste concepții, pe care le-a etichetat ca fiind speculative, fără nici o corespondență în izvoarele acceptate de specialiști. Chiar și în aceste condiții, trebuie remarcată incidența semnificativă a acestor încercări de reconstituire a unor practici și mentalități specifice populației trăitoare pe meleagurile noastre în vremurile de demult.

■ **Bocet solar / G. Coșbuc / Uciderea Soarelui / Parabolă cosmogenică**

Socotit adesea un veritabil continuator al ideilor Școlii Ardelene, **George Coșbuc** (1866-1918) s-a evidențiat prin culegeri și prelucrări de folclor, dar și printr-un interes pentru clasicii greci și latini. Scrierile sale evidențiază spiritul popular și specificul național. De pe această poziție G. Coșbuc nu va ezita să-și expună punctul de vedere despre *Miorița*, însă luând ca reper **versiunea-baladă**: „La începutul secolului al XX-lea, G. Coșbuc consideră *Miorița* un **bocet solar**, interpretând balada în spiritul școlii mitologice și descoperind urme ale cosmogoniei universale. El stabilește unele paralelisme: **ciobanul ucis este soarele, iar maica bătrână, pământul**”¹⁶. O parabolă cosmogenică.

¹⁴ Iordan Datcu, S.C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 97.

¹⁵ Horia Vintilă, într-un interviu luat de Gelu Ionescu, la München și publicat în *Apostrof*, I, nr. 2, Cluj-Napoca, 1990, p. 24-25; vezi și Iordan Datcu, articolul *Horia Vintilă: Miorița este, de fapt, un ritual pythagoric*, în *Miorița*, I, nr. 2, Câmpulung Moldovenesc, septembrie 1991, p. 38-39.

¹⁶ Cf. Barbu Theodorescu, Octav Păun, *Folclor literar românesc*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 200.

■ Jertfă ritualică / H. Sanielevici (1931) / Sacrificiul divinității

După o incursiune prin religiile străvechi, H. Sanielevici identifică anumite elemente comune specifice **celebrării cultului fecundității și fertilității**, al bunelor relații dintre divinitate și oameni. În centrul acestui cult se află ritualul unei jertfe, al unui „mesager”. Astfel, H. Sanielevici se referă la **omorul – ritual** al unui Dionysos, Attis, Adonis, Sabazios, Tamuz, Nergal, Siva, Osiris etc. La geți, acest zeu se numea Zamolxis. În concluzie, „fiindcă omul jertfit anual întru chipa zeul și-i purta numele, putem afirma că **eroul Mioriței era un Zamolxis**”¹⁷.

Practica jertfei rituale se regăsea, într-adevăr, în religia tracilor¹⁸, fiind confirmate de măturile lui **Herodot**: „La fiecare patru ani aruncă sorții și întotdeauna pe acela dintre ei pe care cade sorțul îl trimite cu solie la Zamolxis, încredințându-i de fiecare dată toate nevoile lor”¹⁹. Luptătorul era azvârlit în sus și lăsat să cadă în vârfurile a trei sulite. „Războinicii geți nu se temeau de moarte. Probabil, Zamolxis le propovăduise nemurirea sufletului celui ucis în luptă...”²⁰.

Ipoteza lui H. Sanielevici nu a fost însă însoțită de o analiză textuală care s-o argumenteze, astfel încât i s-a reproșat faptul că nici atmosfera, nici cadrul și nici epicul din *Miorița-baladă* nu o justifică pe deplin. Cu toate acestea, H. Sanielevici a izbutit primul să răspundă la întrebarea „de ce?”, descriind o situație care, în mod potențial, ar da un sens atitudinii ciobanului.

■ Sacrificiul divinității / N. Brânda (1991) / Cultul fertilității

După opinia lui N. Brânda (1991), sorgintea *Mioriței* s-ar afla în scenariul mitico-ritual al cultului fertilității, un cult „vegetațional”, în cadrul căruia se practica un rit de sacrificiu al divinității substituie. *Miorița* exprimă fabulatoriu cele două faze ale devenirii (mitului, n.n.): **moartea și renașterea** și „a fost cândva un scenariu ritual ce rememora **sacrificiul recuperat al divinității**, într-un moment important al anului, probabil Anul Nou, un an nou ce coincidea, după vechile calendare, cu echinocliul de primăvară”²¹.

Apoi, N. Brânda recurge la secționarea variantei Alecsandri a *Mioriței* pentru a argumenta toate secvențele cultului: „cadrul ocultației”, „compoziția inițială a grupului”, „timpul ocultației”, „moartea creatoare și compensatoare”, „entitatea feminină”, „postul divinatoriu și compensator” ș.a.m.d.

■ Rit închinat Soarelui. Cult mithraic daco-roman / I. Filipciuc (1993)

Simpatizant al liniei Odobescu-Speranția, **Ion Filipciuc** (1993) optează pentru o abordare structural-mitologică și ne propune o interpretare zodiacală, inedită și singulară (deocamdată) în cadrul acestei direcții. Spre deosebire de predecesorii săi, I. Filipciuc nu se oprește în analiza sa la clasică variantă Alecsandri și integrează *Miorița* într-un sistem global al colindelor și baladelor deopotrivă. Astfel, *Miorița* nu este altceva decât „... un scenariu ascuns și fragmentat din vechiul **ceremonial-ritualic închinat soarelui în cultul mithraic al daco-romanilor**, cult care a fost adus de armatele romane și care e probat prin mulțimea stelelor – icoane în piatră – de pe teritoriul Daciei”²².

¹⁷ H. Sanielevici, *Miorița sau patimile unui Zamolxis*, în *Adevărul literar și artistic*, X (1931), nr. 552.

¹⁸ Vezi *Dicționar al religiilor*, M. Eliade și Ion P. Ciulianu, Editura Humanitas, București, 1993, p. 267 și *De la Zamolxis la Genghis-Han*, capitolul *Zamolxis / Sacrificiul mesagerului*, Editura Humanitas, București, 1995, pag. 57.

¹⁹ Herodot, (IV, 94) – cf. M. Eliade, *De la Zamolxis...*, p. 57.

²⁰ M. Eliade, I.P. Ciulianu, *Dicționar...*, p. 267.

²¹ Nicolae Brânda, *Mituri și antropocentrismul românesc I. Miorița*. Editura Cartea Românească, București, 1991.

²² Ion Filipciuc, *Miorița în sistemul colindelor și baladelor*, în *Miorița*, III, nr. 1(5), Câmpulung Moldovenesc, martie 1993, p. 18-50, teorie formulată și în *XXIV contrapozii despre Miorița*, în *Cronica*, Iași, XVIII, nr. 34(917), 1983, p. 5.

De pe aceste coordonate, I. Filipciuc opinează că „**Paradigma genetică a Mioriței** o formează colindele din intervalul celor 12 zile și nopți dintre Anul Vechi și Anul Nou, când poporul român rostește anume semne – texte literare, măști, obiceiuri, gesturi – spre a purifica atât spațiul exterior omului (casă, ogradă, sat, cosmos), cât și spațiul interior, spiritul și trupul omului, care timp de un an de zile a suferit diverse profanări din partea unor forțe malefice”²³. Ritualul s-a metamorfozat „într-un sistem de semne și texte literare și ceremoniale, în care poate fi așezată și înțeleasă, mai aproape de adevăr, **Miorița**”. Cu alte cuvinte „un text ca *Miorița* este **cea dintâi cântare închinată celor 12 constelații din crângul Soarelui**”. Cântarea era specifică ceremoniei din zodia Berbecului („Berbec sau Mioriță”), alături de alte texte în care „se preconizează **sacrificiul unui bărbat tânăr**, prevenit de semn (...) asupra faptului că e sortit morții prin decapitare”²⁴.

II. REFLECTAREA UNOR CREDINȚE RELIGIOASE

Un alt filon esențial din care exegeții au extras teorii legate de sorgintea *Mioriței* este cel al credințelor religioase, care, din perspectiva temporalității, plasează actul genezei ceva mai aproape. Cel mai important exponent al acestei direcții este, fără îndoială, **Mircea Eliade** – eminentul istoric al religiilor – deși încercări timide de teoretizare au existat și înainte. Până la M. Eliade (1970) aspectul a fost oarecum neglijat, părerea unanimă fiind că *Miorița* are un caracter profund laic – evident în versiunea-colind, dar care se menține și în versiunea-baladă. Ba mai mult, nu au lipsit exegeții care au ținut să evidențieze o tentă anti-ecclesiastică. La fel ca și controversata teorie a lui H. Sanielevici, scenariul ce reflectă un fapt istoric creștin are meritul de a soluționa într-un mod plauzibil dilema atitudinii ciobanului. Iar M. Eliade, care se delimitează, totuși, de acest scenariu, găsește o rațiune suficientă pentru a lămuri „adeziunea semnificativă” de care s-a bucurat *Miorița* în rândul poporului român.

A. Fapt istoric creștin

De pe această poziție ni se propune ipoteza adaptării sau re-inventării unei „legende creștine” a Mântuitorului. Altfel spus, secvența biblică din Noul Testament, în care Iisus Cristos e judecat, condamnat și răstignit pe cruce, pe Muntele Golgotei, e trecută prin filtrul spiritualității și tradiției românești. Similitudinea e întărită de ideea comună de non-volență și neagresiune, acceptarea cu seninătate și fără regret a morții, în speranța unei izbăviri post-mortem.

■ „O legendă creștină” / Fl. Marian (1890-1900)

Folcloristul și etnograful **Simion Florea Marian** (1847-1907) s-a alăturat prestigioasei „școli folcloristice” inițiată de B.P. Hasdeu la sfârșitul secolului al XIX-lea, care promova metoda comparatistă. Aceasta este premisa expunerii teoriei potrivit căreia *Miorița* își trage obârșia dintr-un fapt istoric creștin (moartea și învierea Mântuitorului)²⁵.

Punctul de plecare al teoriei este frapanta asemănare pe care S. F. Marian o identifică între imaginea lui Iisus Cristos din baladele și legendele Maicii Domnului – toate folclorice, care circulau în Moldova și partea de sud a țării – și tânărul cioban din *Miorița*. Aceeași acțiune de căutare zadarnică a Maicii Domnului, dar și a maicii bătrâne din *Miorița*, același portret al celui căutat („Fețișoara lui / Spuma laptelui, / Pușculița lui /

²³ Ibidem

²⁴ Ibidem

²⁵ Simion Fl. Marian este autorul unor masive sinteze etnografice realizate preponderent în ultimul deceniu al sec. al XIX-lea: *Nunta la români* (1870), *Nașterea la români* (1892), *Înmormântarea la români* (1892), *Sărbătorile la români* (3 vol., 1898-1901).

Durdu-i cerului, / Săbiuța lui / Fulgerul cerului”). „Identitatea aceasta dintre imaginea lui Iisus cu cea a ciobanului tânăr moldovean din balada *Miorița* l-a determinat pe Simion Fl. Marian să afirme că *Miorița își trage originea din această legendă creștină*”²⁶. Romulus Vulcănescu este de părere că afirmația este lipsită de teme, deoarece „legende Maicii Domnului, localizate în spațiu, sunt mai recente decât *Miorița* și s-au contaminat de la elemente, figuri de stil și atmosfera colindelor pe tema *Mioriței*, care sunt în substanța lor păstorești, deci străvechi la români”²⁷.

■ Esențializarea creștinismului / L. Blaga (1936)

Versul „*Pe-o gură de rai*” (varianta Alecsandri) l-a determinat pe Lucian Blaga²⁸ (1936) să se opună ideilor din epocă ce susțineau cu multă convingere substratul laic, precreștin, și să sesizeze apropierea ușor perceptibilă cu esența creștinismului. Pentru Blaga, „împăcarea cu moartea” a ciobănașului se realizează pe coordonate vădit ortodoxe. Iar moartea, „prin faptul că e echivalentă cu nunta”, sugerează „unirea sacramentală cu o stihie cosmică”. Referindu-se la întregul fond al baladei, concluzionează: „... *Iată întreaga natură prefăcută în «biserica»*”. L. Blaga este convins că toate aceste elemente sunt ingredientele definitorii ale genezei mioritice, iar fondul eminent creștin nu poate fi contestat.

■ Hristos și sufletul omenesc / D. Stăniloae (1993)

„*Miorița* este Hristos și sufletul omenesc. Cei trei ciobani – cel care are oi mai multe cred că este Hristos, iar ceilalți doi: Pilat și evreii. Și el are ca mireasă sufletul omenesc. Iată cât de adâncă este *Miorița*! Se simte că poporul nostru este un popor creștin” – a afirmat **Părintele Stăniloae** în primăvara anului 1993²⁹. Aceasta este, fără îndoială, una dintre cele mai tranșante poziții care definește dimensiunea religioasă a *Mioriței*, fără pic de ezitare, în mod limpede și curat. Personalitatea puternică și erudiția profesorului Stăniloae conferă autoritatea necesară acestui punct de vedere.

Paralelisme par fără echivoc: asimilarea tânărului cioban cu Hristos, acceptarea martirajului din această perspectivă, atitudini identice în fața „sfârșitului”, tema comună a miresei, a nunții, mântuirea prin moarte, nemurirea prin mântuire, seninătate și împăcarea cu soarta; puterea de a înfrunta destinul cel mai tragic, de a privi moartea în ochi și de a o accepta...

Comentariul lui Mircea Eliade (1970) avea să-i insuflă o revelație asemănătoare și **Părintelui Nicolae** (N. Steinhart)³⁰.

După 1989, deci după schimbarea regimului politic din România și recuperarea unor drepturi fundamentale (dreptul la exprimarea liberă a opiniei și a conștiinței religioase), incidența interpretărilor de acest gen a crescut semnificativ.

B. Creștinism cosmic

Spre diferență de ceilalți reprezentanți ai acestui curent, Mircea Eliade își formulează teoria mai puțin punctual și comparatist; mai degrabă global, de la o înălțime mult mai mare, urmărind fenomenul în esența sa și raportându-l la o scară de valori cu mult mai vastă. Este și firesc, de vreme ce M. Eliade urmărise o viață întreagă istoria complexă a ideilor și credințelor religioase dintr-un spațiu cuprinzător, prin prisma multiplelor

²⁶ Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1981, p. 546.

²⁷ R. Vulcănescu, *ibidem*.

²⁸ Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, 1936.

²⁹ Dumitru Stăniloae, într-un interviu acordat în primăvara anului 1993, consemnat de Mihai Neacșu, publicat în *Vesitiorul Ortodoxiei*, nr. 189, 1997.

³⁰ N. Steinhart, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 348.

civilizații și culturi (nu doar europene), și în mod exhaustiv. Toate aceste achiziții îi vor permite lui M. Eliade să formuleze o teorie originală, avizată și prea puțin contestată.

■ Cântec ritualic religios / M. Eliade (1970)

Fără a aprofunda cercetarea privind istoria și geneza *Mioriței*, **Mircea Eliade** (1970) apreciază, totuși, că „**originile sale se găsesc într-un univers religios**”³¹, făcând trimitere la „prezența nucleului epic inițial (*testamentul*, n.n.) al *Mioriței* printre cântecele rituale”. „În *Miorița* universul întreg este transformat. Suntem introduși într-un **cosmos liturgic** în care se săvârșesc **Mistere** (în sensul religios al acestui termen). Lumea se relevă «sacră», cu toate că **această sacralitate nu pare, la prima vedere, de structură creștină**. După cum au arătat analizele precedente, **concepte specifice creștine nu sunt atestate în Miorița**. Nu există decât episodul bătrânei mame căutându-și fiul, care amintește de alte piese folclorice vorbind despre peregrinările Fecioarei în căutarea lui Iisus. Dar chiar în folclorul religios românesc, creștinismul nu este cel al Bisericii. Una din caracteristicile creștinismului țărănesc al românilor și al Europei orientale este prezența a numeroase elemente religioase «păgâne», arhaice, câteodată abia creștinizate. Este vorba de o nouă creație religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o «**creștinism cosmic**», pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creștinismului insistând, dimpotrivă, asupra dimensiunilor liturgice a existenței omului în lume.”

M. Eliade consideră, în continuare, că în *Miorița* nu este o simplă nuntă, ci „o nuntă de proporții și dimensiuni cosmice”. Și poate nu este întâmplător faptul că „tot ca o nuntă au fost interpretate de misticii și teologii creștini **agonia și moartea lui Cristos**”.

În anul în care apărea, la Paris, ediția princeps a lucrării lui M. Eliade, **Nicolae Steinhardt** intră în posesia acestui studiu cu ajutorul lui Virgil Ierunca și notează, în inegalabilul său *Jurnal al fericirii*: „1970. Nicăieri n-am găsit o mai clară deslușire a motivelor pentru care **intuisem la poporul român un fond creștin irecuzabil** – datorită căruia până și defectele românilor par scăldate de o lumină atenuantă – decât în studiul lui **Mircea Eliade asupra Mioriței** (cap. L’agnelle voyante...)”³².

III. REFLECTAREA UNUI FAPT ETNOGRAFIC

O direcție aparte de cercetare, care s-a manifestat în paralel cu celelalte două, o constituie interpretarea etnografică. Mai puțin speculativă, dar la fel de fascinantă și fabuloasă prin relatarea unor rituri și obiceiuri (stră)vechi, această direcție s-a impus prin strădania de a identifica acel „sâmbure de adevăr palpabil” care, germinând, a dus în cele din urmă la alcătuirea textului.

Teoriile pot fi grupate în funcție de recunoașterea sau nu a caracterului pastoral. Linia Brăiloiu-Fochi denunță acest caracter, concentrându-și cercetările în mediul rural, țărănesc. O categorie mult mai largă de analiști au în vedere cu predilecție elementele și riturile specifice cătunului pastoral. Între acestea din urmă se distinge credința că textul nu e rodul unei ficțiuni, ci al unui incident real care s-ar fi petrecut la un moment dat.

A. Obicei / rit specific mediului rural

Suma teoriilor din această categorie au drept element comun premise care exclud, uneori vehement, orice ingerință cu caracter pastoral la actul inițial al creației, iar geneza

³¹ Mircea Eliade, *Mioara năzdrăvană*, în *De la Zamolxis la Genghis-Han*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 254, p. 259-260, 263.

³² N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 348.

se circumscrie unor obiceiuri larg răspândite la un moment dat în lumea satului – fără a fi specifice exclusiv spațiului românesc, deoarece se regăsesc și în cultura altor popoare. Muntele, stâna, păstorii – sunt doar efectul unui „transfer necesar”, imaginativ. Să mai precizăm doar faptul că aceste interpretări au ca punct de plecare un episod al versiunii-baladă (nunta-moartea), pentru care nu există corespondență în versiunea-colind.

■ **Ritualul nunții postume / I. Mușlea (1925) – Brăiloiu (1946) – Fochi (1964)**

Într-o lucrare apărută la Paris, în 1925, **Ion Mușlea**³³ apropie pentru prima dată interpretarea baladei *Miorița* de **ritualurile funerare ale tinerilor**, găsind similitudini între această „particularitate a folclorului balcanic” și secvența în care păstorul substituie moartea sa unei nunți de dimensiuni cosmice. Precizarea s-a dovedit de bun-augur pentru cercetările viitoare, determinând, totodată, desprinderea unei măști, a unui mister ascuns în spatele figurilor de stil ale textului.

În opinia lui Mircea Eliade³⁴, sociologul **H.H. Stahl** (1938) a subliniat că *Miorița*, departe de a exprima «dragostea de moarte», face parte dintr-un **ceremonial specific tinerilor morți celibatari**.

Sigur că această descoperire a fost primită cu entuziasm de unii cercetători dornici să se îndepărteze de scenariile mitologizante sau filosofice, fapt care a dus la noi construcții interpretative, mergând până la identificarea actului de concepție a textului cu reflectarea acestui rit funerar.

Cel care a lansat cu multă convingere această ipoteză a fost **Constantin Brăiloiu** (1946). Într-un studiu de 3.000 de cuvinte³⁵, etno-muzicologul C. Brăiloiu, marele expert în «de-ale mortului» a sesizat „legătura *Mioriței* cu credințele și ritualurile funerare românești”³⁶. Astfel, acesta ajunge la concluzia că obiceiul nunții funerare a tinerilor nelumiți trebuie să constituie **nucleul tematic original** al *Mioriței*, în jurul căruia s-a construit ulterior epicul baladei. Deci, în opinia lui C. Brăiloiu, geneza e fundamentată pe „o specie dispărută de panegiric popular al mortului”, un elogiu postum, combinat cu motivul tânărului nelumit. Iar versurile din *testament* au constituit altădată elementul verbal al unui descântec.

Motive suficiente pentru **A. Fochi** (1980) să își exprime total și necondiționat admirația față de mentorul său, considerând că C. Brăiloiu are „meritele cele mai mari în exegeza” *Mioriței*. C. Brăiloiu „a arătat că între *Miorița* și «cântecul ritual de înmormântare» există anume relații și afinități, dar nu a comis eroarea (aluzie la ipoteza lui Ovidiu Birlea, n.n.) de a confunda *Miorița* cu bocetul, în nici unul din momentele îndelungate ale textului”³⁷.

La rândul său, **Adrian Fochi** a consumat multă energie și spațiu tipografic pentru a argumenta că la baza *Mioriței* ar sta un obicei de largă circulație europeană, al morții tinerilor nelumiți, al „juneții învinse” prematur, al ritualului de înmormântare – nuntă, care a configurat episodul testamentar, și-n jurul căruia s-a alcătuit apoi întreaga baladă.

A. Fochi își alcătuiește propria demonstrație pomind de la constatarea că *episodul testamentar* este **nucleul cântecului**, „singurul episod stabil în absolut toate variantele *Mioriței*, indiferent de tipologia textului”³⁸. Or, în varianta baladă, acest episod e axat pe nunta mioritică, al cărui substrat arhaic este, cu certitudine, motivul tânărului nelumit:

³³ Ion Mușlea, *Le mort-mariage – une particularité du folklore balkanique*, în *Melanges de l'école Roumaine en France*, Paris, 1925, p. 19, apud M. Eliade, *De la Zamołxis...*, Editura Humanitas, 1995, p. 245; studiu reprodus și în *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. II, 1972, p. 7-28; citat și de A. Fochi, *Miorița*, 1964.

³⁴ Mircea Eliade, *De la Zamołxis...*, Editura Humanitas, 1995, p. 244.

³⁵ Constantin Brăiloiu, *Sur la ballade roumaine*, Geneva, 1946.

³⁶ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 246.

³⁷ A. Fochi, *Miorița*, Editura Minerva, București, 1980, p. 12-13.

³⁸ A. Fochi, *op. cit.*, p. 11.

„Ciobanul din *Miorița* e în pericol de a deveni și el un nelumit. De aceea el ia atâtea precauțiuni referitoare la înmormântarea sa, iar «testamentul» său ocupă un loc atât de amplu în cuprinsul cântecului»³⁹.

Două contraargumente ale acestei teorii ce părea infailibilă (mai ales după 1964) regăsim în intervențiile lui **Ion Taloș** (1983) și **Mircea Eliade** (1970), care admit totuși faptul că între „nunta mioritică” și vechile rituri ale nunții postume practicate (și) de români există paralele de bun-simț. I. Taloș sesizează că ritualul descris nu lămurește decât un episod specific versiunii-baladă, episod care nu se regăsește în ciclul nordic al versiunii-colind și îl întâlnim doar sporadic în ciclul sudic (probabil datorită feed-back-ului cu variantele extra-carpătice): „... cum în variantele *Mioriței* nu se vorbește numai de moarte, ci și de imaginea nuntă a ciobanului, cercetătorii au încercat o îmbinare a acestor doi poli în vederea găsirii sensurilor filosofice ale textului (...). Și unii, și alții, au pierdut însă din vedere că „nunta mioritică” nu e cunoscută variantelor celor mai arhaice ale textului, ci s-a dezvoltat pe o anumită treaptă a evoluției lui”⁴⁰.

Un aspect secundar, dar nu lipsit de importanță, referitor la teoria *ritului nunții postume* îl semnalează **Mircea Eliade**. Și anume faptul că întreaga construcție a teoriei se sprijină pe necesitatea efectuării acestui gen de ceremonii funerare în scopul de a împiedica mortul „să devină nefast” și să se întoarcă printre cei vii, sub formă de strigoi. Astfel, „simbolismul nupțial al *Mioriței* este contopit cu ritul nunții postume și acest rit exprimă voința celor vii de a se apăra de cel mort, pacificându-l”⁴¹. În final, M. Eliade se îndoiește că „aspectele sumbre și terifiante ale riturilor funerare românești corespund realității”, deoarece există o discrepanță frapantă între această lume a tenebrelor și „universul senin și transfigurat al *Mioriței*”.

B. Rit / fapt etnografic pastoral

La rândul lor, cei care au mizat pe un sâmbure genetic din sfera pastoralului s-au grupat în două tabere. O parte au pledat în favoarea unui incident real care ar fi stat la baza concepției textului, în timp ce alții au fost de părere că *Miorița* doar reflectă în mod general un ritual pastoral, fără a da valoare elementului istoric, identificabil.

I. Incident real pastoral

■ Conflict de transhumanță. Rivalitate economică /

V. Alecsandri (1850) / O. Densusianu (1922) / P. Rezuș (1993)

Înainte ca **Vasile Alecsandri** să fi încredințat balada *Miorița* spre publicare (1850), prietenului său, **Al. Hurmuzachi**, se pare că poetul a avut timp să cugete asupra rosturilor acestei creații și să formuleze prima teorie privind geneza textului, după cum stau mărturie comentariile care au însoțit balada, apărute în ziarul „Bucovina”.

Modul (documentat) în care descrie **transhumanța păstorilor** (inspirată din primele versuri ale baladei) dovedește că alcătuirea teoriei alecsandriene se baza pe un incident petrecut la trecerea peste pământuri și iscat dintr-o patimă nechibzuită a doi dintr-un ciobani pentru însușirea turmelor de oi ale celui de-al treilea. Pe parcursul „emi-grațiilor turmelor, ce se coboară, în fiecare an, din vârfurile Carpaților și trec prin Moldo-

³⁹ Ibidem, p. 17.

⁴⁰ Ion Taloș, *Miorița și vechile rituri funerare la români*, în *Anuarul de folclor*, Cluj, 1983, p. 15-16.

⁴¹ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis...*, p. 247.

va de se duc și iernează peste Dunăre”⁴² s-ar fi consumat în mod real o dramă pastorală, aceasta inspirând vreun rapsod genial.

În linii mari, teoria s-a conservat pe tot parcursul ultimei jumătăți a secolului al XIX-lea, și chiar în primele decenii ale secolului al XX-lea. Mihail Sadoveanu⁴³, Nicolae Iorga (1910)⁴⁴ și Ovid Densusianu (1922) s-au numărat printre cei mai fideli susținători ai teoriei. Acesta din urmă este și autorul unei vaste opere în care analizează viața păstorească a românilor, reflectată în poezia noastră populară, și care împinge într-o extremă – se va dovedi nefastă, în opinia altor cercetători – nu atât originea pastorală a *Mioriței*, cât și a poporului român. O. Densusianu socotește că germenul mioritic ar fi rivalitatea economică dintre ciobani, devenită tipică pe drumurile de transumanță: „Ceea ce e esențial în *Miorița* e conflictul dintre ciobani, care ne duce spre ceva caracteristic vieții păstorești”⁴⁵.

Principalul opozant, care în cele din urmă a și reușit să descalifice argumentat această teorie, a fost Dumitru Caracostea⁴⁶. El a sesizat inadvertența dintre tabloul descris în primele versuri ale baladei, ce sugerează, de altfel, ideea de transumanță și doleanța ciobanului de a fi îngropat la stână.

Fără a relua întreaga polemică dintre O. Densusianu și D. Caracostea, precizăm doar că, ulterior acestui moment, teza transumanței nu a mai găsit susținere în rândul cercetătorilor preocupați să descifreze geneza *Mioriței*. Deși sporadic s-au mai semnalat câteva zvăcniri de orgolii până spre sfârșitul secolului al XX-lea, în special din partea celor ce susțin originea vrânceană a baladei.

Folcloristul Petru Rezuș (1993) întreprinde o sinteză mioritică pornind de la supoziția că ținutul Vrancei era un spațiu ospitalier pentru românii „cu sărăcia în spate” din Buzău, Râmnicu Sărat, din Țara Românească, apoi pentru ciobanii ardeleni hărțuiți de „persecuțiile habsburgice”⁴⁷. După o vreme, înmulțindu-se bejenarii, „s-au petrecut o seamă de lucruri, dintre care cea mai gravă a fost stricarea armoniei dintre frați de același neam”. Astfel, s-au iscat certuri și dușmănii „care s-au mărit până la ucidere între oameni”. „Nu este exclus ca la temelia baladei să fie un fapt istoric, ca și la alte legende și balade. Acest fapt istoric, adevărat, păstrat în memoria oamenilor, s-a complicat apoi cu alte amănunte mitologice, s-a transformat prin îndelungata repetiție în versuri și, în felul acesta, s-a născut balada *Miorița* sau a ciobanului ucis de frații săi”⁴⁸. Autorul e de părere că intriga nu putea s-o pomească decât ciobanul muntean sau cel ardelean, deoa-rece „motivul principal era bogăția ciobanului moldovean”.

■ Luptă reală între ciobani / A. Densusianu (1895), I. Taloș (1981)

Există, de asemenea, și teorii care se axează pe ipoteza unei lupte reale ce ar fi avut loc între păstori, pornind de la o intrigă oarecare.

⁴² V. Alecsandri, în scrisoarea adresată lui Hurmuzachi și publicată în ziarul *Bucovina*, III, 1850, p. 49 și urm.; cf. I.C. Chițimia, *Vasile Alecsandri și poezia populară românească*, în *Folclor și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968, p. 22.

⁴³ Mihail Sadoveanu s-a exprimat în repetate rânduri în favoarea acestei teorii, pe care, de altfel, a valorificat-o într-un roman antologic – *Baltagul*, publicat în anul 1930.

⁴⁴ Nicolae Iorga, *Balada populară română. Originea și ciclurile ei*, Valenii de Munte, 1910.

⁴⁵ Ovid Densusianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară* (1922); ed. a III-a, Editura pentru Literatură, București, 1966, p. 359-416.

⁴⁶ Reamintim faptul că opera lui D. Caracostea a fost risipită în numeroase publicații, studiile sale apărând pe parcursul anilor 1915-1942 și fiind reunite în 1969 în volumul *Poezia tradițională română*, Editura pentru Literatură, București, vol. I.

⁴⁷ Petru Rezuș, *Sinteză mioritică*, în *Miorița*, III, nr. 2 (6), sept. 1993, Câmpulung Moldovenesc, p. 23-25;

⁴⁸ Ibidem.

Aron Densușianu⁴⁹ (1895) ia ca punct de plecare versiunea-baladă, cu tot cortegiul aferent și imaginează un scenariu potrivit căruia episodul germinativ e **un conflict degenerat într-o luptă, în care cel mic îi învinge pe agresori**. Acest episod s-ar fi interpus între avertismentul mioarei năzdrăvane și episodul testamentar, însă ulterior s-a pierdut, cum dealtfel s-au „rătăcit” și alte secvențe care împreună alcătuiau o grandioasă **epopee pastorală**.

Opt decenii mai târziu, **Ion Taloș**⁵⁰ (1981) e convins de faptul că variantele-colind ale *Mioriței*, a căror circulație se reduce la spațiul intracarpatic, indică, de asemenea, existența unei **lupte reale a păcurarilor**, luptă în care celui mai tânăr dintre ei, fiind învins, i se arată îngăduință din partea confrăților să-și aleagă moartea, el preferând, fără să ezite, **decapitarea**, ca o dovadă a nevinovăției. Ideea e generată de analiza versului „fără capul jos luat”. După acest episod ar urma *testamentul*. Descrierea luptei s-a estompat în timp, și-n cele din urmă au fost eliminate din text și unele reminiscențe.

■ **Vinovăția ciobanului / R. Vulcănescu (1970), M. Coman (1984) / Judecata**

O teorie mai aparte și oarecum surprinzătoare despre faptul întemeietor al textului mioritic s-a conturat spre finalul secolului al XX-lea. Premisa ei e dată de ipotetica **vinovăție a păstorului** ajuns în situația de a fi judecat, condamnat și omorât cu adevărat.

Inițiatorul direcției etnologiei juridice, **Romulus Vulcănescu**⁵¹ (1970), este de părere că la bază ar sta o „**judecată pastorală**” impusă de o „**culpă reală sau fictivă**” a unui păcurar față de „comunitatea profesională”. Deci uciderea ciobanului nu s-ar datora unui sacrificiu ritualic, martiraj sau complot, ci e rezultatul unui **act juridic** statormicit de „legea pământului”, „care nu poate și nu trebuie încălcată de nimeni pe această lume, pentru că în această lege stă tăria neamului lui”.

O poziție asemănătoare regăsim și la **Mihai Coman** (1984), în opinia căruia contextul mitologic și simbolic este „mai degrabă orientat către o relație rituală (ori juridică) în care nu e vorba de înfruntarea dintre forțe egale, ci de **executarea unei sentințe**”. Deci, avem imaginea unei **pedepse rituale**; însă aceasta „în *Miorița* s-a pierdut sau a figurat în variantele colind ca notă de subtext”⁵².

■ **Moartea unui cioban. Bocet. Colindă de doliu / O. Bîrlea (1969)**

Ipoteza lansată de **Ovidiu Bîrlea** vizează un scenariu potrivit căruia *Miorița* s-ar fi născut dintr-un **bocet după un cioban tânăr**, mort în împrejurări necunoscute, bocet din care s-ar fi alcătuit mai târziu o **colindă de doliu**. „Se poate ca, inițial, *Miorița* să fi fost un astfel de cântec funebru, mai cu seamă în zona sud-vestică a țării”⁵³. O. Bîrlea a susținut teza evoluției *Mioriței* din bocet, prin filiera versiunii transilvănene, datorită destinului tragic al păstorului ce e predestinat morții și datorită unor formule de exprimare specifice bocetelor: „bănuim că și *Miorița* a fost o **colindă de doliu după cioban mort**, cu toate că nu a fost întâlnită cu această funcție în cercetările sistematice”⁵⁴.

⁴⁹ Aron Densușianu, *Epopeea noastră pastorală*, în *Revista critică literară*, vol. III, 1895, p. 315-331, apud A. Fochi, *Miorița*, 1964.

⁵⁰ Ion Taloș, *Miorița – posibilă interpretare*, în *Steaua*, nr. 12, Cluj-Napoca, 1981.

⁵¹ Romulus Vulcănescu, *Etnologia juridică*, București, 1970.

⁵² Mihai Coman, *Noi ipoteze despre Miorița*, în *Vatra*, nr. 163, 20 oct. 1984.

⁵³ O. Bîrlea, *Miorița colind*, în *Revista de Etnologie și Folclor*, 1967, nr. 5, p. 345, cf. Gh. Pavelescu, art. *Miorița – colind*, în revista *Miorița*, III, nr. 1(5), 1993, p. 54.

⁵⁴ O. Bîrlea, *Colindatul în Transilvania*, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj, 1964, p. 279.

2. Situații / rituri / mituri pastorale

■ Rit pastoral inițiativ / Al. Amzulescu (1979), V. Latiș (1993), D. Suiogan (2001)

Deși Mircea Eliade și-a exprimat opinia despre *Miorița* în alți termeni decât cei propuși în această secțiune, intuim o contribuție indirectă a istoricului român, grație competențelor sale intervenții despre acest subiect în diverse scrieri⁵⁵.

Al. Amzulescu (1979), la fel ca toți susținătorii acestei teorii, își formulează concluziile după o temeinică analiză a **versiunii-colind**, de altfel singura care suportă scenarii de acest gen. După Al. Amzulescu, *Miorița* ar fi „poezia unui **scenariu inițiativ** – dispărut din practica vieții pastorale – poezia oglindind **ritualul de primire în ceată a ucenicului păstor**”⁵⁶.

Cadrul epic inițial din variantele transilvănene susțin această ipoteză, prin tabloul în care e zugrăvită activitatea specific pastorală, rutina și corvoada unei munci cotidieni-istovitoare și care e efectuată invariabil *de cel mic și străin*. În fond, o inițiere profesională care se impune de la sine și pe care nici o comunitate pastorală nu o poate neglija.

La o concluzie asemănătoare, însă centrată pe dezlegarea misterului morții mioritice, ajunge și Vasile Latiș (1993), în urma unei cercetări nemijlocite a vieții pastorale, în Munții Maramureșului⁵⁷. Autorul afirmă că realitatea faptică ne împiedică să acceptăm o eliminare fizică a unui păcurar, să excludem ideea unei ierarhii, a unui sobor pastoral, a unei execuții, a unui complot, deoarece „dispariția /moartea unui păcurar înseamnă scăderea potențialului uman și deci înlocuirea grabnică a dispărutului”. În plus, gestul ar „bulversa întreg codul culturii populare”. Din aceste motive, V. Latiș devine partizan al interpretării prin prisma unei **morți inițiatice rituale**: „Când cercetarea vorbește despre o «moarte ritualică» sau pune în joc *ipoteza inițierii*, ea gândește bine; nu e vorba de un omucid oarecare”⁵⁸. În concluzie, „**Moartea ciobanului mioritic este ipotetică, pentru că este inițiativă și rituală (...)**. Performarea ei poetico-rituală a creat nevoia de a suprapune o moarte reală, un eveniment anume...”⁵⁹.

Mai aproape de premisele propuse de Al. Amzulescu este Delia Suiogan (2001), care se oprește la o analiză sistematică și aprofundată a variantelor-colind. Tema „străinului”, prezentă în mod constant în aceste variante, generează motivația omorului, din pricina tentativei acestuia de a pătrunde forțat în spațiul „ale cărui legi nu le cunoaște”. „**Moartea în acest caz este obligatorie**”, dar aceasta are un **caracter ritualic, inițiativ și virtual**, nicidecum real. Astfel, „străinul” e ajutat să se integreze cetei de păcurari⁶⁰. Un scenariu inițiativ despre care se presupune că a inspirat concepția acestui text, însă ritualul s-a atrofiat de-a lungul timpului, fiind specific mai degrabă unor societăți primitive.

■ Legenda mioarei năzdrăvane / D. Caracostea (1915)

Întorcându-ne privirea iarăși spre baladă, remarcăm aserțiunea lui Dumitru Caracostea (1915) față de unele credințe din sfera pastorală care atribuie, cu titlu de legendă, calități și aptitudini excepționale, în urma unor circumstanțe speciale, anumitor mioare. Registrul acestor credințe este suficient de evaziv pentru a-i îngădui lui D. Caracostea să inaugureze un scenariu inițial pornit din acest punct. „Avem impresia că

⁵⁵ Vezi Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, capitolul *Existența umană și viața sanctificată* – „Rituri de trecere, „Fenomenologia inițierii”, „Conferințe ale bărbaților și societăți secrete ale femeilor”, „Moartea și inițierea”, „A doua naștere și zămislirea spirituală” – Germania, 1957; Editura Humanitas, București, 1995, p. 159 – 175;

⁵⁶ Al. Amzulescu, art. *Noi observații despre Miorița -- colind*, în *Revista de Etnologie și Folclor*, 24, 1979, nr. 1, p. 53-55.

⁵⁷ Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993.

⁵⁸ V. Latiș, op. cit., p. 187, nota 74.

⁵⁹ Ibidem, p. 118.

⁶⁰ Delia Suiogan, *Miorița – colind*, în *Memoria Etnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001, p. 67-73.

între vorbirea dintre cioban și mioriță este sâmburele baladei, că ea nici n-ar fi putut exista fără oaia năzdrăvană”⁶¹ – conchide autorul.

■ Creație spontană pastorală / M. Eminescu (1879)

Nu putem reteza acest periplu exegetic-fără a adăuga multiplele ipoteze și teorii, una care le răstoarnă pe toate cu o nonșalanță și un iz romantic desăvârșit. Invocăm în acest sens un fragment dintr-un articol publicat în ziarul „Timpul” (în 1879), despre care se presupune că aparține poetului **Mihai Eminescu**. Autorul articolului neglijează voit orice mit, legendă sau rit (ori poate le cuprinde pe toate) și ne propune să ne imaginăm un Păstor din Carpați săvârșind deodată o rostire insuflată de un geniu ascuns: „...Închipuiți-vă, de pildă, un păstor rătăcit pe Carpați, petrecând lungile nopți înstelate în mijlocul turmei sale, neavând altă petrecere decât din timp în timp lătratul câinilor săi sau strigătul plângător al oilor sale. Acest om, care nu știe nici limbă, nici gramatică, nici versificație, insuflat numai de privilegiul naturii și de geniu ascuns, care a prins sufletele brazilor cei vechi, apucă deodată flautul și lasă cugetarea să se rostească în șoapte blânzi și armonioase, și iată **Miorița**...”⁶².

■ Etnomit. Mitul mării treceri / C. Ciopraga (1992), G. Călinescu (1941)

O simbioză între direcțiile mitologică și etnografică ne propune **Constantin Ciopraga** (1992) într-o intervenție lapidară la un simpozion pe tema *Mioriței*. „Dacă *Meșterul Manole* este un mit de construcție și un mit al jertfei, *Miorița* este un mit complex – un etnomit și unul al întoarcerii în țărână, un mit al mării călătorii și un mit pastoral – al cărui motiv cumulează reacții existențiale multiple”⁶³.

Dar definiția lui C. Ciopraga nu mai indică, de astă dată, cauze germinative, ci o situație a devenirii cântecului mioritic, în intenția de a cumula și sintetiza întreg tabloul interpretărilor de până acum. Demersul său vine în prelungirea celui **călinescian**, din urmă cu o jumătate de veac, care a consfințit încadrarea *Mioriței* drept un mit al „**existenței pastorale a poporului român**”⁶⁴.

*

Avem, așadar, peste 20 de scenarii formulate în circa 30 de intervenții reprezentative. În mod cert, numărul teoriilor este cu mult mai mare, valorificarea presupunând o abordare exhaustivă. Însă orice regroupare și esențializare nu poate face abstracție de cele trei filoane principale din care se presupune că s-a zămislit *Miorița*: **mitic, religios și etnografic**. Această concluzie e o achiziție necesară în continuarea investigațiilor.

Reprezentanții fiecărei generații de exegeți au dat măsura unor năzuințe sau doar interese, fiind robii unor idei pe care le-au urmărit cu perseverență, înțelegând că nu pot cuprinde pe de-a-ntregul rosturile tainice ale acestei creații. Nici chiar abordările monografice, puține la număr, n-au dat răspunsuri vrednice și definitive.

Din această pricină, găsim realistă aprecierea că „o cercetare nu o exclude pe alta, ceea ce mi se pare firesc într-un domeniu atât de complex ca cel al științelor etnologice, unde materiile se aseamănă, se interferează, uneori chiar se opun în aparență (...) pentru a se corela cu planurile de adâncime. De aceea am convingerea că **orice direcție de cercetare care s-a manifestat în problematica Mioriței** (folclorică, etnografică, mitologică, literară, filosofică) a scos la iveală aspecte noi și interesante, care intră într-o zestre comună”⁶⁵.

⁶¹ Dumitru Caracostea, *Poezia tradițională română*, volumul I, București, 1969, p. 60.

⁶² Mihai Eminescu, *Articole și traduceri*, volumul I, ediție de Aurelia Rusu, Editura Minerva, București, 1974, p. 540-543, articolul a fost publicat în *Timpul*, IV, 1879, nr. 161 (22 iulie), p. 2-3.

⁶³ Constantin Ciopraga, *Mioritul sau despre exorcizarea tragicului*, în *Simpozion Miorița – 1992*, Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 12.

⁶⁴ G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini și până în prezent*. Editura Minerva, București, 1989, p. 58.

⁶⁵ Petru Ursache, *Miorița și transhumanța mondială*, în *Convorbiri literare*, nr. 1(85), ian. 2003, p. 113.

LOCALIZAREA OBÂRȘIEI

Dacă ne referim la oricare altă creație folclorică românească, prea puțin suntem preocupați să aflăm regiunea sau ținutul unde s-a zămislit. Îi apreciem valoarea artistică, îi deslușim mesajul și o încadrăm într-o tipologie oarecare. Afirmăm despre ea că este specifică folclorului autohton ori faptul că circulația ei a fost dovedită într-un spațiu mai larg, balcanic sau continental. În privința *Mioriței*, lucrurile stau altfel. La prima vedere am fi înclinați să susținem că identificarea ei în toate regiunile românești o îndreptățește să aspire la statutul de „creație a poporului român” și cu asta am spus totul.

Numai că miza localizării obârșiei s-a dovedit mult mai mare. Abordările pe această temă au fost marcate, în mod aproape exclusiv, de o doză substanțială de subiectivism, partinism și *patriotism local*. Argumentele cele mai solide au pătât în ochii exegeților, dacă acestea vizau o obârșie diferită decât cea a propriului ținut natal.

Evident că teoriile ce făceau aluzie la o posibilă geneză într-un spațiu extra-românesc au fost expulzate în virtutea caracterului de *specific național* cu care e îndrituită *Miorița*. O dată lămurită această chestiune, interesul s-a concentrat asupra identificării regiunii de pe teritoriul țării care acumula cele mai mari șanse să fie proclamate spațiul genezei *Mioriței*. Cea mai longevivă teorie a impus **obârșia vrânceană**, motiv pentru care a colectat cel mai mare număr de intervenții. Paralel, dar mult mai sporadic, s-a vorbit despre o **origine transilvăneană**. Cum muntenii nu puteau rămâne mai prejos, s-a conturat în timp un al treilea potențial centru de iradiere, la Muscel. În cele din urmă, toate aceste dispute s-au focalizat pe **opoziția dintre colind și baladă**, pe întâietatea uneia în defavoarea celeilalte. Iar o tăiere a nodului gordian ar fi dat și de sentința finală, deoarece e notoriu faptul că versiunii-colind îi corespunde o circulație exclusiv transilvăneană, iar versiunii-baladă o circulație în spațiul extracarpatic, moldo-muntean.

I. SPAȚII EXTRA-ROMÂNEȘTI

Ar fi dificil sau aproape tendențios să construiești o teorie potrivit căreia *Miorița* este un produs al unei alte culturi decât cea autohtonă, în perspectiva fenomenului ce l-a declanșat, îndeosebi după 1852, dar și ca urmare a adeziunii de care s-a bucurat în rândul românilor, mărturie stând numărul impresionant de variante.

Direcția comparativ-mitologică nu poate fi acuzată de o astfel de tendință, deoarece aceste studii nu fac decât să evidențieze unele paralelisme tematice și nu să pledeze pentru o obârșie străină. Cântecul lui Linos, Legenda lui Phirixus, Misterele eleuziene, Cultul cabiric, Nunta pythagorică ș.a. – nu vin decât să întărească ideea că ***Miorița este un fenomen unic în folclorul european, dar mesajul ei este universal***, grație similitudinilor acelor legende cu unele aspecte specifice cântecului mioritic.

• Este adevărat, **Alexandru Odobescu** (1861) a afirmat că *Miorița* s-a născut în **spațiul macedo-român, în comunitatea aromânilor**¹, dar distinsul istoric (născut la București) își trădează numai pasiunea și admirația față de valorile antichității, încercând prin această *strategie* să justifice o oarecare prelungire a mitologiei greco-latine, prin cu-luarul balcanic, macedo-român, până în teritoriile românești. De altfel, această concepție e vădită în alte studii, realizate înainte de 1861, cel mai reprezentativ în acest sens fiind

¹ Al. Odobescu, *Răsunete ale Pindului în Carpați*, în *Opere complete*, București, 1908, vol. II, p. 10.

Bazele unei literaturi naționale, în care Al. Odobescu propune drept modele fundamentale pentru literaturile moderne clasicismul indus de culturile greacă și latină.

♦ Pentru **Th. D. Speranția** (1915), un profesor de liceu care s-a remarcat doar ca autor de cărți didactice (născut la Deleni, jud. Neamț), nu s-au mai găsit justificări pertinente. Afirmția sa, cu totul insolită, a rămas antologică: „Cultul cabirilor fiind de **origine egipteană**, *Miorița* este legenda localizată a lui Osiris”². Ideea se repetă de mai multe ori pe parcursul studiului său, dar undeva, pe final, se strecoară o altă aserțiune: *Miorița* face parte din „**cultul cabirilor egipteni-germani**”. Contextul istoric (politic și militar) al anului 1915 poate că ar lămuri *interesul filo-german* (mai degrabă decât cel egiptean) al lui Speranția (pe numele adevărat Nădejde).

Însă probabil că adevăratul interes al corespondentului Academiei Române era să tranșeze în acest mod controversata problemă a atitudinii ciobanului mioritic și să elimine definitiv suspiciunile legate de fatalismul poporului român, chiar dacă prețul era specificitatea națională. Istoria exegetică abundă de gesturi asemănătoare, mergând până la contrafacerea unei variante (vezi cazul G. Cătană).

O altă ipoteză ar fi cea a studiului-parodie, al satirei, drept replică la interesul debordant manifestat în epocă față de o singură creație folclorică în detrimentul celorlalte. Ca folclorist, Th. D. Speranția s-a specializat în culegerea de anecdote populare pe care le-a valorificat („afumate”, „împănate și piperate”)³ cu mult umor. De asemenea, s-a aflat pentru o vreme la conducerea unor publicații satirice (*Suceala*, 1884 și *Tămăia*, în 1904)⁴.

♦ În termeni ușor nuanțați se exprimă și **O. Buhociu** (1979) (născut în localitatea Crăiești, județul Galați), care propune o **apartenență a baladei Miorița la spațiul culturii iraniene** prin invocarea mitului celor trei fii ai lui Feridum. Însă, cu siguranță, este vorba de o simplă ipoteză de lucru, o paralelă specifică metodei comparatist-mitologice (și nu o afirmație tranșantă gen Speranția): „Se remarcă încă o dată tot **Iranul antic și medieval**, prin cultura lui, **ca fiind cel mai aproape de cultura noastră păstorească**”⁵.

II. SPAȚIUL ROMÂNESC

Nu mai încapе îndoială că *Miorița* face parte din colecția de trofee cu care ne simțim mândri în raport cu produsul altor culturi. Dar întorcându-ne spre noi înșine, *Miorița* rămâne o obsesie, un paradox, dar mai cu seamă un testament pe care-l revendicăm și pe care de un secol și jumătate încercăm să-l deciptăm, într-un efort fără precedent în istoria criticii literare românești.

Descoperirea, mai întâi sub formă de baladă, în zona de sud a Moldovei, a alimentat, în mod firesc, teoriile ce susțineau implicit și obârșia vrânceană a poemei. Însă apariția succesivă a unor culegeri de folclor ce semnalau prezența variantelor și în alte regiuni, chiar îndepărtate ale țării, a minimalizat în timp aceste teorii, formându-se altele noi, discuțiile degenerând în polemici pătimașe.

A. VRANCEA – Sudul Moldovei

♦ La început, **Vasile Alecsandri** (născut la Bacău) avea toate motivele să creadă și să susțină că balada *Miorița* provine din Munții Vrancei, de vreme ce amicul său, **Alecu Russo**, susținuse că o descoperise la Soveja (în 1846). Necunoscându-se amănunte despre circulația baladei sau despre soarta variantelor din Muntenia, Dobrogea, Oltenia, Banat

² Th. D. Speranția, *Miorița și călușarii, urme de la daci*, București, 1915;

³ Idem, *Anecdote populare* (1889), *Anecdote afumate* (1898), *Anecdote împănate și piperate* (1903).

⁴ Vezi *Dictionar de literatură română. Scriitori, reviste, curente*, Editura Univers, București 1979, p. 371,

⁵ O. Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Editura Minerva, București, 1979, p. 433;

sau Transilvania, Alecsandri nu putea să-i ofere decât o locație vrânceană. Acest lucru e dovedit de scrisoarea ce a însoțit balada trimisă spre publicare redacției ziarului *Bucovina* din Cernăuți (1850) și e întărit de afirmațiile lui Jules Michelet (1854). „Influențat de Alecsandri, Michelet crede că balada s-ar fi născut în Vrancea, «à la frontière transylvaine et moldo-valaque»...”⁶ – o preparare inteligentă a Occidentului pentru materializarea ideilor unioniste. Din perspective politice și interes național, regiunea Vrancei corespundea, în acele vremuri, unor idealuri reprimite pașoptiștilor.

Însă mai târziu, în 1866, după Unire și după moartea lui Alecu Russo (1859), în culegerea „**Poezii populare ale românilor**”, V. Alecsandri se simte ispitit să insereze o notă (la balada *Dolca*) în care afirmă că „Această baladă a *Dolcâi*, precum și aceea a *Mioriței*, le-am cules din gura unui baciui, anume Udrea, de la stâna de pe muntele Ceahlău ... la anul 1842...”⁷. Nu voia astfel decât să apropie obârșia *Mioriței* de regiunea sa natală – un sindrom al paternității de care vor suferi aproape toți exegeții. S-a scris mult despre această poziție conflictuală a lui Alecsandri, dar el nu poate fi considerat cu nimic mai vinovat decât toți cei ce i-au urmat.

• O primă localizare atribuită lui Nicolae Iorga (născut la Botoșani, dar ducându-și veacul în „burgul de vară” de la Vălenii de Munte, sub poalele Carpaților de Curbură), este **Moldova de Sud**⁸. În *Istoria literaturii române* (volumul I, 1925), N. Iorga socotește că *Miorița* a luat naștere în zona vestitului codru al Ghigheciului, și include balada în ciclul Codrenilor⁸.

În schimb, Ion Diaconu (~1984) nu este de acord cu modul în care A. Fochi (1964) a „escamotat” „concepția profesorului Iorga” (atribuindu-i afirmația cum că locul de obârșie este Moldova de Sud) și ține să precizeze că în „realitatea bibliografică, absolut corectă”, „în 1931 Iorga a scris răspicat: «Multe variante ale *Mioriței*, răsărită pe aceste plaiuri...»” și se referea la lucrarea **Ținutul Vrancei**, I, 1930, publicată de I. Diaconu⁹.

E lesne astfel a constata „nestatornicia” proverbială a lui N. Iorga în toate cele întreprinse de el, dar tolerat în această șovăială, deși uneori amendat pentru obstința în „a nu corecta greșelile evidente” și a adopta „ideea cea mai puțin probabilă, pentru a evita pe cea justă”, după cum îl caracteriza G. Călinescu¹⁰. Și totuși, N. Iorga „e un specialist total, un istoric care a sorbit apa tuturor”¹¹. Probabil opinia pe care a considerat-o justă din punctul său de vedere (și nu altele de complezență, precum recenzia la scrierea diaconiană), este cea în care nominalizează Țara Codrenilor (cunoscut fiind atașamentul pentru ținutul care l-a adoptat).

• Istoricul A.D. Xenopol (1847-1920) indică **Moldova drept** loc de obârșie a *Mioriței*¹², iar Gheorghe Maior propune loc de baștină – **zona Oituz**¹³, la nord de Munții Vrancei. Fidel susținător al primei teorii alecsandriene, Ovid Densușianu (1922) pledează pentru originea vrânceană¹⁴, deși el se trage din părțile Făgărașului.

⁶ Barbu Theodorescu, Octav Păun, *Folclor literar românesc*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 200.

⁷ N. Iorga, *Balada populară română*, Vălenii de Munte, 1910.

⁸ Cf. Barbu Theodorescu, O. Păun, *op. cit.* p. 172.

⁹ N. Iorga, *Revista istorică*, XVIII (1931), nr. 1-3, p. 55, apud I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, București, 1989, p. 319 - la subnote.

¹⁰ G. Călinescu, *op. cit.*, p. 612

¹¹ Ibidem.

¹² Barbu Theodorescu, *op. cit.*, p. 200

¹³ Cf. A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 145.

¹⁴ Ovid Densușianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară*, București, 1922; ed. a III-a, 1966, p. 359-416; vezi și A. Fochi, 1964, p. 157.

• Ca și cum toate aceste luări de poziție ar fi fost insuficiente, **Ion Diaconu** (1930) (născut la Spinești, județul Vrancea), decide să-și dedice întreaga viață întocmirii unei monografii a variantelor mioritice din Ținutul Vrancei, pentru a căuta argumente ferme și definitive în favoarea obârșiei vrâncene a *Mioriței*: „Textul de artă și melodia cea mai expresivă a *Mioriței* s-au structurat într-un peisaj de excepțională măreție naturală și într-un mediu etnografic în care sinergia geniului poetic popular primitiv a fost unică (...). Mediul plămuirii originale de artă credem că a fost **lumea păstoritului vrâncan**, iar cadrul geografic erau **plaiurile munților Vrancei**, al căror pitoresc depășesc – după prozatorul ardelean Ioan Slavici – frumusețile munților din Transilvania și Muntenia”¹⁵.

I. Diaconu nu se mulțumește cu acest enunț și-și construiește o adevărată teorie pornind de la două argumente. Primul vizează **autenticitatea melodiei** variantelor din Vrancea în raport cu cele ce însoțesc textul în alte regiuni ale țării: „...când este vorba de melodia autentică a *Mioriței* (...) se reproduce «un exemplar vrâncan» ales din arhiva fonogramică a Institutului de Etnologie și Folclor din București”¹⁶. Cel de-al doilea caută să demonstreze faptul că Vrancea este singura zonă compactă a circulației baladei: „*Miorița* circula până în 1970 în toate satele vrâncene. Contrar părerii lui A. Fochi – anume că «singura regiune absolut compactă cunoscută până astăzi este regiunea Crișul Alb» - colecția de față arată că Vrancea rămâne «regiunea compactă» de circulație a baladei...”¹⁷ Și pentru a demonstra acest „adevăr științific”, folcloristul realizează o prelungită anchetă în toate localitățile vrâncene.

• Au urmat apoi numeroase aprecieri de aceeași factură. **Mihail Sadoveanu** (1944) – născut la Pașcani – a fost consecvent în elogiarea Vrancei: „Această *Mioriță* așa de suavă, așa de artistică, unică între cântecele popoarelor, prin ce misiune oare s-a născut pe aceste plaiuri (vrâncene)?”¹⁸ **Simion Mehedinți** (1946) avea însă motive suplimentare să liciteze pentru această zonă, deoarece s-a născut chiar la Soveja: „În Vrancea, unde s-a născut balada *Miorița*, un munte se cheamă și azi Răiuț, adică «raiul mic»”¹⁹.

• **A. Fochi** (1964) – născut la Cernăuți – n-a agreat niciodată această teză și nici n-a fost impresionat de argumentele lui I. Diaconu: *Miorița* e „cu atât mai puțin vrâncană, cum ar dori-o patriotismul local al unui folclorist din acea parte a țării”²⁰. Copleșit însă de perseverența „moldovenilor”, în anul 1964 A. Fochi realizează un compromis. Fiind un susținător fervent al obârșiei transilvănene a *Mioriței*, el afirmă că ulterior concepției versiunii-colind a existat un al doilea moment decisiv în evoluția textului, de data aceasta în Vrancea: „...celui de-al doilea moment din geneza *Mioriței*, respectiv **momentul nașterii versiunii baladă**” îi putem stabili „fără șovăire ca **zonă genetică – Vrancea**”²¹.

• **Gheorghe Vrabie** (1966) – născut la Voinești, județul Vaslui – se situează, de asemenea, în tabăra „vrâncenilor”, atunci când vorbește despre „...**arhetipul vrâncan**, în **chiar locul de baștină**...”²², iar **Geo Bogza** (1971) – născut la Ploiești – afirmă, într-un

¹⁵ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, Editura Minerva, București, 1989, p. 290, nota 142.

¹⁶ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, III, p. 365, la subnote.

¹⁷ Ibidem, p. 386.

¹⁸ M. Sadoveanu, *Anii de ucenicie*, 1944, p. 302-303, apud I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, Editura Minerva, 1989, p. 319, la subnote.

¹⁹ S. Mehedinți, *Premie și concluzii la Terra*, 1946, p. 237, notă; apud I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, 1989, p. 319, subnote.

²⁰ A. Fochi, *Miorița*, Editura Minerva, 1980, p. 8-9.

²¹ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, 1964, p. 536-540.

²² Gh. Vrabie, *Balada populară română*, Editura Academiei, București, 1966, p. 71, 223, 231, 272, 282.

articol publicat în *Contemporanul* că Vrancea „nu e numai locul de origine al Mioriței, ci și epicentrul celor mai multe cutremure ce ne zguduie țara...”²³

• În fine, Constantin Macarie (1993), voluntarul și inimosul profesor de la Școala *Simion Mehedinți* din Soveja, organizatorul unor simpozioane sub genericul „*Miorița*”, în anii 90 ai veacului al XX-lea, rămâne statornic în credința sa, precum o vor face mereu de aici încolo toți vrâncenii: „S-a spus că *Miorița* ar putea avea la bază un fapt autentic petrecut în lumea oierilor, că ea ar putea avea ca spațiu de creație însăși zona în care a fost descoperită – Soveja, Vrancea (...). Poate anumite realități locale, fapte văzute și pătrunse cu ochii minții și ai sufletului ar putea pleda în favoarea ideii, redescoperind spațiul mioritic al trăirilor din acest nod vital – Vrancea”²⁴.

Ceva mai mult decât „patriotismul local” a iscat și a sedimentat aceste convingeri. În primul rând, șansa descoperirii baladei în acest ținut. În al doilea rând trebuie să admitem că realitatea și contextul istoric nu pot fi eludate, deoarece Vrancea e învrednicită de o particularitate anume: a fost spațiul de confluență al românilor din cele trei provincii, înainte de Unirea de la 1859, viețuind într-un fel de *neutralitate elvețiană*, primitoare și prosperă în același timp. A fost o zonă iminentă de transhumanță, vadul de trecere „al turmelor bețcanilor din Ardeal, al celor dinspre Moldova de sud, dimpreună cu cele vrâncene, spre câmpie, la iernat”²⁵. Ori să nu uităm că balada relatează (în varianta Alecsandri și apoi în toate cele aflate sub imperiul acesteia) despre trei ciobănei veniți din cele trei ținuturi românești: Muntenia, Ardeal și Moldova. Similitudinile sunt prea evidente pentru a lăsa loc de echivoc și îndoieli. Din aceste motive (și încă altele), teoria originii vrâncene își va găsi mereu suporteri.

B. MUSCEL – Nordul Munteniei

Era suficient ca folcloriștii să aprofundeze cultura populară a unei regiuni oarecare pentru a procrea o nouă teorie și a le infirma pe toate celelalte. Era de ajuns să se descopere un cântec, un bocet, o legendă cu circulație relativ locală și în care să se regăsească anumite reflexe mioritice pentru a emite noi ipoteze privind obârșia celebrului „cântec din bătrâni”. **Teoria musceliană** s-a născut din alte considerente. Ținutul, situat la sud de Masivul Făgărașului, la poalele Iezerului și ale Bucegilor, făcea legătura cu Țara Bârsei prin pasul Bran și se prelungea spre Curtea de Argeș sau chiar peste Dâmbovița, spre Târgoviște. Poziționat pe acest culoar de trafic al unor reale transhumanțe, Muscelul era îndreptățit să răvnească gloria Vrancei.

• Unul dintre cei ce susțin această teză musceliană este și **Al. Amzulescu** (1975) – născut în Valea Stanciului, județul Dolj. Al. Amzulescu devine doctor în filologie al Universității din București (1968) cu teza *Balada populară din Muscel*. „... varianta Alecsandri trebuie să fie considerată, nu numai ca **provenind în exclusivitate din tradiția orală munteană**, dar și că ea reprezintă, de fapt, o **foarte curată oglindire a tradiției muntene**, transplantată de dragosloveni și rucăreni în Soveja și consemnată în 1946 de A. Russo, într-o vreme când folclorul sovejan putea fi păstrător al zestrei moștenite din zona de proveniență”²⁶ – avea să afirme în anul 1975 Al. Amzulescu.

²³ Geo Bogza, art. în *Contemporanul*, nr. 51 (17 dec. 1971)

²⁴ Constantin Macarie, *Să ascultăm Miorița la Soveja*, în *Miorița*, III, nr. 1(5), 1993, p. 56

²⁵ Ibidem.

²⁶ Al. I. Amzulescu, *Observații istorico-filologice despre Miorița lui Alecsandri*, în *Revista de etnografie și folclor*, nr. 2 (1975), p. 127-158, citat și de G. Rădulescu – Dulgheru și Gh. Vrabie în V. Alecsandri, *Opere*, vol. III, 1978, p. 325 și preluat de I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, Editura Minerva, București, 1989, p. 346, nota 182.

Înger păzitor al Vrancei, I. Diaconu se simte ofensat de afirmația lui Al. Amzulescu, considerând-o un atac agresiv „împotriva Vrancei etnografice”, „fiindcă în 1975 Amzulescu a răpit ținutului Vrancei și paternitatea parțială, declarată mai concesiv, în 1964, de A. Fochi”²⁷. Referindu-se la invocatele emigrări ale celor două grupuri de musceleni, în 1620 și 1718, I. Diaconu ripostează: „Vrâncenii au fost în momentul exodului muscelan o populație mândră, liberă, omogenă... (...). Nu au împrumutat de la alohtonii sârmani și bejănăriți nici o *Mioriță* muscelană; ci le-au comunicat ei, aceluia, *Miorița* lor străbună”²⁸.

• Un alt adept al teoriei muscelene a fost ploieșteanul **Nichita Stănescu** (1982) care inspiră adânc aerul tare al legendarului Câmpulung, evocându-i pe „descălecătorii” din Rucăr în transhumanță spre Întorsătura Buzăului și până în Munții Vrancei: „Oricum, ținutul (Câmpulung Muscel) devine legendar în vreme, nu numai de atestarea de limba română scrisă, ci și prin însăși matca pe care o reprezintă, **matcă a baladei pastorale**, spiritualitate dintâi a neamului românesc. Mai căteva strigăte mai sus de Câmpulung și spre stână, din Rucăr, se știe, **ciobanii au dus cântecul Mioriței prin munți**, până la Întorsătura Buzăului și de aici, din gură-n gură, ca sărutul, în pretutindenea țării”²⁹.

I. Diaconu nu a avut știință de poziția stănesciană în această chestiune, dar s-a simțit obligat să se ridice împotriva tuturor: „Este absurd să se admită asemenea fantasmagorie teoretică! Înseamnă că se discreditează logica și se aruncă în neant documentarea pozitivă de orice fel!”³⁰.

Până la proba contrarie, trebuie luată în considerare această prezumție și să admitem că, cel puțin în privința circulației baladei, Muscelul a jucat un rol important.

C. TRANSILVANIA

Ținutul intercarpatic a beneficiat de un tratament special din partea exegeților, din pricina unei circulații sporadice a variantelor de tip baladă ale *Mioriței*. Nici textul publicat de Marienescu în 1859, nici seria culegerilor de folclor ardelenesc în cuprinsul cărora „Colinda păcurarilor” s-a regăsit începând cu primii ani ai secolului al XX-lea, nici opiniile (timide) privind revendicarea paternității *Mioriței* pentru această provincie (A. Densușianu, L. Ghergariu, G. Coșbuc) – nu s-au constituit în motive suficiente pentru a trezi interesul „regătenilor”. Iar după Unirea din 1918, când investigațiile s-au extins și-n această regiune într-un mod sistematic, versiunea-colind a fost justificată ca efect al adaptării locale, respectiv al involuției textului.

Dar, după primele încercări de sinteză a cercetărilor mioritice (D. Caracostea – 1927), dar mai cu seamă după apariția primei monografii (A. Fochi – 1964) și a primelor comentarii /abordări de ansamblu (M. Eliade – 1970), ținutului transilvan i s-a alocat un rol important, respectiv un **statut întemeietor** în detrimentul altor posibile locații pentru obârșia *Mioriței*.

• Profesor universitar în capitala Moldovei, **Aron Densușianu** (1895) nu uită nici o clipă zona sa de baștină (născut la Densuș, județul Făgăraș), motiv pentru care nu va ezita să respingă teoria odobesciană, a obârșiei în spațiul macedo-român, și să formuleze o aserțiune privind **originea mocănească a Mioriței**³¹. **Ținutul Făgărașului și al Mărginimii Sibiului**, pastoral prin excelență, i-a inspirat lui A. Densușianu scenarii suficiente de vrednice pentru a fi crezute. Multe decenii mai târziu, cercetările sistematice ale lui A.

²⁷ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, p. 347.

²⁸ I. Diaconu, op. cit., p. 348.

²⁹ Nichita Stănescu, *Respirări*, Editura Sport Turism, București, 1982, p. 20.

³⁰ I. Diaconu, op. cit., p. 348.

³¹ Cf. A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 138.

Fochi în această zonă aveau să pună în evidență un lucru frapant: comunitatea de păstori sibieni cunoșteau în mică măsură cântecul mioritic.

• După 1900 **George Coșbuc** (născut la Hordou, județul Bistrița-Năsăud) pledează și el pentru originea „bârsană”, deci transilvăneană, a baladei³², iar **Leontin Ghergariu** (1897-1980) (născut în comuna Nădlac, județul Arad) identifică în versiunea colind tipul *fata de maior*, specific regiunii Jiboului și opinează pentru originea ardelenescă, în speță sălăjeană a *Mioriței*. Datorită lipsei de argumente a lui L. Ghergariu, A. Fochi conchide: „Este evident aici vorba de o exagerare, a cărei origine o găsim în **patritismul local** al culegătorului”³³.

• S-ar părea, la prima vedere, că **Adrian Fochi** (1964) se delimitează total de aceste opinii și urmărește să pună în valoare o cu totul altă teorie. Însă în capitolul rezervat concluziilor, avem să asistăm la o adevărată lovitură de teatru, pledând cu convingere pentru cauza variantelor transilvănene. Deoarece afirmațiile sale aveau greutatea și autoritatea dată de cercetarea a 930 de texte (cuprinse în prima antologie națională), teoria sa a bulversat întregul sistem de analize (eminamente parțiale) efectuate până atunci: „Credem că prima versiune a *Mioriței* s-a născut în zona de Nord Est a Transilvaniei, în regiunea dintre Munții Rodnei și Munții Călimanului, unde și astăzi circula cu destulă intensitate în forma sa cea mai simplă”³⁴.

Zona indicată de A. Fochi cuprinde Munții Bărgăului, izvoarele Bistriței, ale Rodnei și ale Someșului Mare, în județul Bistrița Năsăud. Rațiunea nominalizării acestui spațiu se întemeiază pe o variantă (Fochi susține că sunt mai multe) descoperită în localitatea **Romuli** (județul Bistrița Năsăud) pe care o definește drept perfect autentică și profund arhaică. Un alt argument este incidența **tipului clasic** (schema indispensabilă) în această regiune, tip care se propagă radial până în Câmpia Transilvaniei, Maramureș și Nordul Moldovei (spre Putna, în Suceava)³⁵.

Observațiile de detaliu au prisosit în opinia celor care formulară teorii despre înțietatea baladei, iar atacurile, mai mult sau mai puțin subtile, nu au întârziat: „... o **eroare științifică privește pe folcloristul Adrian Fochi**, care militează pentru stabilirea obârșiei *Mioriței* în «zona de nord-est a Transilvaniei» (...)”³⁶.

Deloc impresionat, A. Fochi (1980) își va menține poziția și în intervențiile ulterioare: „Devine clar pentru toată lumea – chiar dacă se mai aud răzlețe voci contestatate – că **versiunea transilvană este mai arhaică, mai primitivă, mai neevoluată; e mai aproape de momentul de geneză a subiectului**. Textul extracarpatic presupune un pas artistic în plus peste etnografie și reprezintă intrarea lui definitivă în domeniul artei”³⁷.

• După „momentul 1964”, o dată cu intrarea în scenă a „ardelenilor”, disputa privind paternitatea *Mioriței* nu s-a mai desfășurat punctual, prin nominalizarea unui ținut, a unei regiuni etno-folclorice sau a unei localități anume. Ea s-a axat mai degrabă pe stăruința de a demonstra înțietatea unei versiuni (în speță transilvăneană) în defavoarea celeilalte (baladă). Nici **Ovidiu Bîrlea**, nici **Dumitru Pop** și nici **Ion Taloș** – ca să numim doar o parte dintre puținii exegeți notorii ai *Mioriței-colind* – nu au afirmat răspicat că Transilvania, sau o regiune din această zonă, ar fi spațiul genezei. Ei s-au mulțumit să releve aspecte mai puțin cunoscute ale variantelor ardelenesti, pentru a spori astfel valențele interpretative ale *Mioriței*.

³² Ibidem, p. 139.

³³ Ibidem, p. 155.

³⁴ Ibidem, p. 539.

³⁵ Vezi harta tipologică a lui A. Fochi (1964).

³⁶ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, III, Editura Minerva, 1989, p. 365.

³⁷ A. Fochi, *Miorița – texte poetice alese*, Editura Minerva, 1980, p. 6.

Ar fi iluzoriu să ne imaginăm că în acest mod s-a ajuns la un armistițiu. În fața „ofensivei” variantelor-colind – care dețin ponderea în Antologia lui Fochi și predomină în toate culegerile de folclor post-fochiene, astfel încât, după toate probabilitățile, numărul acestora se apropie de o mie – s-a născut o *mișcare de rezistență* cu scopul de a acredita ideea că *versiunea-colind e o degradare a versiunii baladă*.

BALADĂ VS. COLIND

I. Combaterea teoriei ardelenesti. Involuția

Ovid Densușianu (1922) s-a dovedit a fi un deschizător de drum în schițarea teoriei involuției, dar beneficiază de circumstanțe atenuante, deoarece la începutul secolului numărul variantelor-colind publicate era extrem de redus: „... Prin unele părți, în special în Ardeal, ea (*Miorița*) se mai aude schimbată în colind, numai în câteva versiuni scăzute și monotone”³⁸. Se știe, colindele, spre diferență de doine sau balade, se caracterizează printr-o interpretare restrictivă (îngrădire impusă de cutume), exclusiv pe perioada celor 12 zile care compun ciclul sărbătorilor de iarnă.

• **Pavel Apostol** (1964) nu mai poate invoca incidența monotonă a versiunii-colind, în schimb susține faptul că în Transilvania variantele mioritice au fost generate de baladele extra-carpătice: „Paralel cu formarea versiunii baladă, **elementul tematic a generat în Transilvania o versiune-colind**”³⁹. Constatăm astfel că arhaismul evident al colindelor poate fi privit și într-o altă lumină, recte din perspectiva **teoriei ariilor laterale**, prin care se demonstrează conservarea unor variante involute, mult mai vechi decât varianta-apogeu (de obicei caracterizată prin rafinament artistic și stilistic). Invocarea acestei teorii, respectiv recunoașterea statutului de „arie laterală” a unei regiuni, nu-i conferă cu necesitate acesteia rolul de obârșie a unei producții folclorice oarecare. La această strategie a recurs P. Apostol pentru a pune în valoare varianta-baladă.

• Cititor atent al studiului Apostol-Fochi (1964), **Mircea Eliade** (1970) – născut la București – preia anumite informații din monografie și le reformulează în comentariul dedicat *mioarei năzdrăvane*. Acesta este motivul pentru care regăsim în concepția eliadiană teza „integrării” și a „adaptării” baladei *Miorița* în repertoriul colindelor transilvănene: „În Transilvania, *Miorița* se întâlnește și sub formă de baladă, dar este mai ales cunoscută sub formă de colind. Evident, o dată **integrată în repertoriul colindelor, Miorița s-a adaptat** condițiilor specifice acestui gen de literatură orală”⁴⁰. Cu toate acestea, Eliade sesizează în colinde „**stadiile cele mai arhaice ale spiritualității românești**”⁴¹.

Să revenim. Prezența în Transilvania (mai exact în partea de sud a regiunii) a ambelor versiuni este realmente o situație care poate fi privită în dublu sens: pe de o parte se poate constitui într-un argument în favoarea celor care opinează pentru un **traseu involutiv**, de la baladă (Moldova și Muntenia) la conviețuirea celor două versiuni (sudul Transilvaniei), respectiv la „alunecarea” spre repertoriul colindelor și adaptarea necesară; pe de altă parte, sudul Ardealului e cheia celor care susțin **traseul evolutiv** de la colind (nordul și centrul Transilvaniei) la hibridizarea metrică a colindului⁴², apoi la „saltul” de la colind la baladă – pe filiera sud-transilvăneană spre Muntenia, Oltenia și Moldova. M.

³⁸ Ovid Densușianu, *Viata păstorească în poezia noastră populară*, 1922, apud A. Fochi, 1964, p. 157.

³⁹ Pavel Apostol, *Studiu introductiv, Miorița* (A. Fochi), Editura Academiei, București, 1964, p. 87

⁴⁰ Mircea Eliade, *De la Zamolxis...*, 1995, p. 251-252

⁴¹ Ibidem, p. 252.

⁴² Vezi textele TRANS.43C (com. Maieru, Năsăud) și TRANS. 102 (localitatea Șchiopi – Turda) din Antologia lui Fochi (1964), care cuprind parțial versuri în regim de 7/8 silabe și parțial în regim de 5/6 silabe.

Eliade a preferat prima variantă. A. Fochi a teoretizat-o pe a doua, deși argumentele sale n-au avut darul să convingă unanimitatea. O tranșare a acestei chestiuni ar pune capăt, cu siguranță, disputei seculare între nord și sud. Dar ea nu poate fi obținută decât printr-o abordare lipsită de orice subiectivism, sindrom nedepășit de la Alecsandri încoace.

• **Octavian Buhociu** (1979) respinge și el teza potrivit căreia variantele transilvănene ar fi anterioare variantelor moldo-muntene, deoarece **nu-și imaginează „cum s-a trecut de la colindă la cântecul Mioarei”**⁴³. În viziunea sa, varianta transilvăneană este o **sinteză a baladei**, din care s-a eliminat unul dintre protagoniști, adică mioara⁴⁴.

Este, dacă vreți, o dovadă în plus a faptului că A. Fochi nu a reușit să-și cristaliceze teoria. Cât privește excluderea deliberată a episodului mioarei, ar trebui să precizăm că în versiunea colind nu doar *mioara* a beneficiat de acest tratament, ci și *complotul* celor doi păstori (conflictul economic), respectiv episodul *nunții* și al *măicuței bătrâne* pornită în căutarea feciorului. Singurele elemente comune dintre baladă și colind sunt „dispozițiile testamentare” (unde, cum și alături de ce să fie îngropat). Această **tehnică** deosebit de subtilă a expulzării unor episoade periferice și a **reconstituirii** unui text folcloric pornind de la același nucleu tematic (în speță *testamentul*), cu un alt cadru epic inițial și un final expedit în mod lapidar, telegrafic, astfel încât ambele producțiuni să transmită același mesaj subsidiar - ar fi o tehnică cu totul excepțională și ar spori peste măsură calitățile și valoarea *Mioriței*.

• Mai puțin subtil s-a dovedit a fi **Ion Diaconu** (1930), atunci când și-a mărturisit fără ocolișuri dezaprobarea și desconsiderarea față de *Miorița-colind*, pe care o consideră „resturi inexpressive” rezultate dintr-o „puternică dezagregare” a unei capodopere poetice: *Miorița-baladă*. Referindu-se la principiul ce impune „dinamica folclorică” (propus și definit de autor în 1930), folcloristul precizează: „Aceasta e ca o lege constantă pentru psihologia creației poetice populare. Arată anume că în domeniul folclorului o capodoperă poetică – aparținând întregului spațiu geografic etnoistoric al unui popor – trăiește mult mai intens într-o anume regiune etnografică. Pe când în celelalte ținuturi ea **circulă sporadic, trăiește mai izolată** decât alte specii poetice, **fiind și mai simplificată ori puternic degradată în resturi inexpressive** (noi **considerăm astfel Miorița-colind în Ardeal**) – sau **chiar dispărută** din circuitul folcloric general”⁴⁵.

Privind global, este firesc ca o creație folclorică să fie amprentată de acest principiu, dacă analizăm circulația ei într-un spațiu extins. Incidența variantelor nu poate fi liniară în toate ținuturile, ci mai degrabă sinusoidală, fiecare puseu ori restrângere a frecvenței fiind determinată de factori locali. Dar dacă adăugăm o axă temporală, am putea avea surpriza să constatăm că rezultatele obținute sunt variabile. Cu alte cuvinte, intensitatea circulației într-un anumit interval de timp (de exemplu, perioada contemporană cercetătorului) să nu coincidă cu intensitatea circulației dintr-un timp anterior. Și totuși, *dinamica folclorică* poate fi un indiciu important în privința identificării spațiului generator al impulsului primar.

Însă maniera personală în care I. Diaconu lămurește aplicarea acestui principiu evidențiază un alt aspect contradictoriu legat de *Miorița*: respectiv cel referitor la modul în care a luat naștere: **a fost creată dintr-o dată de un poet pătruns de spiritul geniului sau a evoluat de la simplu la complex, de la o variantă profund epică, arhaică, la una expandată în chip artistic și liric?** I. Diaconu ne invită să acceptăm prima versiune a teoriei și să admitem un tipar divin al creației, respectiv aportul unui poet genial (teorie susținută insistent în secolul al XIX-lea, îndeosebi de A. Russo și M. Eminescu).

⁴³ O. Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia pastorală*, Editura Minerva, București, 1979, p. 431

⁴⁴ Ibidem, p. 430.

⁴⁵ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, Editura Minerva, București, 1989, p. 289.

Din acest moment disputa se transferă pe un tărâm ideologic și filosofic, al opoziției dintre materialisti și idealisti. Un cerc vicios impenetrabil.

• Concepții asemănătoare lui O. Buhociu și I. Diaconu am identificat și după 1990: „Textele fără imaginea «mioriței» sunt probabil mai recente, **degradate**, în care mesajul și simbolurile tradiționale nu au mai fost cunoscute și deci **nu mai prezintă aceeași valoare simbolic-inițiativă a formelor mai vechi. Sunt imitații tardive, degenerare ale originalului**”⁴⁶.

*

Teoria involuției nu trebuie privită doar prin prisma polemicii, ci și a unui capitol al istoriei exegetice, deoarece argumentele invocate, departe de a fi insolite, au puterea să contribuie la aducerea în scenă și analizarea unor aspecte esențiale din *biografia unei capodopere precum Miorița*. Teoria ariilor laterale, involuției/evoluției, tehnica reconstituirii, dinamica folclorică, problematica zămisirii – vor fi, cu siguranță, elemente reluate în exegezele viitoare.

2. Răspunsul „ardelenilor”

În mare măsură, replica venită din tabăra „ardelenilor” a fost formulată indirect, invocându-se întâietatea colindelor cu argumente de natură istorică, în sensul perenității.

• Astfel, s-a afirmat că sistemul de referință al colindelor se deosebește de cel al baladelor și dezvoltă preponderent un substrat mitologic, o atmosferă fabuloasă, „cu rituri demult apuse”, și nu relatează despre anume evenimente istorice, figuri legendare ori împărați⁴⁷. „Unele tipuri de colindă nu le întâlnim decât la noi (la români, comparativ cu alte popoare – n.n.) în **întrupări artistice deosebite și de mare vechime istorică**. Așa, de pildă, sunt colindele cu tema «nașterea din piatră», «**miorița**», «leul», «ciuta năzdrăvană», «vânători preschimbați în cerbi»”⁴⁸ (Stancu Ilin, 1985). Același apel la o istorie îndepărtată și la evidențe ce suportă cu dificultate o contrareplică a venit și din partea profesorului maramureșean **Mihai Pop** (1980) – născut la Glod, Maramureș – „...Nu ne mirăm că în poezia colindelor de la noi există **Miorița**, Meșterul Manole, Soarele și Luna, colindele cu Cerbul ș.a.m.d., fiindcă **aceste colinde sunt, în fond, forme poetice ale unor vechi rituri**”⁴⁹.

• În alte intervenții răspunsul a căpătat note și mai categorice, pornindu-se de la ideea că versiunea colind se dovedește mult mai permisivă și abordabilă, deoarece pe firul ei putem urca spre izvoarele tainice ale genezei. **Ion Taloș** (1981) (născut la Prodănești, județul Sălaj): „Din păcate, mai toate cercetările de până acum au pornit de la **varianta Alecsandri, care este punctul cel mai evoluat al unui proces în permanentă devenire, și n-au acordat atenția pe care o merită versiunea colind a temei**”⁵⁰. Cercetătorul sălăjean este de părere, în continuare, că versurile mai vechi ale textului mioritic se regăsesc în variantele cele mai simple, în colindele transilvănene, considerate fiind „forme cele mai arhaice”⁵¹.

■ Un alt reprezentant al acestei generații este **Ovidiu Bîrlea** (1967) (născut la Bîrlești, județul Alba): „Nu mai încapе îndoială că **forma colindă păstrează stadiul cel**

⁴⁶ Alexandrina V. Lovinescu, răspunzând chestionarului *Miorița printre munții ce se bat în capete*, în *Miorița*, I, nr. 2, septembrie 1991, p. 50.

⁴⁷ Vezi Stancu Ilin, *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985, p. 12.

⁴⁸ Ibidem, p. 15.

⁴⁹ Mihai Pop, *Anul nou, lectura unui discurs ceremonial*, în *Calendarul Maramureșului*, editat de Asociația folcloriștilor din județul Maramureș, Baia Mare. 1980, p. 5-8.

⁵⁰ Ion Taloș, *Miorița în Transilvania*, în *Anuarul de folclor*, II, Cluj-Napoca, 1981, p. 101.

⁵¹ Ibidem.

mai arhaic al Mioriței și Meșterului Manole. Faptul epic este redus la esența lui în conformitate cu trăsăturile specifice ale colindei care exploatează doar semnificația, înțelesul ce se poate desprinde din fabulație, desfășurarea narațiunii cu etalarea întâmplărilor rămânând pe plan secund, subordonată acestui țel, **în opoziție cu ce se petrece în baladă**⁵². E evident că O. Birlea nu pledează pentru o reducere involutivă a faptului epic din colinde, ci pentru întâietatea acestora, la fel ca și I. Taloș, care solicită **să pornim cu necesitate de la surse, „... altfel e ratat începutul; și dacă începutul e ratat, dezvoltarea e aberantă”**⁵³. Bineînțeles că în toate aceste opinii, versiunea-colind reprezintă sursa și izvorul baladei *Miorița*. O pledoarie rafinată în favoarea originii transilvănene.

*

Ce ar mai fi de spus în fața acestei avalanșe de opinii contradictorii, multe dintre ele subiective? E limpede că și de acum încolo fiecărei teorii i se va contrapune o altă, la fel de sinceră ca și prima. Adrian Fochi (1980), pe un ton împăciuitoare, a încercat să închidă acest capitol: „... trebuie să facem o precizare ce ni se pare extrem de importantă: **Miorița nu e nici transilvăneană, nici moldoveană (...), ci este o creație general românească**, angajând stilul oral românesc, care e unul singur pentru tot poporul acesta”⁵⁴.

Deși punctul terminus al discuțiilor va fi cu siguranță acesta, cercetătorii nu vor renunța la savoarea de a analiza teoriile legate de **geneză, poligeneză** sau existența unui presupus **fond primar comun** al întregului spațiu românesc – potrivit căruia oriunde pe cuprinsul acestui spațiu ar fi putut să ia naștere *Miorița*, un fond suficient de puternic și motivat pentru a-și pune amprenta asupra spiritualității locuitorilor din cele trei provincii istorice. Iar apoi aspectul obârșiei nu poate fi clasat cu atâta facilități, deoarece el are calitatea de a fi „judecător” în alte probleme conexe – la fel de misterioase – legate de complexul mioritic.

⁵² Ovidiu Birlea, *Miorița colind*, în *Revista de etnografie și folclor*, 12 (1967), nr. 5, p. 339-347.

⁵³ Nicolae Iliescu, prof. univ. la catedra de limbi romanice și literatură comparată, Universitatea din New Naves, Connecticut, Statele Unite, apud I. Taloș, *Miorița în Transilvania*, 1981, p. 95-135.

⁵⁴ A. Fochi, *Miorița*, 1980, p. 8-9.

MOMENTUL GENEZEI

Aspectele legate de datarea primei variante nu au constituit o preocupare de prim rang a cercetătorilor. Abordările au fost sporadice și ocazionale. Ele au fost privite mai degrabă ca o consecință firească a propriilor teorii și au fost formulate cel mai adesea ca o replică la opiniile altora, fără a constitui vreodată obiectul unei cercetări focalizate pe această temă.

Vom zăbovi, totuși, asupra ideilor exprimate până acum, deoarece apreciem că problema datării are un rol semnificativ într-o analiză globală și poate oferi indicii prețioase privind lămurirea modului în care a fost alcătuit textul. Vom proceda, deci, la o derulare cronologică a „momentelor” socotite întemeietoare din perspectiva unor ipoteze cuprinse în istoria exegetică. Proiecția va porni de la „momentul” 1846, anul descoperirii baladei, și se va opri în zorii mileniului I.

I. O CREAȚIE RELATIV MODERNĂ

Ideea că *Miorița* a însoțit istoria poporului român încă din vremuri imemorabile, că este parte componentă a spiritualității noastre, că este un mit reprezentativ difuzat în peste o mie de variante răspândite în toate colțurile țării – a creat inevitabil un orizont de așteptare potrivit căruia **cântecul mioritic trebuie să aibă o vechime apreciabilă**.

Cea mai dezamăgitoare metodă utilizată s-a dovedit a fi **metoda lingvistică**, utilizată, la începutul secolului al XX-lea, de către **Duiliu Zamfirescu** (1909). Din această perspectivă, în mod firesc, D. Zamfirescu ajunge la concluzia că **balada este relativ modernă**¹. Concluzia este justă raportată la textul analizat – varianta Alecsandri. Și asta deoarece *Miorița*, ca de altfel toate creațiile folclorice, este prin excelență un produs viu, dinamic, supus permanent ameliorărilor lingvistice conceptuale și culturale din partea fiecărei generații, în mod succesiv. Deși numită „**cântec din bătrâni**”, în nici una din variantele și versiunile sale *Miorița* nu conține arhaisme care „să ne trimită cu certitudine la o anumită perioadă istorică”. Lexicul abundă de regionalisme și particularități de grai; abia în variantele colind am putea identifica, sporadic, anumiți termeni cu valoare arhaică.

■ Secolul al XVIII-lea / N. Iorga

Stăruința lui **N. Iorga** (1910)² de a coborî obârșia *Mioriței* în secolul al XVIII-lea nu a entuziasmat. Utilizând **metoda istorică**, de invocare a izvoarelor scrise, Nicolae Iorga a fost preocupat să demonstreze existența unor conflicte pastorale (evocate în unele documente ale vremii) și să sugereze că „*Miorița* ar fi fost creată în secolul din care provin aceste descrieri”³. Nici Duiliu Zamfirescu și nici Nicolae Iorga nu au greșit pledând pentru o creație relativ modernă a versiunii supuse analizei – **balada de sorginte vrânceană**, în formula publicată de V. Alecsandri. Însă nu la fel stau lucrurile în privința colindului transilvănean, deoarece noi știm astăzi că în secolului al XVIII-lea o astfel de variantă a fost consemnată într-o regiune din nord-estul ținutului.

Aceeași premisă a conflictului pe drumurile de transhumanță i-a determinat pe alți cercetători să presupună că *Miorița* a fost exprimată prima dată într-un interval cuprins între secolele XV-XVII.

¹ Duiliu Zamfirescu, cf. A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 140.

² Nicolae Iorga, *Balada populară românească. Originea și ciclurile ei*, Vălenii de Munte, 1910, p. 24-25, apud A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 142.

³ Ion Talos, *Miorița și vechile rituri funerare la români*, Anuarul..., 1983, p. 30.

■ **Secolele XVII-XVIII / P. Rezuș.** „Balada [Miorița] s-a născut deci cam prin secolul al XVII-lea sau al XVIII-lea, când ținutul Vrancei era bogat în pășuni, iar oamenii primitivi. Certurile nu puteau izbucni mai târziu, când Vrancea a fost aproape defrișată de samsarii boierului Balș și Negroponte”⁴. Evident că profesorul **Petru Rezuș** (1993) ia în calcul obârșia exclusiv vrânceană a *Mioriței* și se bazează pe realitățile istorice ale ținutului.

■ **Secolele XVI-VII / O. Densușianu.** În opinia lui **Ovid Densușianu**⁵ (1922), aceleași mișcări transhumante ale turmelor de oi dinspre Moldova și Ardeal străbătând Vrancea, pentru a coborî apoi spre câmpiile sud-dunărene pentru iernat, ar fi avut o intensitate deosebită în urmă cu 300-400 de ani, deci în secolele XVI-XVII și ar fi constituit un bun prilej pentru zămislirea *Mioriței*.

■ **Secolul al XVI-lea / I. Diaconu.** După o jumătate de veac de cercetare a motivului mioritic în spațiul tradițional al performării, după repetate anchete și interviuri luate diversilor interpreți și rapsozilor, **Ion Diaconu** ajunge (spre începutul deceniului opt al veacului al XX-lea) la concluzia că „motivul poetic popular” mioritic a fost plăsmuit artistic „timp de cel puțin patru secole prin geniul nostru popular configurativ...”⁶.

Prea puțin suntem informați în privința argumentelor care au stat la baza supoziției, însă într-una din convorbirile consemnate în 1968, cuprinse în volumul III al monografiei, descoperim o opinie exprimată în termeni identici de moșul Gheorghe Popa din localitatea Negîrlești (Vrancea): „Cântarea asta-i mai veche ca toate cântările, și-i mai înainte di Ștefan cel Mare; așa crez io”⁷. E foarte posibil ca I. Diaconu să fi împărtășit părerea informatorului și să ia drept reper domnia glorioasă a lui Ștefan cel Mare (1457-1504). Sondarea evului mediu nu se oprește aici.

■ **Secolul al XV-lea / Al. Odobescu, I. Mușlea.** Doi iluștri exegeți ne propun să acordăm o atenție sporită secolului al XV-lea, dar de pe poziții diametral opuse. **Alexandru Odobescu** (1861) e de părere că, după o milenară gestare a cântecului în folclorul fabulos al Greciei, *Miorița* pelegreinează prin Balcani și pătrunde în provinciile românești, trecând fluviul danubian undeva prin secolul al XV-lea: „Nu mai târziu de al XV-lea secol, acest cântec păstoresc a trecut peste Dunăre, unde s-a împlântat în memoria poporului sub forma baladei *Miorița*. Timpii și împrejurările au știut să schimbe multe într-însul; dar tot au rămas urme netăgăduite de clasică sa origine”⁸.

În schimb, **Ion Mușlea** identifică același timp istoric invocând fapte și întâmplări petrecute în teritoriile autohtone, evenimente care ar fi determinat decisiv zămislirea baladei⁹.

■ **Secolele XIV-XV / B.P. Hasdeu, A. Fochi.** Argumentele de natură general istorică sau istoria limbii sunt (cf. I. Taloș) cele care au stat la fundamentarea aprecierilor lui **B.P. Hasdeu** (1875) referitoare la datarea originii *Mioriței*. Episodul „alegoria morții” ar oferi indicii pentru a susține că acest cântec a fost creat între 1350-1450¹⁰.

⁴ Petru Rezuș, *Sinteză mioritică*, în *Miorița*, nr. 2(6), sept. 1993, p. 23-25

⁵ Ovid Densușianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară*, București, 1992, p. 61-62, apud A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 157 și I. Taloș, *Miorița și vechile rituri...*, 1983, p. 30.

⁶ Ion Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, Editura Minerva, București, 1989, p. 290.

⁷ Gheorghe Popa, 80 ani (în 1968), loc. Negîrlești (Vrancea), în *Ținutul Vrancei*, III, I. Diaconu, Editura Minerva, București, 1989, text MLII, p. 190.

⁸ Alexandru Odobescu, *Răsunete ale Pindului în Carpați*, în *Revista Română*, București, 1861, apud A. Fochi, *Miorița*, 1964.

⁹ Ion Mușlea, *Cercetări etnografice și de folclor*, II, București, 1972, p. 29-31; cf. I. Taloș, *Miorița și vechile rituri...*, Anuarul..., 1983, p. 30

¹⁰ B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor. Pământul Terrei Românești*, vol. I, București, 1875, p. 56-57, cf. I. Taloș, *Miorița și vechile rituri...*, Anuarul..., 1983, p. 30 – vezi și A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 134.

Singurul exeget care urmărește fenomenul evolutiv al *Mioriței* și ia în discuție două momente distincte (nașterea versiunii colind a *Mioriței*, respectiv a transformării colindului în baladă), este **Adrian Fochi** (1964). Analizând toate elementele specifice variantelor tip baladă (transhumanța, posibilele conflicte economice, contaminările cu teme și motive folclorice învechite etc.), A. Fochi formulează o concluzie pertinentă: „**Materialul moldo-muntean ne îndreaptă atenția spre relațiile economice tipice pentru feudalismul dezvoltat**”¹¹.

II. O CREAȚIE ARHAICĂ, PRECREȘTINĂ / PRE-MEDIEVALĂ

„Credeți cumva că *autorul Mioriței* a studiat la Sorbona sau măcar la București? (...) *Bucureștiul, pe vremea aceea, nici nu exista, era o mlaștină*”, afirmă unul dintre personajele romanului „*Refugii*” al scriitorului **Augustin Buzura** (1984)¹². Ne vom folosi de acest pretext pentru a sonda un strat istoric și cultural anterior secolului al XIV-lea, reamintind faptul că prima atestare documentară a cetății Bucureștilor provine dintr-un hrisov emis de **Vlad Țepeș** în timpul domniei din perioada 1456-1462.

Analiza comparată a variantelor mioritice românești cu cele semnalate la aromâni l-au îndreptățit pe **Dumitru Caracostea** (1927) să afirme că această creație ar data din vremea „când nu fusese încă răzlețirea principalelor ramuri române”, „epocă străveche de unitate primitivă a neamului, anterioară separării dialectelor principale ale limbii, deci la sfârșitul mileniului I”¹³.

Ultimul exponent al exegeților versiunii-baladă (din această cronologie), care situează geneza *Mioriței* într-o perioadă precreștină, este **Constantin Brăiloiu** (1946). Teoria eminentului etno-muzicolog pornește de la motivul tânărului nelumit (nunta funerară, alegoria morții), motiv regăsit exclusiv în variantele extra-carpătice. Iar geneza corespunde acestei perioade, deoarece obiceiul nunții postume „era practicat, probabil, chiar înainte de pătrunderea creștinismului pe teritoriul țării noastre”¹⁴. O altă motivație este, în opinia lui C. Brăiloiu, **absența elementelor mistic-creștine**, „absență care, în unele variante, merge până la respingerea fățișă a însoțirii ceremonialului de înmormântare cu obiecte de cult sau procedee creștine”¹⁵.

Mircea Eliade (1970), în schimb, respinge argumentele lui C. Brăiloiu referitoare la caracterul profund laic al *Mioriței*, dar își cantonează propria teorie în același segment istoric, pe care îl definește „creștinism cosmic”, premergător creștinismului occidental, mistic și dogmatic. Or, acest aspect e întărit de fondul **colindelor transilvănene**¹⁶. În final concluzionează: „**E posibil că unele texte vin din epoca precreștină**. Prezența nucleului epic inițial al *Mioriței* printre cântecele rituale confirmă (...) **arhaismul ei**...”¹⁷.

Tot analiza colindelor îi oferă prilejul lui **Adrian Fochi** (1964 și 1980) să opineze că: „Tot ce putem spune, cu șansa de a nu greși prea mult, este faptul că textul oglindește

¹¹ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, 1964, p. 243.

¹² Augustin Buzura, *Refugii*, Editura Cartea Românească, București, 1984, p. 141.

¹³ Dumitru Caracostea, *Poezia tradițională română*, II, București, 1969, p. 210, studiul *Miorița la aromâni*, în *Omagiu lui Ion Bianu*, București, 1927.

¹⁴ C. Brăiloiu, *Sur la ballade roumaine*, Geneva, 1946, p. 4, apud A. Fochi, *Miorița*, 1964.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Eliade citează opinia lui Béla Bartók, care ajunge la concluzia că în Transilvania colindele sunt deosebite de cântecele de Crăciun ale Europei occidentale, adăugând că „partea cea mai importantă a textelor – poate o treime – nu are nici o legătură cu Crăciunul creștin” M. Eliade, *De la Zamolxis...*, Editura Humanitas, 1995, p. 254; vezi și T. Alexandru, *Béla Bartók despre folclorul românesc*, București, 1958, p. 39

¹⁷ M. Eliade, *De la Zamolxis...*, Editura Humanitas, 1995, p. 254.

o concepție foarte veche, precreștină, că, deci, ar putea avea rădăcini foarte adânci, până departe, în străfundurile neguroase ale istoriei”¹⁸.

Utilizând premise diferite (dar la fel de veridice) față de cei care au pledat pentru plasarea genezei într-o perioadă relativ modernă, adepții caracterului arhaic al *Mioriței* găsesc dovezi la fel de convingătoare, fapt ce ne permite să afirmăm că celor două versiuni (baladă și colind) le corespund momente diferite ale actului de concepție. Însă aceasta nu credem că e un argument pentru o teorie a poligenezei, ci mai degrabă în favoarea teoriei evoluției textului (de la simplu la complex, de la arhaic la modern, de la colind la baladă).

Să mai arătăm aici că, într-adevăr, prin structură și conținut, variantele transilvănene corespund eminamente tipului de colind pre-medieval, precreștin.

III. O CREAȚIE ANTICĂ

Acele „rădăcini foarte adânci” ale unei istorii neguroase și îndepărtate, identificabile în societatea tradițională / primitivă în raport cu civilizația ulterioară, au fost explorate de exegeții a căror miză era demonstrarea longevității excepționale a *Mioriței*.

Teoriile statornicite pe versiunea-baladă sunt grupate în direcția de cercetare și interpretare comparatist-mitologică, prea adesea respinse din pricina unui vădit iz speculativ, intuitiv, nesusținut de substanța textului, de desfășurarea epicului. Nici analiza versiunii-colind nu ne plasează pe un tărâm foarte solid în această zonă a istoriei, lăsând loc, cu generozitate, acelorăși speculații.

Totuși, Ovidiu Bîrlea (1973) se simte dator să încline balanța: „Ipoteza de colindă trebuie să dateze din cele mai vechi timpuri, în orice caz, ea se vedește mai arhaică decât baladele corespunzătoare, așa cum ni le arată culegerile de mai bine de un veac. Se poate presupune că rădăcinile lor (referitor la *Miorița* și *Meșterul Manole*, n.n.) sunt chiar mai vechi, întrucât oglindesc concepții și practici ce datează din preistorie”¹⁹.

Ion Filipciuc (1993) ia în calcul același sistem al colindelor – pentru a susține geneza *Mioriței* ca o reverberație a antichității, mai precis imediat după cucerirea romană a Daciei și generalizarea cultului mithraic, „probabil sec. II-III e.n.”. Însă, timp de un mileniu, ceremonialul închinat Soarelui (din care ar fi făcut parte și *Miorița*) s-a menținut în „sistem închis”, canonic și elitist. Deschiderea sistemului s-ar fi făcut prin secolele X-XI (în Transilvania) și secolul al XV-lea (în Moldova)²⁰.

Aceleiași perioade îndepărtate îi corespund și teoriile care vorbesc despre ritualul pastoral inițiativ.

*

Constatăm adesea că oamenii au tendința de a împinge lucrurile până la extrem pentru a fi siguri că au epuizat toate variantele, toate ipotezele, toate situațiile-limită și au relevat astfel o paletă cât mai largă a valențelor posibile și tocmai aceste limite ne dau măsura unei zone mediane relativ obiective.

Aplicând acest principiu asupra ipotezelor și teoriilor referitoare la *Miorița* – baladă („o creație relativ modernă”) vom purcede mai întâi la eliminarea extremelor, veacurile 14 și 18. Constatăm astfel că incidența cea mai sporită pentru desemnarea de

¹⁸ A. Fochi, *Miorița*, Editura Minerva, 1980, p. 9.

¹⁹ Ovidiu Bîrlea, *Meșterul Manole*, în *Limbă și literatură*, București, 1973, p. 547-556.

²⁰ I. Filipciuc, *Miorița în sistemul colindelor și baladelor*, în *Miorița*, III, nr. 1(5), 1993, p. 18-50

către exegeți a dimensiunii temporale specifice **genezei baladei** este intervalul cuprins între secolul al XV-lea și al XVII-lea.

Iar dacă luăm în calcul întreg ansamblul teoriilor legate de momentul genezei, vom recurge la excluderea perioadei moderne (care, deja știm, corespunde configurării versiunii-baladă), respectiv a perioadei antice (pentru care nu avem certitudini). Concluzia ar fi că miezul acestui interval temporal-bimilenar – se suprapune cu ipotezele ce vizează **perioada pre-creștină** (probabil secolele IX-XIII). Argumentele în favoarea acestei perioade se întemeiază preponderent pe **versiunea colind**.

O particularitate evidentă a textelor mioritice este stratificarea temelor și motivelor, fenomen datorat suprapunerii unor „sedimente” mentale din ere istorice diferite. Într-un *Fragmentarium* din 1932, Mircea Eliade nota: „În folclor se întâlnesc, astăzi, forme din mai multe ere, reprezentând etape mentale diferite. Găsim o legendă cu substrat istoric recent, găsim un cântec popular de inspirație contemporană, alături de forme medievale, precreștine sau chiar preistorice. Lucrurile acestea le știu și folcloriștii. Dar, îndrăznim a crede, le înțeleg foarte puțin. Foarte puțini folcloriști înțeleg că memoria populară, întocmai ca o peșteră, a păstrat elemente autentice, reprezentând experiențe mentale pe care actuala condiție umană le face nu numai imposibile, dar chiar imposibil de crezut”²¹.

Caz cu totul special, *Miorița pare a fi o sinteză a întregului folclor*, preluându-i caracteristicile și legitatea. Memoria cântecului mioritic păstrează documente autentice reprezentând experiențe și etape mentale diferite, de inspirație medievală, precreștină sau chiar preistorică – am putea spune parafrazându-l pe M. Eliade.

Ponderea acestor „experiențe mentale” sunt de factură medievală. În formula celor mai arhaice variante cunoscute, *Miorița* este eminamente *un colind medieval*, cu profunde conotații precreștine; iar prin riturile pastorale invocate aluziv, rădăcinile sale pot fi regăsite în preistorie.

²¹ M. Eliade, *Fragmentarium* (1937), Editura Destin, Deva, 1990, p. 73

AUTORUL

La prima vedere, o astfel de discuție este lipsită de sens, din simplul motiv că *Miorița* este o producție folclorică, socotită, deci, o *creație anonimă*, transmisă pe cale orală din generație în generație. O întreprindere la finele căreia nădăduiești că vei descoperi nominal pe acel misterios autor nu poate fi decât iluzorie. Date fiind însă calitățile excepționale ale acestei creații – unicitatea, paradoxul și valențele artistice ale versiunii finale – problema creatorului a trezit un interes aparte în rândul celor preocupați de subiect.

Descoperită și valorificată practic concomitent cu nașterea folcloristicii, opiniile referitoare la autorul *Mioriței* s-au racordat la teoriile succesive ale noii științe. Astfel, la început s-a afirmat că *Miorița*, la fel ca toate creațiile literaturii populare, este **opera colectivă a poporului**. Această concepție a fost exemplar definită de V. Alecsandri, atunci când a găsit de cuviință să afirme, într-un elan de entuziasm facil, că „**românul e născut poet**”. Însă, cum a fost lesne să se demonstreze că lucrurile nu stau tocmai așa, în scurt timp a apărut o altă teorie, situată la extrema celei dintâi: balada *Miorița* nu poate fi decât o **creație individuală**, opera unui ins înzestrat cu un talent nativ ieșit din comun. În această categorie s-au grupat toți admiratorii baladei și susținătorii obârșiei extracarpătice. Dintre ei s-a desprins un grup de radicali care au mers până la nominalizarea unor pseudo-creatori. Cea de-a patra direcție, dezvoltată din teoria evoluției, a pledat pentru o creație succesivă.

1. Creație colectivă a poporului

„La un moment dat, într-o perioadă de entuziasm romantic, s-a spus că **arta folclorică** ar fi **opera poporului**, luat în mod nediferențiat. Și aceasta a fost o prejudecată de care cercetătorii s-au debarasat cu multă greutate, dar la vremea respectivă a fost necesar să se treacă și prin această strămoare a gândirii”¹. Ceea ce e taxat și azi drept prejudecată, în a doua parte a secolului al XIX-lea a trecut drept *rațiune de stat* și avea un puternic substrat politic, dublat de unul patriotic. Generația pașoptistă și unionistă avea nevoie de multiple documente, inclusiv folclorice, pentru a argumenta dreptul poporului la emanciparea socială. În acest context, o operă atât de perfectă precum *Miorița* era firesc să fie considerată un produs colectiv și omogen al poporului, accentuându-se aspectul documentar, de păstrare a limbii și obiceiurilor străvechi.

Astfel, pentru **Alec Russo**, autorul baladelor nu putea fi altcineva decât „**poporul însuși, poporul întreg**”, iar **Vasile Alecsandri**, cu aceeași înflăcărare și credință profund sinceră, afirma că suntem o **nație de poeți** și dintre toate „giuvaerele” făurite, *Miorița* era cea mai strălucitoare.

Privit de la o oarecare înălțime, fenomenul nu e lipsit de relevanță, cu atât mai mult cu cât strădania de a integra cultura românească (populară și cultă) într-un context european impunea o pronunțată notă de *specificitate*. Elucidarea amănuntelor și mecanismului fin al creației populare a devenit prioritară abia într-o etapă ulterioară.

2. Creație individuală

O a doua teorie, născută *după chipul și asemănarea pașoptiștilor* – ei înșiși oameni de cultură și artă, scriitori, poeți, dramaturgi – afirma că autorul unui cântec trebuie să fi fost, la rândul său, un **poet popular anume, un creator „ab initio”** suficient de talentat pentru a „inventă un anumit subiect”, iar toți ceilalți nu sunt decât niște „**creatori**”.

¹ A. Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 26

prin repetiție sau prin variante, care modifică prin contemporaneizare, localizare și actualizare, subiectul creat de primul, singurul cu adevărat valoros și important”².

Astfel, *balada Miorița*, singura versiune (re)cunoscută (sau apreciată), trebuia, de asemenea, să fie *opera desăvârșită* a unui creator (necunoscut), pierdut în negura istoriei, iar variantele mai puțin reușite sub aspect artistic, ori comprimate sub aspect tematic, nu erau decât niște resturi, niște firimituri ale unei degradate capodopere inițiale.

Seria reprezentanților acestui curent a fost inaugurată chiar de **Alecu Russo**, *descoperitorul*, care găsește nimerit să-i convoace la un colocviu al genialilor poeți pe Virgilius și Ovidiu. „Pe lângă acești doi creatori de poezie antică s-a adăugat **un al treilea poet, păstorul câmpiilor și al munților noștri**, care a produs **cea mai frumoasă epopee pastorală din lume: Miorița**”.

În aceiași termeni s-a exprimat, în anul 1879 și **Mihai Eminescu**, vorbind despre „**păstorul rățacit pe Carpați**”, analfabet și neinițiat în „versificațiune”, dar pătruns de „geniul ascuns”; pribeag într-un univers trist și romantic, acest păstor rostește întâia oară *balada Miorița*. Adept fidel al reflectării în literatura cultă a „specificului național”, criticul **Garabet Ibrăileanu** (1871-1936) preia sintagma eminesciană și întărește aceeași idee: „**Ibrăileanu**, de pildă, a stăruit în ideea că poezia populară e creată de un singur individ, așa cum s-a întâmplat și cu *Miorița*, pornită din «capul unui păstor genial din Carpați»”³.

Teza despre creatorul genial, anonim și omnipotent al *Mioriței* a răzbit peste veacuri, nefiind abandonată niciodată de către partizanii declarați ai baladei, deoarece corespundea unui scenariu prestabilit, menit s-o păstreze în actualitate și s-o facă cu atât mai misterioasă.

Constantin Ciopraga (1992) reia această teză, după ce în prealabil o adaptează concepțiilor contemporane referitoare la *riturile de inițiere*, de integrare (profesională, comunitară ori în societăți elitiste) și de accesare a unei cunoașteri superioare: „Cum nimeni nu se poate prevala de o experiență personală a morții, **parabola păstorului mioritic ne vine parcă de la un inițiat**, de la cineva căruia i s-a lămurit misterul”⁴.

Din prisma acestor aserțiuni se conturează deja un oarecare portret al autorului. Folcloristul **Gheorghe Vrabie** (1966) adaugă: „...**cel care va fi zis-o întâi cunoștea bine viața păstorească**”⁵. **Gheorghe Cristian** (1992) merge și mai departe, identificând un pronunțat „**caracter autobiografic al baladei**”: „Ipoteza noastră poate ar surprinde, dacă nu am accepta ca un fapt verosimil posibilitatea păstorului condamnat, deci a creatorului de mai târziu, pentru a scăpa de intriga «anunțată» de mioriță ca iminentă și de a rămâne cu obsesia ei. **Creatorul Mioriței este un ins care a trăit până la virtualitatea morții** și nu altcineva, chiar apropiat creatorului, din cauza imposibilității de transfer a suferinței morții către un altul, mai ales în comunitatea tradițională și, deci, în creația populară”⁶. Pledoaria pentru „păstorul-poet participant de drept la drama în cauză” atrage amănunte legate de construcția epică a baladei, de succesiunea episoadelor-cheie și a „legăturilor literare” dintre aceste episoade. În concluzie, „numai cineva care a trăit o astfel de

² Ibidem, p. 26-27.

³ B. Theodorescu, O. Păun, *Folclor literar românesc*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 35.

⁴ C. Ciopraga, *Mioriticul sau despre exorcizarea tragicului*, în *Simpozion Miorița – 2002*, Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 12.

⁵ Gh. Vrabie, *Balada populară română*, Editura Academiei, București, 1966.

⁶ Gh. Cristian, *Miorița sau patimile unui poet-păstor*, în *Simpozion Miorița – 1992*, Câmpulung Moldovenesc, p. 38-39.

experiență, care a atins paroxismul durerii, al disperării (...) poate să sublinieze aceste stări prin imagini ale existenței apropiate...”⁷.

Deși toate aceste construcții virtuale ne vin dintr-o abordare unilaterală, demersul se justifică și se întemeiază pe nevoia stringentă de a reconstitui profilul nu doar a prețiosului autor, ci și al capodoperei – un apogeu al culturii populare – și al fenomenului generat.

Ei bine, pornind de la un deziderat asemănător, unele voci au lăsat problematica autorului, înaintând câteva ipoteze pitorești.

3. Pseudo-creatorii Mioriței

Deși este considerat de mult un capitol închis, acest subiect al atribuirii paternității *Mioriței* unor persoane identificabile, unor potențiali creatori, s-a transformat într-un veritabil *tabel nominal* care merită să fie indexat, cel puțin „de amorul artei”, într-o istorie exegetică.

După ce, în 1866, Vasile Alecsandri avea să relateze despre o fericită incursiune pe muntele Ceahlău, realizată în anul „de grație” 1842, respectiv despre întâlnirea cu **baiciul Udrea**, care i-ar fi interpretat cu măiestrie balada *Miorița* (despre care V. Alecsandri susține că este varianta princeps, publicată în 1850, în „Bucovina”) s-a emis ipoteza că bătrânul păstor Udrea ar avea toate calitățile să „născocoască” o asemenea „creațiune”; iar V. Alecsandri a preluat direct de la sursă desăvârșitul poem. La vremea respectivă se cunoșteau prea puține variante (Alecsandri și-a publicat în mod repetat propria versiune) și se știa prea puțin despre tehnica zămisirii și mecanismul circulației producțiilor folclorice. Mărturie a gloriei (efemere) de care a avut parte Udrea stă observația lui **Gh. Vrabie** (1966): „**Nu putem crede că Miorița cu orice preț a creat-o ciobanul Udrea de pe Ceahlău, de la care a cules-o Alecsandri**”⁸.

În legătură cu acest episod „istoric” s-au exprimat numeroase suspiciuni, mergând până la depozitarea paternității descoperirii (în cazul lui V. Alecsandri) și punerea sub semnul îndoielii a existenței invocatului păstor (cazul lui Udrea).

Pe aceeași listă mai figurează chiar și „bardul de la Mircești” și nu fără teme. În perioada folclorismului romantic, după 1850 și până pe la 1880 – când „școala lui Hasdeu” a impus criterii științifice de culegere a folclorului -, se considerau firești și chiar necesare anumite retușuri ale textelor, pentru a le reda strălucirea dintâi, pentru a le descoji de rugină. Un exemplu notoriu este balada *Novac și corbul*, în care Alecsandri a ținut cu tot dinadinsul să insereze numele unificatorului Mihai Viteazul, socotind că vremurile cer o astfel de pomenire și atmosfera unionistă trebuia întreținută în rândul marelor cu orice preț⁹. Uzând de autoritatea și faima de care se bucura, Alecsandri a îndrăznit mai mult și a creat, utilizând „tema, stilul și forma” poeziilor populare, veritabile balade: *Movila lui Burcel*, *Dragoș*, *Cântecul lui Mihai Viteazul*¹⁰.

Suficiente motive pentru a-l bănuși pe bard că este autorul nemărturisit al *Mioriței*. „În ce privește pe Alecsandri, s-a împământănit ideea falsă că a mistificat poezia populară românească. V. Alecsandri nu numai că ar fi «îndreptat» versurile culese cum a vrut, adică le-ar fi contrafăcut, dar el ar fi de fapt autorul unor capodopere ca *Miorița*, opinie care

⁷ Ibidem

⁸ Gh. Vrabie, op. cit.

⁹ Operația de inserție a fost realizată în culegerea din 1866, deci la 7 ani după unirea Moldovei cu Țara Românească. Dar „programul politic” era mult mai ambițios și contextul era socotit favorabil săvârșirii Marii Uniri, eveniment ce se produce însă abia în 1918.

¹⁰ Cf. I.C. Chișimă, *Folcloriști și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968, p. 33.

persistă și azi printre intelectuali și este exprimată în publicații, fără rezerve”¹¹ (I.C. Chițimia, 1968). Autorul acestei observații consideră actuală necesitatea demontării tezei și o face aducând drept argument scrisoarea-comentariu către Alecu Hurmuzachi, unde V. Alecsandri mărturisea: „**Eu nu cred să fie întreagă, dar cât este măcar, ea plătește în ochii mei un poem neprețuit și de care noi, românii, ne putem fâli cu toată dreptatea**”¹². I.C. Chițimia concluzionează: „de ce nu i-ar fi adus Alecsandri întregirea, dacă într-adevăr și-a îngăduit să intervină în creație?”¹³

Deși ajuns, din perspectiva acestor suspiciuni, într-o postură onorantă, V. Alecsandri va da dovada sincerității sale și a dezinteresului pentru o glorie prefabricată, într-o scrisoare către I. Crăciunescu, publicată la Paris, în 1874: „Oricine să fie sigur că, dacă natura binevoitoare m-ar fi dotat cu un geniu atât de puternic **ca să compun o Mioriță, un Toma Alimoș, un Mihai Copilu, etc., m-aș fi simțit mândru că aș fi fost destul de egoist ca să le public pe numele meu**”¹⁴.

O altă motivație a acțiunii de culegere și publicare a poeziilor populare era, pentru V. Alecsandri, convingerea că prin folclor **literatura națională se poate regenera**. Această intuiție s-a dovedit reală, deoarece **marile opere, devenite azi clasice, ale scriitorilor și poezilor români trăitori la sfârșitul veacului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea, au avut ca punct de pornire elemente preluate din cultura populară**. Unul dintre aceștia a fost și **Mihai Eminescu**, a cărui admirație pentru producțiile literare izvorâte din popor s-a materializat în câteva poeme de o excepțională valoare: *Călin Nebunul*; *Fata-n grădina de aur*; *Miron și frumoasa fără corp* – 1875; *Cântec vechi*; *Codrule, Măria-Ta*; *Doină, doină, greu îmi cazi* – 1876; *Povestea Dochiei și ursitoarele*; *Ursitoarele*; *Mușatin și codrul* – 1873-1880; *Dragoș-Vodă cel Bătrân* – 1880; *Peste codri sta cetatea* – 1880-1882 ș.a.m.d. La acestea se adaugă „poeziile de patrimoniu”: **Luceafărul, Ce te legeni..., Mai am un singur dor** – 1883.

Tristețea metafizică, iubirea platonice și profețiile cu iz testamentar din aceste creații le-a dat prilej unor critici să întreprindă paralele veridice cu cântecul mioritic. De aici și până la a imagina o **potențială paternitate eminesciană pentru baladă** n-a fost decât un pas (în ciuda faptului că M. Eminescu se naștea în anul în care Alecsandri publica pentru prima dată o variantă a *Mioriței*).

Această situație paradoxală a fost sintetizată și analizată cu multă finețe de reputatul critic literar **Zoe Dumitrescu-Buşulenga** (1980): „**Eminescu se aşază acum, cu evidență, în descendența autorilor Mioriței, în spirit și literă, într-o impresionantă consonanță care face ca numeroase poeme ce-i aparțin să fie luate drept produse folclorice, de la structurile tematice la structurile stilistice. Și cum auzim tot mai des de Miorița pusă pe seama lui Eminescu, ne gândim că nu se produce o eroare de cultură, ci o substituție posibilă**”¹⁵. Iar această substituție, adăugăm noi, se justifică prin faptul că **Eminescu întruchiează, în cel mai firesc mod, autorul ideal și moral pe care l-ar putea avea balada Miorița**. Într-o concepție oriental-asiatică, valorificată de L. Rebreanu în romanul „Adam și Eva”, am spune că sufletul aceluia Creator al *Mioriței* s-a reîncarnat în trupul lui Eminescu.

¹¹ I.C. Chițimia, idem, p. 8, studiul *Vasile Alecsandri și poezia populară românească*

¹² V. Alecsandri, în *Bucovina*, III, Cerănăuți, 1850, p. 51, cf. I.C. Chițimia, p. 22-23

¹³ I.C. Chițimia, idem, p. 8

¹⁴ Cf. I.C. Chițimia, op. cit., p. 33.

¹⁵ Zoe Dumitrescu Buşulenga, prefață la volumul *Poezii* de Mihai Eminescu, Editura Eminescu, București, 1980, p. 12; a se vedea și studiul *Mihai Eminescu – poet mioritic*, de Ion Țicală, în *Simpozion Miorița* – 1992, 1993, p. 30-37.

4. Creație colectivă succesivă

Cercetarea sistematică de teren, impunerea unei metodologii specifice folcloristicii, prin elaborarea unor canoane științifice, au dus în cele din urmă, în a doua parte a secolului al XX-lea, la elaborarea unei teorii diferite privind modul de concepție a unei creații folclorice perene. Astfel s-a ajuns la concluzia că viziunea romantică a pașoptiștilor – „poporul era singur în stare să producă minuni atât de originale” (V. Alecsandri)¹⁶ – „este tot atât de nefirească, cum este și reversul său, adică aceea că autorul unui cântec ar fi cutare poet popular. **Adevărul este la mijloc**”¹⁷.

Interesant este faptul că rădăcinile acestei concepții moderne au fost prefigurate în scrierile primilor clasici. Al. Odobescu (1887) analizează acest fenomen cu profundă obiectivitate: „**Soarta cântecului poporan nu este aceea a cuvântului scris. Liber fiu al poporului, încredințat zburdălniciei memoriei, el aleargă din om în om, din secol în secol; fiecare îi adaugă un semn de la sine, o vorbă, un vers, un episod și adesea, modificat de pe vremuri, abia-i mai cunoști originea și starea primitivă, după ce a trecut sub așa de multe prefaceri**”¹⁸.

Intrarea furtunoasă în scenă a versiunii-colind (după 1964) a constituit un bun prilej să se opineze că și *Miorița* a împărțit aceeași soartă, că prefacerile succesive prin care a trecut i-au alterat **starea primitivă**, probabil diferită și de colindele transilvănene, socotite versiuni arhaice, dar cu siguranță alta în raport cu versiunea-baladă – aceasta din urmă reprezentând apogeul unei evoluții seculare. Astfel, **problema autorului** a devenit **problema autorilor**, iar *Miorița* – o **creație colectivă succesivă**: „Individul creează opera și apoi e preluată de colectivitate, unde se păstrează prin circulație și capătă astfel perfecțiunea formei. Circulația definește spiritul colectiv. Cu cât o temă folclorică are o circulație de mai lungă durată și cuprinde în răspândirea sa o arie geografică mai întinsă, cu atât mai mult ea are un pronunțat caracter colectiv. Prin circulație, cântecul e lipsit de stabilitate, așadar **e în continuă schimbare, primind elemente noi**, dar toate respectă normele tradiției. (...) **Forma inițială a fenomenului folcloric (...) nu mai are un singur autor, ci nenumărați**, cuprinși în mod anonim în masa colectivă. Reținem că plasmuirea inițială se păstrează în liniile ei generale, colectivitatea însă o perfecționează”¹⁹.

Un alt aspect, relevant îndeosebi în cazul *Mioriței*, a fost sesizat de A. Fochi (1985), care vorbește de un „**salt calitativ**” impus de acumulările rezultate din inovațiile individuale succesive ce ating, inevitabil, un „**prag cantitativ**”: „Dezvoltarea se face pe calea acumulării treptate, aproape imperceptibile, a schimbărilor cantitative, dar în procesul general al dezvoltării intervin momente de rupere a acestor continuități, apariția unor praguri de suprasaturație a acestor acumulări, când se produce saltul calitativ”²⁰.

Însă acest fenomen este valabil cu precădere în cazul unor creații folclorice cu o vechime apreciabilă și care se bucură de adeziunea populației din mai multe regiuni. Cu ajutorul acestei teorii, A. Fochi încearcă să justifice saltul de la colind la baladă al *Mioriței*, care, implicit, nu poate fi decât unul calitativ.

Dar toate aceste amănunte nu au dus la formularea unui răspuns mai ferm la întrebarea: *cine este autorul Mioriței?*

¹⁶ V. Alecsandri, într-o scrisoare către I. Crăciunescu (1874), apud I.C. Chițimia, idem, p. 33.

¹⁷ Barbu Theodorescu, *Folclor literar românesc*, p. 18-19.

¹⁸ Al. Odobescu, *Scrieri literare și istorice*, vol. I, București, 1887, p. 180, cf. *Folclor literar românesc*, 1967, p. 18.

¹⁹ B. Theodorescu, op.cit., p. 19.

²⁰ A. Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 26-27.

CÂTEVA CONCLUZII

„Când e vorba de un creator literar, apelăm la absolut toate informațiile biografice pentru a-i explica opera, cotrobăind cu indiscreție prin toate cotloanele, chiar și cele mai ascunse ale vieții sale: îl căutăm pe om în spatele operei, în speranța de a înțelege mecanismele cele mai intime ale creației. (...) Cu **opera folclorică** lucrurile stau diferit. **Nu știm cui să ne adresăm pentru alte informații, în afară de opera însăși.** Și de cele mai multe ori, opera și-a pierdut sensul ei real, pentru că a fost creată într-o altă epocă, pentru alți oameni, care gândeau altfel decât noi și cerea altceva de la ea decât cerem noi astăzi”²¹ – afirma A. Fochi într-un studiu dedicat cântecului epic tradițional.

Fără îndoială, nu ne rămâne decât să ne întoarcem pe traseele deja bătătorite în paginile din urmă și să ne adresăm din nou „operei înseși”, **pentru a tranșa chestiunea autorului** (poetul-păstor genial autor al baladei vs. nenumărați autori care au adăugat inovații individuale și au prefăcut dramatic „starea primitivă” a textului).

Dacă în privința scenariului ce stipulează necesitatea existenței unui **anume poet** blagoslovit de o inspirație genială, care a zămislit într-adevăr o formă de excepție a baladei – tot ce-ar fi de spus este că el ar fi putut lua chipul și talentul lui Eminescu, în cazul celui de-al doilea scenariu se impun mai multe concluzii. Acceptarea ideii că *Miorița* este o creație colectivă succesivă canalizează discuțiile spre o **operă cu trei autori**.

Primul trebuie să fie **autorul versiunii-colind**, cu mențiunea că el e posibil să fi beneficiat de acumulările anterioare ale unei colectivități față de un obicei, un rit sau un procedeu oarecare. E greu de afirmat că acesta ar fi autorul „de facto” al *Mioriței*, pentru că textul alcătuit de el (eventual versificat) cu siguranță că nu aduce deloc cu versiunea finală. Între el și următorul există o serie de autori care au introdus teme și episoade noi, au transformat-o în colind medieval. **Al doilea autor** a realizat „saltul calitativ” de la colind la baladă. El a adăugat cele trei episoade majore: mioara, nunta și măicuța bătrână, configurând în linii mari versiunea care a circulat în zona extracarpatică. Iar **al treilea autor** este, fără îndoială, **Vasile Alecsandri**, potrivit - cu talent și inspirație – cea mai izbutită variantă.

Așadar, **un ardelean, un muntean și un moldovean** viețuind în vremuri diferite, pornind de la rațiuni diferite, au avut succesiv o contribuție decisivă la zămislirea *Mioriței*. O concluzie care se desprinde firesc din felurile teorii.

Între primul autor al *Mioriței* și cel ce a săvârșit ultima etapă de cizelare artistică se înscrie istoria sinuoasă și laborioasă a prefacerii textului, într-un timp și-un spațiu de mare întindere, proces desfășurat după principiul *copy-left*²²: preiau, modific, ameliorez și dau mai departe, fără să-mi revendic paternitatea.

²¹ Ibidem, p. 385.

²² Principiul *copy-left* a fost denumit astfel (în 1989) de către comunitatea informaticienilor constituită în „Free Software Foundation”, cu sediul la Boston (SUA).

DESPRE FATALISMUL MIORITIC

O istorie interpretativă exhaustivă a *Mioriței* ar trebui să cuprindă, fără îndoială, un rezumat al opiniilor legate de fiecare secvență, episod sau temă majoră din cuprinsul textului. De multe ori, analizele au alunecat în dezbatere interminabile referitoare la un vers, la o sintagmă sau chiar la un cuvânt (plai, rai, cioban, mioară, nuntă, crăiasă ș. a. m. d.), mergând până la identificarea sensurilor multiple, a etnologiei și simbolisticii aferente. Alte discuții pro și contra au iscat unele contradicții evidente în textul baladei, secvențe care ulterior au fost denumite „**paradoxuri mioritice**”: urcarea oilor la munte / dorința de a fi îngropat la stână, mioara năzdrăvană, misterioase rituri funerare, atitudinea de neînțeles a ciobanului în fața morții și lista poate continua. Cu precizarea că o parte din aceste aspecte vor face obiectul unei alte abordări, ne vom opri în continuare asupra unei teme – **fatalismul mioritic** – care se constituie într-un capitol decisiv al istoriei exegetice, însumând totodată răspunsurile semnificative la una dintre întrebările fundamentale: **de ce păstorul își acceptă soarta cu atâta seninătate?**; de ce, în aceste condiții, *Miorița* s-a bucurat de „adeziunea” fără precedent a românilor practic din toate colțurile țării?

„Cercetătorii de până acum s-au lăsat fascinați în primul rând de **comportamentul ciobanului amenințat cu uciderea**; ei au căutat răspunsuri la întrebarea dacă felul în care reacționează păstorul în fața morții iminente reprezintă o **dovadă de optimism sau pesimism? Dacă poporul român e un spirit resemnat sau unul luptător?**”¹. Această istorie a interpretărilor, cu evidente conotații filosofice, e marcată de câteva puseuri acuzatoare urmate de fiecare dată de replici justificative. După al doilea Război Mondial, aceste excese își pierd din intensitate, remarcându-se, în schimb, o amplă ofensivă a concepției nonfataliste – G. Călinescu, C. Brăiloiu, A. Fochi și M. Eliade fiind repere solide ale acestui curent.

În parcursul nostru selectiv, seria abordărilor e inaugurată de un istoric francez (Jules Michelet) și finalizată de un istoric american (Ernest H. Lathan jr.). Între opiniile celor doi se condensează 15 decenii tumultuoase și cel puțin patru sau cinci generații distincte de interpreți. Va fi lesne de constatat dăra lăsată de fiecare curent, modă sau etapă istorică în concepțiile exegeților, deoarece „**fiecare generație își extrage înțelesurile după propria-i experiență de viață și de moarte**”², după cum scria Petru Ursache (2003) referindu-se la „comentatorii” *Mioriței*. Din acest motiv, opiniile fiecăruia trebuie privite cu încredință și înțelegere, deci în lumina împrejurărilor în care au fost formulate.

PRIMUL VAL / J. Michelet (1854)

Seria polemică e inaugurată încă în 1854 de către francezul **Jules Michelet**, un apropiat al pașoptiștilor și unioniștilor români refugiați la Paris care, se știe, a realizat prima traducere într-o limbă străină a *Mioriței*. Acesta remarcă și acuză, totodată, o prea ușoară resemnare a ciobanului în fața morții. Dar ceea ce avea să contrarieze sunt concluziile lui J. Michelet: „Mai este însă în ea, din nefericire, o **trăsătură națională: resemnarea prea ușoară**. Omul nu se luptă cu moartea; nu se încruntă către ea; el o primește, se însoară cu această «crăiasă», a lumii mireasă și mistuie, fără să murmure, aceas-

¹ I. Taloș, *Miorița și vechile rituri funerare la români*, în *Anuarul de folclor*, Cluj-Napoca, 1983, p. 15.

² Petru Ursache, *Miorița în transhumanță mondială*, în *Convorbiri literare*, nr. 1(85), 2003, p. 114.

tă căsătorie. Abia desprins din natură, pare că se simte mângâiat de faptul că se reîntoarce iarăși în sânul ei”³.

Deși la vremea respectivă nu erau cunoscute prea multe variante ale baladei, singura publicată fiind varianta Alecsandri, generalizarea efectuată de J. Michelet se baza, probabil, pe anumite informații furnizate de revoluționarii români – cei mai mulți dintre ei împătimiți ai folclorului – referitoare la specificitatea națională a cântecului mioritic, pentru a evidenția virtuțile estetice de care este capabilă „poesia poporană” autohtonă. Dar J. Michelet se putea lipsi de astfel de informații, mărginindu-se să ia în calcul doar aspectul *triadei*: **moldovean – vrâncean – ungurean**, care sugera destul de limpede o reprezentativitate mai mult decât regională. Pe de altă parte, J. Michelet nu era străin de modul exemplar și perseverență cu care elitele din țara noastră se mistuiau până la sacrificiu pentru interese mai presus decât cele personale.

Francezul avea toate circumstanțele de partea sa. La o lectură abruptă și la o analiză simplistă, din exterior, mesajul pare cu adevărat acesta. Cu certitudine că mulți alți reprezentanți ai altor culturi și civilizații ar da, fără rea-credință, poate cu o ușoară consternare, același verdict. Deci putem vorbi de o franchetă prea puțin amendabilă.

Alexandru Odobescu (1861) este primul care respinge ideea fatalismului mioritic, fără însă a căuta o interpretare oarecare pentru modul în care se petrece moartea. Odobescu este de părere că **la rădăcina atitudinii ciobanului ar sta regretul de a părăsi viața în floarea vârstei** și, deci, substanța baladei nu are nici o urmă de fatalism, ci doar o tristețe vădită a „juneții învinse”. Cât privește intriga de la stână, e socotită nesemnificativă, deoarece a fost refăcută ulterior⁴.

În viziunea lui **Aron Densușianu** (1895), ciobanul din varianta Alecsandri, care „**stă pasiv ca mielul la junghiere**, cu toate că în cântec se zice că el ar fi mai voinic”, are o atitudine „**cu totul neînțeleasă, nenaturală**”, în special dacă ne gândim că **ciobanii „sunt foarte îndrăzneți și bătaioși”**⁵. Pornind de la aceste premise, A. Densușianu reia teza lui A. Russo și afirmă că, într-adevăr, *Miorița* trebuie să fi fost o epopee pastorală autohtonă, ivită în mișcarea de transhumanță, însă ceea ce s-a păstrat nu sunt decât rămășițe, fragmente ale acestei epopei, iar episodul în care ciobanul ia atitudine s-a pierdut în negura timpului. De aceea nu putem vorbi de nici o nuanță de fatalism, o dovadă în plus fiind și repertoriul baladelor românești, populate cu eroi vrednici și viteji.

O premisă mai puțin fericită pentru A. Densușianu a fost o variantă contrafacută și publicată de **G. Cătană** (1909), unde se descrie „lupta ciobanului cu ucigașii lui”⁶. În aceeași capcană va cădea și **Duiliu Zamfirescu**.

AL DOILEA VAL / D. Zamfirescu (1909) / „Miorița lui Alecsandri este o imposibilitate”

Discursul din 16 mai 1909 susținut de **Duiliu Zamfirescu** în aula Academiei Române, avea să sintetizeze, de pe poziții oarecum oficiale, toate nevrozele, neliniștile și

³ Jules Michelet, *Légendes démocratiques du Nord*, Editura Garnier Freres Libraires, Paris, 1854, citat de Ion Breazu, *Note despre Miorița*, în *Patria*, XIV, nr. 243, 23 noiembrie 1932, p. 1-2, Cluj, articol republicat (integral) în *Miorița*, VI, nr. 2(12), decembrie 1996, p. 14-16, cu concursul lui Iordan Datcu.

⁴ Al. Odobescu, *Răsunete ale Pindului în Carpați*, 1861, în *Revista Română*, reluat în *Albumul Macedo-Român*, București, 1880, p. 89-98.

⁵ Aron Densușianu, *Epopeea noastră pastorală*, în *Revista critică literară*, III, 1895, p. 315-331.

⁶ Ciobanul ascultă slatul mioarei. Își ia măsuri de apărare, se luptă cu ucigașii și dacă sucombă e pentru că a fost copleșit de numărul celorlalți. Rănit de moarte, își cheamă câinii și-i pune să-i sape groape – varianta Cătană, cf. A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 138; (*Miorița*, culeasă de G. Cătană, Ed. libr. Ciurcu, 1909, 37 p., variantă din Brebu.)

nedumeririle exprimate ocazional – în articole sau studii răzlețe, în discuții particulare – față de atitudinea de neînțeles a unui erou dintr-o creație populară românească: „Iată un flăcău voinic, trăind pe corhane cu turna sa, căruia oia bârșană îi spune că au să-l omoare baciul Ungurean și cu cel Vrâncean și, în loc să pună mâna pe bătă și să se apere, pune mâinile pe piept și face poezii! **Contemplativitatea și forța, forța mai cu seamă, nu îngăduie o asemenea purtare**”⁷. Concluziile lui nu impun o nouă interpretare, ci se reduc la o sentință severă: „**Miorița lui Alecsandri, ca născocire populară, este o imposibilitate!**”.

Cum e și firesc, astfel de aprecieri n-au făcut decât să întetească alte luări de poziție și să genereze alte ipoteze și scenarii menite să justifice, oarecum, această atitudine cu totul ieșită din comun. **George Coșbuc** a găsit de cuviință să orienteze interesul spre un filon mioritic suficient de generos și nu foarte pretențios pentru orice interpretare. „Coșbuc, încercând să explice atitudinea pasivă, de resemnare a ciobanului în fața morții, conchide că totul se petrece pe plan mitologic, ciobanul – Soarele – trebuie să moară pentru ca pământul, natura să reînvie”⁸.

Th. D. Speranția (1915) optează și el pentru filiera mitică, dar împinge lucrurile mult prea departe căci, pentru a fi sigur de succesul demersului său și de tranșarea chestiunii fatalismului, invocă nespecificitatea *Mioriței* la cultura și spiritualitatea românească. Vă reamintim că Speranția a pledat pentru un legendar cult cabiric egiptean, din rădăcinile căruia *Miorița* și-ar trage seva, devenind o „legendă localizată a lui Osiris”⁹.

Dealtfel, întreaga direcție de interpretare comparatist-mitologică se întemeiază pe această rațiune a soluționării într-un mod indirect a controversatului fatalism.

În schimb, **Ovid Densusianu** (1922) găsește o soluție originală, eliminând din discuție *testamentul* și episodul *maicii bătrâne* ca fiind motive ce se întâlnesc și în alte poezii populare. Deoarece *testamentul* nu e reprezentativ (și deci trebuie îndepărtat) nu am mai avea argumente să discutăm despre fatalism¹⁰.

Voce destul de autoritară și competentă în materie folclorică, dar și atent analist al fenomenului mioritic, **Dumitru Caracostea** (1924) sintetizează: „Această idee a pasivității, a fatalismului, a liniștii în fața morții revine neconținut în exegezele baladei și în generalitățile folclorice de tot felul. Până în zilele noastre este un loc comun pentru toți câți vor să ne caracterizeze. Dar ansamblul literaturii noastre populare, atât cel epic, cât și cel liric, arată că este mai mult decât o exagerare, o deumanizare să admiți, ca produs al factorilor istorici sau ca reflex al caracterului etnic, **un fatalism care merge până la primirea morții fără a reacționa**. De la caracterul de jale propriu liricii noastre, până la **presupusul pasivism din Miorița** este drum lung. Este drept că credința în soartă, în ce ți-e scris, este o trăsătură caracteristică a poporului nostru. Dar la fel și a altor popoare. De altă parte, întreg mediul epicii noastre populare arată că această credință nu smulge din suflete resortul adânc omenesc de a reacționa acolo unde, ca în situația din *Miorița*, lucrul ar fi posibil”¹¹.

D. Caracostea nu se rezumă la atât și consideră necesar să respingă această dogmă: „Treptat, părerea despre fatalismul ciobanului a devenit dogmă. De aici, pentru unii prilej

⁷ D. Zamfirescu, *Poporanismul în literatură*, apud A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 141

⁸ *Folclor literar românesc*, 1967, p. 200.

⁹ Th. D. Speranția, *Miorița și călugării. urme de la daci*, București, 1915, republicat în *Miorița*, I, nr. 2, 1991, p. 16-36.

¹⁰ Ovid Densusianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară*, București, 1922, Editura pentru Literatură, București, 1966.

¹¹ D. Caracostea, *Poezia tradițională română*, vol. II, ediție de D. Șandru, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 264-265, vezi și Iordan Datcu, *Balade populare românești*, Editura Albatros, București, 1977, p. 235-236.

de filosofare și de retorism, pentru alții îndemn de a bănuia autenticitatea textului. **Ar fi un caz unic în istoria literaturii**, au afirmat aceștia din urmă, ca eroul să audă de complot și să-și facă testamentul, resemnându-se, fără să ia nici o măsură de apărare. Rezultă că explicările de psihologie etnică în felul celor amintite, nu sunt îndestulătoare. **Avem la cei care subliniază fatalismul din Miorița o falsă înțelegere a semnificației.** Optica justă, neputând a fi dată nici prin jocul fireștilor resorturi sufletești, nici prin împrejurări proprii acestui neam, rămâne să fie dobândită din însăși structura estetică a baladei, confirmată prin istoria ei”¹².

Soluția estetică identificată de D. Caracostea vizează o „experiență umană primitivă”, care a generat o viziune poetică despre lume, cu alte cuvinte afirmarea dragostei față de viață, exprimată în pragul morții.

AL TREILEA VAL / „Dragostea de moarte”

Prin anii '30 ai secolului al XX-lea, cultura românească era impregnată de un puternic *curent tradiționalist*, declanșat la începutul secolului de *mișcarea semănătoristă* al cărei mentor era Nicolae Iorga. Preluând unele idei ale tradiției din *Dacia literară*, semănătorismul atrage atenția asupra problemei țărănești și naționale, revendicându-se ca o alternativă a crizei societății românești. Evocarea istorică a vremurilor apuse, valorificarea folclorului în dauna traducerilor sunt numai câteva din obiectivele preluate de *curentul gândirist* al anilor '30. Însă Nichifor Crainic, unul din directorii revistei *Gândirea*, adaugă acestui program de renaștere națională o dimensiune profund ortodoxă, religioasă, de stil bizantin. Se remarcă același refuz al „europenismului” și pledoaria pentru o cultură rurală, hrănită din mituri autohtone („mitul sângelui”).

Delimitându-se de angajarea politică spre care va aluneca acest curent, numeroși scriitori de valoare din epocă vor „acuza” influențe tradiționaliste, resimțite în operele lor.

În acest context, propice revitalizării valorilor culturii populare, intervențiile asupra *Mioriței* sporesc în intensitate, dar interpretările capătă reflexe filosofice, ale elucidării semnificațiilor majore. Astfel, teoria fatalismului mioritic e alimentată de „idealismul Thraciei” și amendată de o „nostalgie după moarte a ciobanului”.

Teoria promovată de H. Sanielevici (1931) – jertfa ritualică în favoarea unei divinități trace – a jucat, fără îndoială, un rol important în configurarea acestor concepții. Acesta este motivul pentru care A. Fochi (1964) consideră că la Sanielevici „ideea despre fatalismul din *Miorița* este dilatat la maximum și interpretată în mod mistico-religios”¹³.

Autor al unor sinteze de estetică filosofică și literară, Liviu Rusu (1935) analizează „sensul existenței” în poezia populară românească, subliniind cu acest prilej **pasivitatea și resemnarea din Miorița**. Astfel, eroul „nu încearcă nici un gest de rezistență, nu se revoltă împotriva destinului, și singura lui consolare este că moartea îi va permite să se odihnească în sânul naturii”¹⁴. O poziție aproape suprapusă peste cea a lui J. Michelet. Cu toate acestea, despre poezia populară română, L. Rusu afirmă că este „cea mai frumoasă, cea mai adâncă și cea mai mișcătoare din toate poeziile populare”¹⁵.

Vrâncean de origine, poetul Dan Botta (1936) exploatează un univers al ermetismului specific lui Paul Valéry și Ion Barbu, în versuri pe ritm de poezie populară, însă creația sa eseistică (cu atingere la tema mioritică) promovează o reducere la esențe dintr-o

¹² D. Caracostea, op. cit.

¹³ A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 150

¹⁴ Liviu Rusu, „*Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine*”, Paris, 1935, apud A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 152-153; vezi și M. Eliade, *De la Zalmoxis...*, Editura Humanitas, 1995, p. 243.

¹⁵ Vezi *Dicționar de literatură română*, Editura Univers, București, 1979, p. 345.

perspectivă thanatologică. „Într-un eseu celebru, «Unduire și moarte», Dan Botta vorbește de moarte ca de un prag al jubilației, de sufletul păstorului care «palpită eliberat» în sferele albe ale bucuriei. Undeva, într-un spațiu redus la esență, se săvârșește nunta între păstor și moarte” (cf. Mircea Eliade, 1970)¹⁶.

Apogeul acestor aprecieri se consumă în „Spațiul mioritic” blagian (1936). Poetul din Lancrăm „...descifrează în *Miorița* o transfigurare a morții pe care o găsește din alte creații etnice, ceea ce-i permite să identifice în «dragostea de moarte» o caracterizare a spiritualității poporului român”¹⁷. Dintre toți, L. Blaga va aduna cei mai mulți opozanți, începând cu H.H. Stahl (1938), G. Călinescu (1941), G. Brăiloiu (1946) și până la A. Fochi (1964), M. Eliade (1970) și C. Noica (1976).

Sociologul H.H. Stahl (1938) consideră drept sterile interpretările filosofice și literare, afirmând că, în definitiv, urcarea ciobanilor la munte se explică prin împrejurări istorice și economice, nu prin tânjirea după spațiul ondulat al plaiului, ocupația pastorală nefiind efectul unui dor metafizic¹⁸. Tonul acuzațiilor va deveni în timp mult mai vehement, chiar patetic și pătimaș în anumite perioade istorice.

Realizând o acoladă peste timp, Mircea Eliade (1970) găsește necesar să îndrepte aceste aprecieri, cu echilibru și îngăduință: „Pot fi criticate sau respinse în bloc concluziile lui Blaga sau Dan Botta, dar nu poate fi recuzată metoda lor sub pretextul că descoperă sensuri noi și introduce valori personale într-un univers spiritual arhaic”¹⁹.

Ecou târziu al ideilor exprimate în acel efervescent deceniu trei, punctul de vedere al dramaturgului Victor Eftimiu (1942) nu propune nici sensuri noi, nici interpretări originale, ci epurarea acestei creații folclorice. „...faimoasa baladă a *Mioriței*, pe care unii o socotesc cea mai frumoasă poezie românească și pe care eu aş scoate-o din toate cărțile de citire, întrucât cuprinde o monumentală lecție de lașitate, de renunțare”²⁰. V. Eftimiu nu s-a dezis de întregul filon folcloric, ba dimpotrivă, l-a valorificat din abundență în numeroase creații personale, având însă o afinitate deosebită față de basmele și legende populare (*Înșir-te mărgărite, Cocoșul negru, Strămoșii, Haiducii etc.*).

Fiu al unui negustor albanez, ajuns director al Teatrului Național din București și membru al Academiei, Victor Eftimiu s-a remarcat printr-o operă extrem de prolifică (peste 100 de volume), o pasiune a călătoriilor pe meridiane europene, precum și prin lecturi vaste de la mitologia greco-latină până la literatura contemporană. Din acest tăvălug, probabil Eftimiu a colectat și și-a însușit anumite concepții despre *Miorița* care, am văzut, nu au fost deloc laudative în perioada ce a premers celui de-al doilea Război Mondial. Fără nici o indulgență, I. Diaconu consideră că aceasta este „o blasfemie unică împotriva *Mioriței*” și e contrariat de faptul că „împotriva acestei abateri culturale nimeni nu a protestat”²¹.

Acest „al treilea val”, fără precedent ca intensitate și amplitudine, a impus o îndiguitare tenace în jurul *Mioriței* a concepției nonfataliste, proces realizat cu consecvență de mai bine de șase decenii (din 1941 și până-n prezent).

¹⁶ Dan Botta, *Limite*, București, 1936; *Scrieri*, vol. IV, București, 1968, p. 75, cf. M. Eliade, *De la Zamolxis...*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 243.

¹⁷ M. Eliade, *De la Zamolxis...*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 244; Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, București, 1936, p. 120.

¹⁸ H.H. Stahl, *Filozofarea despre filozofia poporului român*, în *Sociologia românească*, III, 1938, nr. 3-4, p. 104-119, apud M. Eliade, *De la Zamolxis...*, 1995, p. 224.

¹⁹ M. Eliade, *De la Zamolxis...*, 1995, p. 244-245.

²⁰ Victor Eftimiu, *Amintiri și polemici*, 1942, p. 238-242, reluat în ziarul *Adevărul*, an 62, nr. 17.175, 1948, apud I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, Editura Minerva, București, 1989, p. 349.

²¹ Ion Diaconu, *Ținutul Vrancei*, IV, Editura Minerva, București, 1989, p. 349.

OFENSIVA CONCEPȚIEI NONFATALISTE

♦ „Fatalismul energetic”/ G. Călinescu (1941)

Într-un studiu distinct, cu rol de postfață la *Istoria literaturii române*, G. Călinescu tratează chestiunea „Specificului național” din perspectiva istoriei, a particularităților psihologice ale popoarelor din spațiul indo-european, respectiv a literaturii române, prin exponenții săi. Astfel, G. Călinescu e de părere că „românul, în general, deși cu simțul glumei, e serios, măsurat. Zeflemeaua nu-i place (...). Dacă ține să se dezvolte în înfrățire cu geografia, ar fi iarăși greșit să se interpreteze asta ca apatie. Este una din prejudecățile curente. Românul e constructiv, stăruitor și privește tăcut și cu interes progresele altora, împrumutând tot ce simte că îi e realmente util. Falsa apatie e o criză de deznădejde. Rasa noastră, care a văzut că munca ei este periodic culcată la pământ de seismica politică, a căpătat prudențe și construiește meticulos, solid și pitit la munte. Îi e frică să atragă atenția aruncând clopotnițe spre cer”²².

Pentru G. Călinescu, care nu era străin de teoriile care orbitau în jurul *Mioriței*, prejudecata apatiei e nejustificată, iar confuzia derivă din „înfrățirea cu geografia”, mai cu seamă cu muntele și mai puțin cu câmpia, dar și din „criza de deznădejde” a unei istorii potrivnice. Cele două elemente se transformă în tipăt mioritic și dau, împreună, dimensiunile nemaiîntâlnite ale adevărului unui popor la acest manifest melodic.

„Vechimea, afirmă apoi G. Călinescu, se mai confirmă prin fatalismul nostru energetic (care nu-i deloc un aspect oriental). Popoarele mai noi sunt agitate de dorinți a căror realizare e greu să dureze, în vreme ce românii cultivă un sănătos scepticism față de orice întreprindere nefolositoare. Națiile noi sunt optimiste și la înfrângeri inamicale în chip clamoros. Românii sunt discreți, răbdători”²³. Deși „fatalismul energetic” nu vizează exclusiv o soluție atitudinal-mioritică, poate fi socotit răspunsul călinescian cel mai reprezentativ. Factorul istoric și etnic invocat nu are cum să fie neglijat, dincolo de analiza stricto sensu a textului.

♦ Antimisticism / C. Brăiloiu (1946)

Prima intervenție consistentă canalizată pe strădania de a descoji cântecul mioritic de interpretări și înțelesuri preponderent metafizice aparține lui Constantin Brăiloiu (1946), într-un efort centrat cu precădere pe combaterea teoriei blagiene, teorie reluată și reactivată în *Trilogia culturii*. „Sensurile noi” adăugate de C. Brăiloiu, etnografice prin excelență, coagulează o necesară abordare interdisciplinară a *Mioriței*. „Nuanța de regret și de compătimire, sensibilă, ici, acolo, în aceste incantații cu destinație schimbată, nu s-a strecurat, desigur, decât în zona în care mila creștină a alungat teroarea ancestrală. Ele nu exprimă nici voința renunțării, nici beția neantului, nici adorația morții, ci exact contrariul lor, pentru că în ele se perpetuează memoria gesturilor originare de apărare a vieții”²⁴, este de părere exegetic.

La fel ca și G. Călinescu, C. Brăiloiu nu face decât să coboare într-o istorie anterioară stratului creștin, răscolind mentalități nepervertite, ancestrale. Astfel, etnomuzicologul statornicește orientarea antimistică și antimetafizică a interpretărilor mioritice, iar după 1950 studiul său va deveni un îndreptar, un ghid și un argument pentru toate opiniile de acest gen, în încercarea de a demonstra atitudinea firească a ciobanului și de a combate presupusul misticism. Din această pricină, C. Brăiloiu colectează aprecieri pozitive din partea lui A. Fochi și M. Eliade.

²² G. Călinescu, *Specificul național*, în *Istoria literaturii române de la origini și până în prezent*, ed. a II-a, Editura Minerva, București, 1989, p. 975

²³ Ibidem.

²⁴ Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Geneva, 1946, p. 13.

• **Fatalismul – un discurs gratuit / C.I. Gulian (1957)**

Obsesia fatalismului avea să-i preocupe și pe ideologii regimului comunist care, în meticulozitatea de a filtra totul, chiar și tradițiile, prin prisma doctrinei marxist-leniniste, găesc necesar să tranșeze definitiv disputa. În 1957, academicianul C.I. Gulian publică un studiu pe această temă, proclamând: „Poporul român – ca toate popoarele – are față de moarte o **atitudine firească, sănătoasă**, considerând-o drept un fenomen natural, pe care experiența sa milenară de viață l-a integrat prin legea firii (...). **Poporul nici nu se resemnează, nici nu primește cu bucurie moartea; el o acceptă numai, ca pe un fenomen firesc...** A ști că moartea e un fenomen firesc și a accepta fenomenul ca o lege a firii este cu totul altceva decât dorința de moarte și glorificarea morții, pe care o predică ideologia burgheză în descompunere”²⁵.

Pentru C.I. Gulian, epicul nu are nici o valoare, complotul ciobanilor e un simplu artificiu și tot ceea ce contează este actul notarial al *testamentului* și atitudinea proletară, sănătoasă, a unui individ aflat în fața morții. Probabil că șansa *Mioriței* de a scăpa epurărilor comuniste, care se întrevedea la un moment dat, a fost „originea sănătoasă” a eroului, respectiv atacul „mic-burghez” interbelic.

Sigur că prin *izolarea testamentului* problema fatalismului devine un discurs gratuit. Procesul de eliminare a contextului atentează la sensul real – indiferent care este acesta – și poate fi interpretat ca un abuz comparabil cu falsul literar săvârșit de G. Cătană, însă de această dată pornit dintr-o viziune materialist-dialectică.

Ideea exprimată succint se va bucura de interes din partea lui Adrian Fochi, care, în acea perioadă era angajat în elaborarea unei ample monografii mioritice.

• **O înțeleaptă înțelegere a lumii / A. Fochi (1964)**

Cei care vor avea răbdarea să parcurgă sutele de pagini ale lucrării *Miorița – Tipologie, Circulație, Geneză, Texte* (1964) vor constata destul de repede faptul că lait-motivul „nici urmă de fatalism” marchează fiecare pagină, fiecare comentariu, fiecare analiză a episoadelor, în variante, în versiuni și în concluziile preliminare sau finale. Din acest motiv, Adrian Fochi se dovedește a fi „teoreticianul nonfatalismului mioritic”.

Autorul își conduce studiul într-o manieră aproape justițiară, ignorând prezumția unui alt deznodământ. Premisele sale sunt evidente: izolarea testamentului, minimalizarea „cadrului epic inițial”, preluarea tezei Mușlea – Brăiloiu, ritualul morții nelumiților. A. Fochi respinge tezele creștin-ortodoxe în favoarea caracterului profund laic al baladei și a tendințelor antiecleziastice. Alegoria morții devine un simplu ritual al consacrării nuptiale post-mortem. În concluzie, în *Miorița* asistăm la o tradițională nuntă postumă a tinerilor morți celibatari.

Pentru A. Fochi, în textul mioritic moartea „reprezintă o întrerupere violentă și absurdă a vieții unui tânăr nelumit”²⁶ și **această violență** (rod al conflictului economic) **scoate Miorița de sub incidența fatalismului**.

Demonstrații asemănătoare regăsim în toate segmentele studiului. De la acest ritual obsedant nu face excepție nici procesul de elaborare a „schitei genetice”, unde *testamentul* are rol de cântec liric cu circulație independentă, cântec ce ar fi debutat cu mult-invocatul condițional-optativ: „Eu numai când oi muri”, „De s-a-ntâmpla de-oi muri”, „Și de-o fi să mor”²⁷.

²⁵ C.I. Gulian, *Sensul vieții în folclorul românesc*, București, 1957, p. 224, apud A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 153-154

²⁶ A. Fochi, *Miorița*, 1980, p. 14.

²⁷ Versul „Eu numai când oi muri” face parte din varianta Romuli (jud. Bistrița Năsăud), p. 257 și 581 (Fochi, 1964); versul „De s-a-ntâmpla de-oi muri” e specific variantei maramureșene, iar versul „Și de-o fi să mor” aparține versiunii Alecsandri.

Această autonomie, pentru care a pledat și D. Caracostea la vremea sa, e o dovadă, în opinia lui A. Fochi, a inexistenței oricărui fatalism: „**Ideea morții e exprimată în chipul cel mai general cu putință și se va întâmpla la capătul natural al vieții și nu apare în relație cu împrejurările despre care se vorbește în baladă**”²⁸.

„Schița genetică” fochiană prevede o fuziune a acestui cântec cu un alt motiv pastoral, configurând locul dramei, momentul acțiunii, personajele acțiunii, hotărârea păstorilor. Și numai sudura imperfectă a motivelor îmbinate a prilejuit atâtea controverse. „Ciobanul își face testamentul pentru eventualitatea că ar muri, probabil în urma unei lupte (în Moldova) sau a unei judecăți (în Transilvania)”²⁹. Demonstrația e socotită de A. Fochi ca fiind decisivă pentru eliminarea definitivă a tezei fatalismului. Faptul că ciobanul „știe că trebuie să moară cândva, după rânduiala întregii vieți, **nu este fatalism, ci o senină și o înțeleaptă înțelegere a lumii**”³⁰.

„ȘCOALA” MIRCEA ELIADE

♦ „O calmă reîntoarcere lângă ai săi” (1943)

De regulă, Mircea Eliade este citat cu studiul său din 1970 (*Mioara năzdrăvană*) și mai puțin este cunoscut faptul că el a făcut parte din „mișcarea de rezistență” a anilor '40, alături de G. Călinescu și C. Brăiloiu. În acea perioadă (1943), M. Eliade își cristaliza primele idei și concepții pentru elucidarea paradoxului mioritic, pe fondul recrudescenței teoriei fatalismului provocate de „al treilea val”. De aceea, tonul discursului se asortează mai degrabă unei replici și nu unei construcții ideatice, dar cele câteva concluzii se vor dovedi intuitive: „Nu este deloc întâmplător că cele două creații de seamă ale spiritualității românești – *Miorița* și balada *Meșterul Manole* – își au temeiul într-o valorificare a morții. (**Ideea de integrare în Cosmos prin moarte este evidentă în *Miorița*, și nici nu trebuie să ne surprindă, ținând seama de originile ei ritual-funerare**)”³¹.

Apoi M. Eliade extinde baza discuțiilor într-o abordare din perspectiva etnicului – insistent reluată în epocă, din pricina animozității de ordin politic³². „Numai pentru un cercetător superficial, care ar judeca prin criterii empirologice, prezența aceasta a morții ar putea însemna un stigmat suspect pentru sănătatea sufletească a poporului român. Prezența morții în centrul spiritualității populare românești nu înseamnă, însă, o viziune pesimistă a lumii, o rarefiere a debitului vital, o deficiență psihică. Un contact direct cu viața țărănească infirmă hotărât aceste supoziții; țăranul, în genere, nu cunoaște nici teama de viață, nici beția mistagologică (de structură slavă), nici pesimismul religios, nici atracția către asceză (de tip oriental). Și cu toate acestea, cele două creații capitale ale spiritualității populare românești poartă în miezul lor o valorificare a morții. Dar prezența morții nu este aici negativă. **Moartea din *Miorița* este o calmă întoarcere «lângă ai săi».** (...) **Românul nu caută moartea, nici n-o dorește, dar nu se teme de ea; iar când e vorba de moarte rituală (război, bunăoară), o întâmpină cu bucurie**”³³. Același fatalism salvator și energetic izvorât din dârzenie și curaj, pe care numai un cunoscător al istoriei și tradiției îl poate identifica.

²⁸ A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 257.

²⁹ Ibidem, p. 263.

³⁰ Ibidem, p. 259.

³¹ M. Eliade, *Comentariu la balada Meșterul Manole*, București, 1943, p. 130-131, apud Iordan Datcu, *Balade populare românești*, Editura Albatros, București, 1977, p. 235.

³² Planurile hitleriste de reconfigurare a Europei nu prevesteau nimic bun pentru soarta poporului român, amenințat cu deportarea în masă, iar Dictatul de la Viena (1940) făcea dovada unei politici revizioniste.

³³ M. Eliade, op. cit., p. 30-31.

• Sens impus absurdului (1970)

După 30 de ani, beneficiind în plus de lectura documentelor publicate de A. Fochi, M. Eliade reia subiectul cu mai multă meticulozitate, pe un ton mai conciliant, dar nu mai puțin ferm: „Cât privește **acceptarea morții**, doar dintr-o perspectivă raționalistă poate fi considerată ca o **probă de pasivitate** sau de **resemnare**. În universul valorilor folclorice, atitudinea păstorului exprimă o decizie existențială mai profundă: «nu te poți apăra împotriva destinului cum nu te aperi împotriva dușmanului»; nu poți decât să impui o nouă semnificație consecințelor ineluctabile ale unui destin gata să se împlinească. **Nu este vorba de un «fatalism»**, pentru că un fatalist nici măcar nu se crede capabil de a schimba semnificația a ceea ce i-a fost predestinat»³⁴.

M. Eliade nu a pregetat să pună în balanță depozițiile predecesorilor săi, care au tratat problema tragismului mioritic, constatând cu acest prilej nerodnicia extremelor, pe traseul dintre pesimism și optimism: „Desigur, această decizie de a accepta destinul nu trădează o **concepție pesimistă a existenței**, nici pasivitatea, de care atât s-a vorbit de la Alecsandri încoace. Criticile lui D. Caracostea, H.H. Stahl și C. Brăiloiu erau întemeiate. Dar este în zadar să se caute **«optimismul» Mioriței** în dragostea păstorului pentru munca lui, sau în apărarea celor vii împotriva strigoilor (aluzie la C. Brăiloiu și A. Fochi, *n.n.*). Nu se poate vorbi despre optimism pentru că este vorba despre o relație tragică»³⁵.

Dimensiunilor istorice (impuse de G. Călinescu) și **etnografice** (C. Brăiloiu) li se adaugă una **religioasă**, prin aserțiunea eliadiană despre „creștinismul de factură cosmică”, preinstituționalizat, despre „concepția unui cosmos răscumpărat prin moarte”. Concluzia finală va deveni antologică și va întemeia o **școală** pe parcursul viitoarelor decenii: „Eroul mioritic a reușit să găsească un sens nefericirii lui asumând-o nu ca pe un eveniment «istoric» personal, ci ca pe un mister sacramental. El a impus, deci, un sens absurdului însuși, răspunzând printr-o feerie nupțială nefericirii și morții»³⁶.

■ Transfigurare a condiției adamice / N. Steinhardt (1970)

Urmărit și persecutat pentru convingerile sale, după detenția din perioada 1959-1964, **Nicolae Steinhardt** devine, dintr-un intelectual pur, un autentic „homo religiosus” și descoperă constantele spiritualității românești, așa cum avea să remarce **Virgil Ierunca**³⁷. În ianuarie 1960, după o anchetă nocturnă, N. Steinhardt imaginează parabola paharului de cristal făcut țândări dintr-un „gest stângaci”, inaugurând astfel celebrul *Jurnal al fericirii*. În 1970, cu puțin înainte de a finaliza prima versiune, același Virgil Ierunca îi trimite de la Paris volumul lui M. Eliade (*De Zalmoxis à Gengis-Khan*). Revelația și surpriza naște euforii și nevoia arzătoare de a nota în jurnal: „**Ce nu înseamnă Miorița**: resemnare, fatalism, chemarea morții, pasivitate, pesimism. **Ce înseamnă**: anti-istoricitate, transfigurare a condiției adamice. Poporul român e înzestrat cu o putere de transfigurare ce-i permite să preschimbe întregul univers și să pătrundă în cosmosul liturgic (să participe la celebrarea liturgiei cosmice ar spune Maxim Mărturisitorul). Împotriva soartei nu te poți apăra ca împotriva unor vrăjmași; nu poți decât să dai un înțeles nou consecințelor ineluctabile ale destinului în curs de împlinire (...). Ciobanul săvârșește o transmutație – marea operă a denigraților alchimiști –, își transformă nenorocirea în taină mistică. Înfrânge soarta. Dă un sens fast nefericirii...”³⁸.

Iar finalul însemnării e de-a dreptul apoteotic: „Întocmai ca și **creștinismul, românismul** poate anula urmările aparent iremediabile ale unei tragedii, dându-le valori

³⁴ M. Eliade, *Mioara năzdrăvană*, în *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Humanitas, 1995, p. 260.

³⁵ Ibidem, p. 261

³⁶ Ibidem, p. 262.

³⁷ Vezi N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, coperta IV.

³⁸ N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, ediția a II-a, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 348-349.

nebănuite, scoase din alte serii. Adversivitatea degradantă devine contrariul ei, după cum și rușinoasa spânzurare pe lemnul crucii ajunge a fi, prin Hristos, biruință asupra morții și scoatere de sub mânia Creatorului”³⁹.

• Sens etic dat morții / R. Vulcănescu (1987)

Inspirat de ediția bucureșteană a lucrării lui M. Eliade (1980), **Romulus Vulcănescu** își revizuieste interpretarea atitudinii ciobanului, exprimată în anul 1970, în *Etnologia juridică*. În monografia mitologiei române (1987), aprecierile lui R. Vulcănescu se apropie mai mult de cele eliadiene și, în plus, depășesc reperul inițial (versiunea-baladă), dovedind lecturi ale versiunii-colind – singurele care menționează gradul de rudenie între păstori și care definesc un incert și inconsistent *mobîl al crimei*–: „Pentru noi, afirmă R. Vulcănescu, ciobanul charismatic din balada *Miorița* reprezintă, în planul mitologiei morții, transsimbolizarea epică a eroizării mortului, care a dat un sens etic apropiatei lui morți, în urma unei judecăți pastorale între frați, pentru un eveniment aparent anodin”⁴⁰.

Printr-o sacadată „picătură chinezească”, teoria fatalismului mioritic se dizolvă și se prelinge în istorie. Această convingere devine tot mai fermă și exprimată tot mai curajos; încet, pe alocuri, atinge excese amendabile.

DE LA NOICA LA LATHAM

„Școala Eliade” nu a creat un vid în preajma *Mioriței*, paralel cu aceasta exprimându-se opinii și de altă factură, conjuncturale sau ca efect al unor aprofundări tematice.

• Desprinderea de spiritul Mioriței / C. Noica (1976)

În anul în care se împlinesc patru decenii de la publicarea teoriei blagiene legate de „spațiul mioritic”, filosoful **Constantin Noica** scrie un incitant articol pentru o revistă clujeană, cu scopul vădit de a descongesciona filosofia culturii de prejudecata, încă dominantă, impusă prin teoria poetului-filosof din Lancrăm. „Desprinderea” pentru care pledează nu întrunește calitățile unei renegări totale, a unei decapitări, ci subliniază mai degrabă o necesară delimitare față de efortul altora de a egaliza esența spiritualității românești cu un cântec al resemnării: „Cine are în față-i tabloul modulațiilor ființei nu mai poate face sufletului românesc nedreptatea să-l înțeleagă printr-o singură tonalitate, cea a Mioriței, cu resemnarea ei în fața morții. *Miorița* poate fi o reușită a creației noastre folclorice, dar nu și măsura unică pentru sensibilitatea filosofică a unui suflet căruia a fi sau a nu fi îi apar nespun de bine orchestrarea”⁴¹.

E limpede faptul că C. Noica își trădează supărarea și exasperarea din pricina prea deselor reduccții ale culturii și spiritualității românești la poemul *Miorița* – un demers, pe bună dreptate, prea puțin benefic, indiferent de rațiunile invocate. Filosoful de la Păltiniș atrage, astfel, atenția că **abuzul duce la lehamite**, iar diversitatea e mult mai fructuoasă. Noica, precum Eliade, Steinhardt sau Cioran a făcut parte, să nu uităm, din generația marcată de „teroarea istoriei”, atitudinile și opiniile lor politice erau îmbrăcate adesea în ambalajul maleabil al studiilor și creațiilor orientate spre cultură.

• Miorița nu este un cântec de pierdere / N. Stănescu (1983)

Bătătorind o potecă literară, **Nichita Stănescu** (1983) se apropie, în aprecierile despre *Miorița*, de linia **Nicolae Labiș** (1958) – „acest cântec trist și luminos” –, de melancolia și tragismul unei melodii celeste, sub zodia căreia am viețui noi, românii.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987, p. 207.

⁴¹ C. Noica, *Pentru o mai bună desprindere de spiritul Mioriței*, în *Steaua*, Cluj, 1976, nr. 3, p. 60, apud Iordan Datcu (1990), art. *Un clasic: Adrian Fochi*, în *Miorița*, I, nr. 1, martie 1991, p. 28, și Theodor Codreanu, *Noica și desprinderea de Miorița*, în *Miorița*, I, nr. 2, sept. 1991, p. 1.

Pentru Nichita, „**Miorița este școala tristeții naționale**”. Apoi, abandonând coarda liris-mulului poetic, adaugă cu luciditate: „**Miorița nu este un cântec de pierdere**. Cine pierde așa cum a pierdut ciobanul *Mioriței* este înstăpânit de sufletul pământului. Da, în sufletul pământului, pentru că noi toți ne-am născut pe pământ. Pentru că **pământul este carnea strămoșilor noștri și carnea strămoșilor pomilor**”⁴². Pentru a cuprinde profunzimea stănesciană, ar trebui să-i corelăm discursul cu cel al lui G. Călinescu și M. Eliade despre dimensiunea tradiției istorice.

• **Un sacrificiu asumat / R. Sfințescu (1992)**

Direcția comparatist-mitologică, revitalizată după 1990, nu face rabat, în acest efort colectiv, la împământenirea concepției non-fatalistă. Reținem un singur exemplu. **Rodica Sfințescu** (1992) consideră că „...moartea eroului nu este samavolnică, ci **un sacrificiu asumat**. Asta anulează infamanta calificare de **fatalism** a poporului român, care trebuie înlocuită cu **eroism**, fiind vorba deci de un sacrificiu acceptat”⁴³. Procedând la o paralelă mitologică și la invocarea unei simbolistici a nupțialității dintre „victimă” și terra („Sacrificiul s-a efectuat, acum, pământul rodește!”) – autoarea studiului e de părere că cei doi „asasini” sunt, de fapt, „marii preoți care aveau sarcina să officieze sacrificiul”.

Echilibrul fragil dintre fatalism și eroism a fost considerat adesea principala sursă a interpretărilor defavorabile asupra mesajului mioritic și, prin extensie, asupra atitudinii și spiritualității poporului român.

• **Moarte simulată / D. Suiogan (2001)**

Tot despre un gest sacrificial vorbește și **Delia Suiogan** (2001), însă fără a accepta un omor săvârșit pe altar, ci epicul ne-ar trimite spre un ritual inițiativ în care moartea e doar simulată, iar experiența recuperată spre un efort evoluat. „**Nu este vorba, în Miorița, despre o acceptare senină a morții, ci despre o acceptare a «legii**, doar așa individul având posibilitatea să redevină **parte a totului**. Acceptarea morții ar putea fi interpretată mai ales ca gest sacrificial din partea ciobanului sortit morții, dar și din partea celor care iau această hotărâre. Să nu uităm că în toate variantele cunoscute **omorul este ipotetic**, fiind vorba despre o **acțiune ritual-inițiativă**, al cărei ultim scop este **inițierea**”⁴⁴.

Legea despre care vorbește D. Suiogan are conotații cutumiar-pastorale, fiind nuanțată în raport cu „*legea pământului*” definită de R. Vulcănescu (1970). Iar moartea acceptată este ritual-simbolică, deci virtuală. Soluția găsită, nu lipsită de teme, scoate păstorul de sub incidența fatalismului, pentru că într-o moarte simulată e impropriu să abordezi o astfel de discuție.

• **Capacitatea de a primi relaxat loviturile soartei / E.H. Latham (2002)**

Dacă noi, românii, ne încordăm spiritele pentru a înțelege și din această tensiune a firului tânesc săgeți felurite spre o țintă mobilă, străinii găsesc spații libere să-și etaleze aprecierile despre paradoxul mioritic. Dar lucrurile nu mai stau ca și pe vremea lui J. Michelet (1854), care mărșăluia pe un teren virgin. Efortul ultimilor 60 de ani nu a fost în zadar. El s-a impregnat într-o conștiință ce s-a revărsat peste granițe, lăsând în urmă aluviuni roditoare.

Istoricul american **Ernest H. Latham jr.**, autorul unei lucrări editate în Statele Unite despre balada *Miorița*, propune o soluție extrem de simplă, într-o abordare plină de respect și înțelegere: „Celor care ar dori să se răfuiască, pe nedrept, cu această genială baladă, pentru că ilustrează resemnarea și supușenă românilor în istorie, le-aș răspunde, citând un fragment din romanul-reportaj «Athenae Palace», publicat de ziarista americană de origine evreiască, Rosa G. Waldeck, în 1942: «Această cicatrice (lăsată de cutremurul

⁴² N. Stănescu, interviu în *Flacăra*, nr. 50, 1983, p. 17.

⁴³ R. Sfințescu, *Substrat mitologic în Miorița*, în *Seminarul Miorița – 1992, 1993*, p. 52.

⁴⁴ D. Suiogan, *Miorița – colind*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001, p. 71.

din 1940 pe fațada hotelului Athenee Palace, unde autoarea a locuit între 1940-1941, n. red.), părea să se potrivească acum cu impresia cea mai puternică pe care o păstram despre România după șase luni: indestructibila calitate a acestui popor îngăduitor, realist, așezat de soartă la granița dintre Occident și Orient. Două mii de ani de aspră stăpânire venetică, de invazii barbare, de cuceritori lacomi, de domni răi, de holeră și cutremure au dat românilor sentimentul calității temporare și trecătoare a lucrurilor (...) **Românii posedă în cel mai înalt grad capacitatea de a primi relaxat loviturile soartei.** Ei știu să cadă cu artă, cu fiecare mușchi și fiecare încheietură relaxate și moi... **Secretul artei de a cădea este, desigur, să nu-ți fie frică,** și românii nu se tem, așa cum se tem occidentalii. O lungă experiență în supraviețuire i-a învățat că în fiecare cădere se pot găsi nebaneute oportunități și că, într-un fel sau altul, vor reuși să se pună iar pe picioare”⁴⁵.

O fascinantă pledoarie pentru eroism în opoziție cu fatalismul. Cu toate acestea, nu se poate spune că vechile teorii înghesuite în dulapul cu naftalină nu vor mai răbufni niciodată. Căci istoria nu recuperează doar aspectele care ne convin; învățăm lecțiile trecutului cu destulă dificultate.

CÂTEVA CONCLUZII. Deși a avut ca punct de plecare interpretarea atitudinii eroului din *balada Miorița*, teoria fatalismului a abandonat destul de repede perimetrul strict folcloric, literar, și s-a extins tentacular spre aprecieri la adresa spiritualității unui popor. Interesele, mizele și contextele istorice au modulat discursul, intersectând sferele filosofice, inclusiv politice.

■ Nu e lipsit de interes faptul că termenul de **fatalitate** derivă dintr-o abordare confuză a noțiunii de **destin**. Substratul mioritic ne evidențiază faptul că **soarta** face parte din **crențele predeterminate indo-europene**. Grecii antici i-au dat destinului numele de *Moiră*, iar latinii i-au zis *Fatum*, în timp ce în tradiția veche românească regăsim mai multe denumiri: *Menire*, *Noroc*, *Scris*, *Dat*.

După părerea lui **R. Vulcănescu**, la români, în unele credințe mitologice, „ordinea cosmică și umană este supravegheată de Soartă”⁴⁶, iar rolul acesteia era unul mobilizator și constructiv, deși sentințele aferente erau irevocabile – dar nu dintr-o convingere fatalistă, ci în virtutea unor legi obiective și cosmice mai presus de cele omenești, vremelnice și subiective. „Sentințele irevocabile” izvorăsc dintr-o **legitate a naturii** aplicate fiecărui component al Creației evoluând pe o axă temporală: piatra se fărâmă, copacul se usucă, oamenii mor, stelele pier – în virtutea legii vieții și a morții. Dar aceste credințe n-au iscat niciodată percepția zădărniceii, deoarece aceleași legi ale naturii au relevat o **continuitate benefică și înnoitoare**, precum succesiunea anotimpurilor, a ciclurilor vegetative, a generațiilor umane și-a stelelor ce renasc într-o nouă alcătuire. Valoarea unui exemplar, a unui individ, e minimalizată (dar nu desconsiderată) în raport cu perpetuarea grupului, a speciei. Iar promisiunea acestei „renașteri” – recuperată de credințele religioase – conferă un ton optimist existenței în sine.

Frustrați de acest tip de mentalitate – nud, neperversit, curat – născocim filosofii contraproductive și confundăm, uneori, soarta cu fatalitatea: „Nu trebuie uitat că acțiunea denumită **fatalitate** introduce o **notă negativă în aprecierea vieții**, o abandonare fără reacții în fața greutăților și nepreviziunilor vieții, neșansă provocată de întâmplări socotite defavorabile omului. **Fatalitatea neagă rosturile vieții** și ale oricărui efort spiritual.

⁴⁵ Ernest H. Latham jr., interviu consemnat de Ion Longin Popescu, publicat în *Formula AS*, septembrie 2002.

⁴⁶ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987, p. 162.

Soarta afirmă rosturile antro-po-cosmice ale spiritualității, în care amănuntele nu demobilizează pe om, când acesta își cunoaște linia vieții”⁴⁷.

Într-o viziune îngustă a existenței, între naștere și moarte, ultimului reper (moartea fizică) i se asociază destul de des atributul de „fatal” – *fatum*-ul vechilor latini. Lărgind viziunea existențială avem puțința să îmbogățim acest *fatum*/destin cu un fluid vital ce depășește reperele în ambele sensuri. Obținem astfel un **fatum energetic** cu mult mai cuprinzător.

■ **Fatalismul energetic** (preluând sintagma călinesciană) reflectă acea disponibilitate – împământenită la popoarele vechi – de a învinge instinctul individual de conservare în virtutea unei conștiințe superioare și a unei demnități umane profunde; cu alte cuvinte, de a învinge moartea, adică frica de moarte. Or, astfel de gesturi pot veni numai pe fondul unor credințe și al unor convingeri intime, temeinic argumentate, în centrul cărora tronează ideea de renaștere și nemurire, de existență continuă (fizică și spirituală, deopotrivă). Astfel, *percepția vieții e mai degrabă un flux, un râu de energie* pe care nici un stăvilor nu o poate opri, cu atât mai puțin moartea fizică. De fapt, această etapă existențială și-a pierdut la un moment dat dramatismul, fiind socotită ca o trecere (Marea Trecere) în lumea de dincolo.

Marcarea „trecerii” solicita, în schimb, o anumită solemnitate și lua forme de ritual. Dar asta numai în condiții pașnice, nepotrivnice, în cadrul comunitar. În situații limită, solemnitatea se comprima în câteva gesturi grave, dar nu disperate și imprimă fizionomiei dârzenie ori seninătate. Iar din acest mini-ritual nu lipsesc elementele totemice sau instrumentele familiare, strict necesare post-existenței.

Există, deci, o delimitare certă între această **doctrină de factură religioasă**, din care răzbate un *fatum energetic*, respectiv **fatalismul caracteristic epocii romantice**, născut pe ruinele medievale ale unui creștinism apocaliptic, exacerbant, pe biblica *deșertăciune a deșertăciunilor*. Acest ultim strat mental, sedimentat la rândul său, nu s-a bucurat niciodată de adeziune, fiind un produs livresc. Dar îl bănuim responsabil de întreaga tevdură din jurul abordărilor mioritice, cu extensiile de rigoare.

Într-adevăr, acest soi de *fatalism romantic* a generat un univers oniric în care „nostalgia morții” era privită ca o izbăvire sau răzbunare pentru un destin potrivit, în care existența terestră apărea drept iluzorie, fără semnificație și numai post-existența era socotită reală. Adepții acestui curent nu erau războinici din fire, ci mai degrabă apatici și inactivi. Practica suicidului era frecventă în rândul lor, sau în orice caz acceptau cu pasivitate agresiunile externe, fără să se îngrijească de trupul lor, de existența lor materială. Din acest motiv erau profund idealști și mistici, iar unii dintre ei împrumutau o povară mesianică, având conștiința martirajului în numele unui ideal celestial.

Oamenii nu-și construiesc filosofia vieții după astfel de coordonate. Românii, ca toate popoarele, au îngrămădit în calendarul lor sărbători mai mari sau mai mici, optimiste și prefiguratorii – sărbătorile de iarnă, ce marchează prin fast și solemnitate trecerea în noul an, apoi sărbătorile de primăvară, renașterea naturii, declanșarea muncilor agricole, urcarea oilor la munte, culesul recoltelor, nunțile, botezurile – ei bine, toate acestea și încă multe altele sunt prilej de adevărate serbări și festivaluri comunitare, tonice prin excelență.

Faptul că, uneori, prin constrângerea destinului, scot din fântâna memoriei acea poziție dătătoare de nemurire, luptând cu curaj și murind fără regrete, se datorează credinței că acesta este un preț nu foarte mare al dăinuirii neamului, a obștei: pârjolul va trece și toate vor fi ca înainte, chiar dacă unii se vor alătura strămoșilor.

⁴⁷ Ibidem, p. 163.

■ *Un discurs perimat.* Este ciudată nașterea acestui capitol în istoria exegetică a *Mioriței*. În prezent ar trebui să considerăm că este o discuție desuetă. Asta pentru că, pe de o parte, nimeni în ziua de azi nu poate imagina un scenariu potrivit căruia un popor ar da dovadă de **fatalism, pasivitate și resemnare** – fără a sfida bunul-simț și realitatea istorică. Nici o obște, o comunitate umană compactă sau un popor – și cu atât mai puțin poporul român – nu a îmbrățișat vreodată această ideologie autodistructivă.

Pe de altă parte, suntem convinși că acest capitol al interpretărilor mioritice nu putea să se zămislească decât sub influența **romantismului târziu** ce bântuia Europa prin secolului al XIX-lea. Similitudinile sunt evidente: aclamarea pesimismului (teoretizat de Schopenhauer), visul morții eterne, viziuni sumbre, invocarea *memento mori* (adu-ți aminte că vei muri) – sunt ingredientele unui soi de fatalism specific. Și trebuie să recunoaștem că pentru cei din epocă nu a fost prea greu să realizeze aceste asocieri; chiar și noi, privind balada din perspectiva romantismului, constatăm cu uimire că ea parcă a fost alcătuită cu mare pricepere după aceleași tipare și dogme. Cu atât mai mult nu-i putem acuza pe cei din a doua jumătate a secolului al XIX-lea ori pe reprezentanții celui de-al „treilea val”. Ceea ce a urmat n-a fost decât un șir nesfârșit de replici și contra-replici, într-o dezbatere lipsită de fond, dar utilă, dacă luăm în calcul multiplele sensuri relevate. A persevera la nesfârșit în zona disculpărilor s-ar putea să fie mai nociv decât a insinua un pretins fatalism.

3. COMPLEXELE EXEGETULUI MIORITIC

■ Impasul cercetărilor

Un sentiment acut resimțit de către o parte dintre cei care au scris despre *Miorița* este faptul că tot ce s-a spus semnificativ despre acest subiect aparține trecutului, iar în momentul actual exegeza se află într-un impas. În spatele acestui gen de afirmație (uneori exprimată direct) se ascunde de obicei o negare a aserțiunilor contemporanilor sau o „tristețe metafizică” față de imposibilitatea generației din care face parte de a contribui decisiv la exegeza mioritică. În realitate este vorba de o percepție deformată asupra istoriei exegetice sau o necunoaștere a acesteia. Istoria, privită în ansamblu, a fost marcată de dinamism și vitalitate și a împrumutat, în fiecare etapă distinctă, spiritul epocii.

■ Patriotismul local

După cum am observat deja, majoritatea cercetătorilor s-au socotit îndreptățiți să reclame apartenența *Mioriței* la un spațiu al genezei apropiat locului lor de baștină. Așa se face că moldovenii au revendicat ținutul Vrancei, muntenii și oltenii au pledat pentru părțile Muscelului, iar ardelenii au susținut versiunea-colind ca fiind întemeietoare.

Acest spirit posesiv, acaparator, nu poate fi redus la mult invocatul „patriotism local”. E complexul arheologului dornic să descopere vestigii care să certifice un drept, o continuitate, o întâietate; în cele din urmă un drept de proprietate, al cărui uzufruct să-l valorifice pentru o prosperitate spirituală. În definitiv, e o sinceră contribuție la cunoașterea pozitivă, așa cum căutătorii de comori au explorat teritorii virgine, însemnate pe hartă cu celebrul avertisment „*Hic sunt leones*” (Aici sunt lei, nu vă apropiați!); așa cum Cristofor Columb a ponit spre Indii după aur și mirodenii și a descoperit un continent despre care Lumea Veche nu avea știință.

Ar fi deci inutil să acuzăm „patriotismul local”, de vreme ce registrul interpretărilor (mioritice) s-a îmbogățit de fiecare dată cu mici sau ample incursiuni în cultura populară specifică spațiului invocat. Iar în ansamblu, toate „fișele” devin părți componente – prin selecție valorică – ale istoriei spiritualității române.

■ Mesianismul

Un număr însemnat de cercetători ai *Mioriței*, deși au început prin a lăuda exegezele predecesorilor, au sfârșit prin a lăsa să se înțeleagă faptul că premisele celor dinainte au fost greșite, concluziile lor eronate ori studiile lor s-au perimat. Și-au întocmit propriile studii cu convingerea că numai ei au ales calea cea bună, luminându-ne și mântuindu-ne. Am putea numi acest complex ca identificându-se cu „sentimentul mesianic”, cu atât mai mult cu cât despre *Miorița* s-a afirmat că e aidoma unei religii.

Numărul impresionant de intervenții asupra *Mioriței* se datorează faptului că toți autorii au reclamat o chemare irezistibilă spre această zonă spirituală, mioritică, trăind revelația apropierei de absolut. Ei au avut convingerea fermă că intervenția lor nu este o simplă ipoteză și nici o teorie oarecare, ci exprimă direct și fără ocolișuri întregul adevăr; iar dacă acest lucru nu e împărtășit și recunoscut de confrăți e pentru că nu se înțelege subtilitatea.

Cu cât înaintăm în istoria exegezelor spre zilele noastre, sentimentul de izbăvire pe care-l trăiesc cercetătorii e tot mai acut; și asta pentru că tomurile critice se înmulțesc,

misterul se amplifică și nimeni nu are (și nu va avea) autoritatea necesară să discearnă și să judece de partea cui e adevărul.

A scrie despre *Miorița* și a crede că o interpretare anume va debloca presupusul impas al cercetătorilor sau va statomnici un „cap de pod” sau o direcție nouă, nu poate fi decât benefic. Mesianismul, în acest domeniu al interpretărilor literare, s-a dovedit întotdeauna extrem de productiv.

■ Ateismul mioritic

După un criteriu simplist, exegeții *Mioriței* se împart în două categorii: cei care au făcut risipă de superlative, socotind-o o capodoperă genială, o *Divina Comedia* a culturii autohtone, o epopee grandioasă, respectiv cei care i-au minimalizat calitățile, au respins-o ori au solicitat epurarea ei. Iar pozițiile radicale (și opuse) sunt ticsite de argumente care își găsesc justificare în convingerea celor ce le-au exprimat.

Cea de-a doua categorie merită o atenție specială, deoarece definește o excepție, nu o regulă. Rațiunea gestului de a acorda un veto *Mioriței* – în condițiile unei adevărate semnificative – poate veni din dorința de a epata, de a se face cunoscut, de a câștiga o glorie, chiar și trecătoare. În cazul altora însă am putea identifica un sentiment de frustrare în fața neputinței de a o înțelege (chiar și în parte) și de a o accepta. Și asta deoarece *Miorița* nu e un produs ușor digerabil pentru un mental aflat pe un alt palier (istoricește vorbind). *Miorița* nu se citește cu ochii, ci cu inima și sufletul deschis, într-un efort de înțelegere – efort eminamente creativ. Nu se analizează critic, rațional, ci mai degrabă apelând la zone atrofiate din subconștient, pentru a reînvia un spirit ancestral adormit.

Negatorii *Mioriței* n-au putut decât să-și exprime o convingere și un punct de vedere care trebuie luat ca atare. Opiniile lor s-au dovedit utile celor care s-au opinit cu sinceritate să o înțeleagă. Un șir prelung de osanale nu poate fi decât contraproductiv. Ei sunt cei care n-au crezut în virtuțile *Mioriței*, dar statutul lor de liber-cugetători ar trebui consfințit. (De multe ori ateismul e construit pe o credință mult mai puternică și o fidelitate cu mult mai sinceră față de valorile negați.)

■ Cerșetorii de recunoștință

În cazul în care preocuparea pentru investigarea domeniului mioritic a fost doar pasageră, s-a constatat că atitudinea celui care își expune ideile în ipoteze lapidar redactate este ușor *emotivă*, aproape *sfișioasă* (mai ales dacă are știință de numele mari aparținând culturii românești care compun lista exegeților). Dar dacă preocuparea devine statomnică și se întinde pe parcursul a câtorva ani, atunci atitudinea capătă reflexe de *rigiditate*, simțindu-se o oarecare *lipsă de toleranță*. Tendința spre polemică devine evidentă și se manifestă tot mai pregnant în orice intervenție pe acest subiect. Tonul devine iritant, uneori patetic, alteori pătimaș și scrierea e profund marcată de subiectivism gratuit. Din acest motiv concluziile par deformate, iar credibilitatea profesională are mult de suferit. Votul de blam acordat tuturor, fără excepție, se poate explica prin convingerea celor în cauză că timpul și energia consumată pe tărâmul cercetărilor mioritice îi îndreptățește la astfel de gesturi, tonuri și atitudini – care se vor estompa în favoarea recunoașterii inestimabilelor contribuții personale. În definitiv ei sunt dormici să fie apreciați și așezați la locul cuvenit într-o potențială Istorie. Fără prea multă sfișială ei nu cerșesc decât un dram de recunoștință și mărturisim că în cele mai multe cazuri ei o merită.

PARTEA A II-A

1. ADEZIUNEA NAȚIONALĂ. SOLIDARITATEA

La începutul secolului al XX-lea exista deja o opinie unanimă privind vechimea apreciabilă a *Mioriței* în raport cu alte creații ale folclorului românesc. În mod firesc nu au întârziat să apară și întrebări de genul: „De ce *Miorița* – creație individuală la început – persistă, în timp ce alte sute sau mii de poezii au murit?”¹. Răspunsul depășește sfera analizelor și a interpretărilor literare și se află în relație directă cu spiritualitatea poporului, cu psihologia maselor și cu istoria ce a însoțit această populație din Carpați. De aceea răspunsul nu poate fi exprimat decât prin polivalența mesajului și prin coordonatele unei *solidarități* semnificative: „Când o poezie impresionează sute de ani în șir, înseamnă că **are aprobarea unui număr nesfârșit de oameni**”². G. Ibrăileanu a mai remarcat faptul că *Miorița* „a vorbit inimii omenescii” de-a lungul secolelor, motiv pentru care „a fost selectată”.

Tot în aceeași perioadă, D. Caracostea³ dovedea, prin studii sistematice, răspândirea teritorială în Moldova, Muntenia și Oltenia a baladei *Miorița*, iar mai târziu a evidențiat versiunea-colind din Transilvania. Monografia lui A. Fochi din 1964 a întrecut însă toate așteptările, grație aspectelor relevante: „...materialul documentar atestă **circulația Mioriței în 502 localități din cuprinsul țării noastre**”, fiecare regiune fiind bine reprezentată: Transilvania – 329 variante, Banat – 14, Oltenia – 31, Muntenia – 67, Dobrogea – 10, Moldova – 51. Dar ceea ce a impresionat peste măsură a fost rezultatul anchetelor de teren ale colaboratorilor lui A. Fochi, astfel încât în final autorul a izbutit să întocmească o Antologie Națională cuprinzând **930 de documente** (702 variante, 123 de fragmente și 105 informații)⁴.

Astfel, se putea vorbi pentru prima dată în mod cert despre **un fenomen cultural** nemaiîntâlnit, viețuind la modul cel mai natural cu puțință la baza piramidei societății, în comunitățile tradiționale, rurale. După publicarea repetată a variantei Alecsandri în diverse culegeri de folclor (și după 1880 în manualele școlare), fenomenul s-a extins spre vârful piramidei sociale, în rândul intelectualilor, al elitelor, devenind obiect de studiu pentru specialiști și sursă de inspirație pentru artiști.

În aceste condiții, **Mircea Eliade** (1970) se simte obligat să remarce: „**Adeziunea aproape totală a poporului** și a intelectualilor români la drama mioritică nu este deci lipsită de rațiune. Inconștient, atât poezii populare care cântau și ameliorau continuu balada, cât și intelectualii care o învățau la școală, simțeau o afinitate secretă între destinul păstorului și cel al poporului român”⁵. Dar M. Eliade nu se rezumă la această observație, ci consideră că se impune o analiză obiectivă a unui fenomen cu adevărat semnificativ, intuind un nou capitol al exegezei mioritice. Tot M. Eliade este cel care definește primele două coordonate ale

¹ Garabet Ibrăileanu, *Poezia populară*, în *Însemnări literare*, 21 noiembrie 1919; vezi și P. Apostol, Studiu introductiv în *Miorița* (autor A. Fochi), Editura Academiei, București, 1964, p. 52.

² Ibidem.

³ D. Caracostea, *Miorița în Moldova, Muntenia și Oltenia. Obiectiile d-lui Densușianu. Totalizări*, în *Convorbiri literare*, București, 1920 și 1921.

⁴ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 197.

⁵ M. Eliade, *De la Zalmoxis...*, 1995, p. 262.

acestei solidarități: „În ultimă instanță, dacă *Miorița* și-a cucerit un loc unic la cele două nivele ale culturii românești – folcloric și cult – înseamnă că poporul și intelectualii recunosc în această capodoperă a geniului popular [a] **modul lor de a exista în lume** și [b] **răspunsul cel mai eficient pe care ei pot să-l dea destinului**, când se arată, ca de atâtea ori, ostil și tragic”⁶.

Sigur că *Miorița* nu reprezintă pentru români singura dimensiune a spiritualității și nici singurul „mod de a exista în lume”, însă considerăm reperul identificat de M. Eliade drept o temelie a setului de valori culturale, spirituale și materiale pe care românii vor fi nevoiți să le selecteze în vederea globalismului ce se prefigurează.

După „momentul 1970” **fenomenul mioritic** nu a manifestat nici regres și nici stagnare, dovedindu-și cu prisosință vigoarea. Folcloriștii din toate colțurile țării publicau „stocuri masive de variante”⁷, astfel încât în 1980, A. Fochi afirma că avem deja „peste o mie de variante”⁸, iar în 1983 I. Taloș ajungea la concluzia că „avem 1200 de variante publicate ale *Mioriței*”⁹. La ora actuală am putea afirma, fără să greșim, că numărul variantelor publicate este de circa 1500, dar o selecție după criteriul autenticității ar putea reduce acest număr.

Avem, așadar, o zonă generoasă de exprimare pornind de la filosofia vieții și isprăvind cu elemente de psihosociologie, parcurgând o istorie milenară, alături de reflexele culturale cele mai reprezentative: „...**adeziunea întregului popor la această capodoperă folclorică rămâne totuși semnificativă și nu se poate concepe o istorie a culturii românești fără o exegeză a acestei solidarități**”¹⁰.

Coordonatele adeziunii

■ UNIVERSALITATEA

Regulile și legile specifice creațiilor literare populare nu mai sunt de mult un mister pentru cercetătorii din domeniu. Din cele 13 legi ale compoziției, identificate de danezul Axel Olrik (1919) reținem „**legea schematizării extreme a acțiunii** – eliminarea oricărui detaliu ce nu servește direct la avansarea narațiunii”¹¹. Această regulă trebuie însă coroborată cu o altă particularitate, potrivit căreia în procesul de creație a artei populare „se păstrează numai **esențialul**, deci generalul (...). Notele individuale dispar ca fiind accesorii”¹². Cu alte

⁶ M. Eliade, op. cit., p. 264

⁷ Antologia Națională a *Mioriței* a fost mereu adăugită prin contribuția altor folcloriști: Ion Birlea, *Literatură populară din Maramureș*, ediție de Iordan Datcu, București, 1968; Ion Taloș, *Miorița în Transilvania*, în *Anuarul de folclor*, II, Cluj-Napoca, 1981; Petru Caraman, *Literatură populară*, ediție de I. H. Ciubotaru, Iași, 1982; Dumitru Pop, *Pe marginea Mioriței*, în *Studii Universitatis Babeș-Bolyai*, Cluj, 1965 (32 texte); Virgil Medan, *Căntece epice*, Cluj, 1979 (41 texte); Pamfil Bilșiu, Gh. Pop, *Sculăți, sculați, boieri mari*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996 (35 texte) ș.a.m.d. De precizat că lucrarea *Ținutul Vrancei*, III-IV, Editura Minerva, București, 1989, Ion Diaconu, deși conține 402 documente referitoare la circulația *Mioriței* în această regiune nu poate contribui la Antologie decât în mică măsură, numărul variantelor veritabile fiind extrem de mic, ponderea constituind-o „extemporalele” susținute de vrânceni pe tema variantei Alecsandri învățată la școală.

⁸ A. Fochi, *Miorița*, Editura Minerva, București, 1980, p. 23.

⁹ I. Taloș, *Miorița și vechile rituri funerare la români*, în *Anuarul de Folclor*, III-IV, Cluj, 1983, p. 15 (la notă).

¹⁰ M. Eliade, op. cit., p. 264.

¹¹ Axel Olrik, *Epic Laws of Folk Narrative*, în *The Study of Folklore*, Alan Dundes, Prentice – Hall, 1965 (prima ediție în 1909, în versiunea olandeză), apud Ovidiu Birlea, *Folclor românesc*, vol. III, București, 1983 și A. Fochi, *Cântecul epic tradițional ...*, București, 1985, p. 290- 310 și 315 (nota 62).

¹² *Folclor literar românesc*. București, 1967, p. 38.

cuvinte „nu toată realitatea trebuie povestită, nu amănuntul interesează arta, ci numai faptul memorabil, fapt caracteristic, **exemplar**”¹³.

În momentul zămislirii, producția folclorică nu ține seama de această regulă și extrage din realitate fapte, întâmplări și pătânii al căror „sâmbure de adevăr” se regăsește în biografia anumitor persoane din comunitate. Dar răzlesc peste vremuri și sunt preluate de generațiile următoare în mod predilect acele creații care descriu o „situație umană fundamentală”: **nașterea** – cântecul de leagăn, **adolescența** – criza pubertății, eroticul (*Zburătorul*, *Boala fetei – Mă luai, luai*, *Miorița-colind tipul „fata de maior”* etc.), **nunta** – orațiile de nuntă, **curajul și bărbăția** – ciclul cântecelor haiducești, al eroilor legendari, **moartea** – bocetele, cântecul funerar (*Miorița*, *Meșterul Manole*...). „Noi știm astăzi că raportarea realității trebuie făcută la o «situație umană fundamentală», punem adică preț pe psihologia omului, în ceea ce are ea etern și general”¹⁴.

Miorița nu numai că se încadrează întru totul în aceste reguli ale perenității, dar anechează în plus o notă de **universalitate**, prin detașarea totală de profan, de cotidian, prin plasarea acțiunii într-o **atemporalitate mitică**, prin depășirea barierelor și granițelor geografice, prin nenominalizarea personajelor. Acest oricând–oriunde–oricine se constituie în premisa caracterului de universalitate.

O altă particularitate a textului este statutul profesional al personajelor, respectiv **ca-drul pastoral** al acțiunii. Dar s-a dovedit că acest aspect nu a fost un impediment major în răspândirea cântecului, chiar și în spații în care păstoritul nu avea tradiție. Inconvenientul a fost depășit de apartenența de care se bucura păstoritul la timpurile mitice, de început, ce-i conferea mister și vechime, emoție nedisimulată și rădăcini într-o glie strămoșească.

Miorița nu e doar o creație privilegiată, o câștigătoare a acestei competiții, ci un fenomen mult mai complex, devenit **un mit viu în plin secol al XX-lea**, fapt deopotrivă spectaculos și unic. Ba mai mult, înclinăm să credem că desăvârșirea și apogeul acestui mit se confundă cu istoria modernă, cu epoca **renașterii târzii** a culturii românești (1850-1950), ceea ce îi sporește unicitatea și valoarea în peisajul mitologic universal. Pentru că **Miorița este un mit ancestral înflorit într-un timp istoric socotit modern**.

Acest grad sporit de generalizare împins până la universalitate este, fără îndoială, un aspect esențial al răspândirii și adeziunii de care s-a bucurat *Miorița*. Chiar și atunci când versiunea-baladă a încălcat una dintre cutume, introducând elemente de apartenență geografică a celor trei păstori (unul devenit moldovean, altul ungurean / ardelean, iar altul muntean sau vrâncean), românii, indiferent de spațiul de obârșie, s-au regăsit în configurația epică. A fost, dacă vreți, o licență epică unanim acceptată, în contextul în care se reliefa o unitate teritorială la care aspirau toți românii. Să nu uităm că această formulă circula înainte de Unirea de la 1859 și chiar înainte de Revoluția pașoptistă. „Licența” de care vorbeam mai sus, a trinității, a însoțit cea mai zbuciumată perioadă a istoriei noastre moderne, devenind soclul specificității naționale și, implicit, coordonata fundamentală a solidarității.

■ SPECIFICITATEA

În ciuda unui vădit caracter de **universalitate**, spațiul românesc nu s-a transformat într-un centru de iradiere euroregional, balcanic sau continental a cântecului mioritic. Aparent e vorba de un paradox, deoarece se cunoaște existența unui repertoriu destul de vast de

¹³ A. Fochi, *Cântecul epic*..., 1985, p. 16-17.

¹⁴ Ibidem, p. 16.

creații populare migratoare, care au penetrat barierele lingvistice și culturale cu o nonșalanță dezarmantă. Teoriile despre acest fenomen se împart în două categorii importante: fie aceste creații populare „plecau de la un prototip comun, care a trecut de la un popor la altul” (Frații Grimm, 1854 și 1856; Teodor Benfey, 1859), fie s-au născut „independent la fiecare popor, pe baza unor condiții identice de mentalitate populară” (A. Bastian, 1860; Th. Waitz 1859-1866; E.P. Tylor, 1866)¹⁵.

Era de așteptat mai degrabă o difuzare a prototipului mioritic cel puțin la popoarele învecinate, chiar și în forme ușor alterate sau modificate, dar nu s-a semnalat circulația cântecului în folclorul altor comunități decât românești. Cât privește cea de-a doua teorie ar trebui să remarcăm unele izbânzi ale direcției comparatist-mitologice, deși în acest caz ne aflăm pe un teren minat, speculativ. S-a ajuns astfel la concluzia că **Miorița e parte componentă a specificului nostru național**. „Folclorul românesc e original, între altele, prin **Miorița**, care – se știe – **nu e cunoscută la alte popoare**. În trecut fie spus, va veni și timpul când se va putea explica prin ce minune, acest «gioiello romantico-populare», cum bine se exprima un tânăr învățat italian (Lorenzo Renzi, 1969, n.n.) s-a păstrat în granițele lingvistice românești. Căci, după cum știm, **pare a fi un caz unic ca cea mai strălucită operă folclorică a unui neam să nu fie cunoscută și altor popoare**”¹⁶.

O primă explicație s-ar putea întemeia pe teoria evoluției și circulației textului, potrivit căreia cea mai mare parte din istoria acestui cântec se identifică cu versiunea-colind (în Transilvania), din vremuri (pre)medievale și până prin secolul al XVII-lea sau al XVIII-lea. În această perioadă cântecul a fost prea puțin cunoscut chiar și în provinciile istorice extracarpătice. Cînde de iarnă, spre diferență de cele de vară (doineli și baladele), au un puternic caracter conservator, grație unor străvechi cutume și interdicții de interpretare în afara unui interval de timp consacrat (12 zile pe an). După săvârșirea procesului de metamorfoză (saltul în baladă), a apărut un context istoric, prielnic aspirațiilor unioniste, care i-a transformat pe cei trei eroi în exponenți ai celor trei provincii. Din acest moment, specificitatea a îngrădit definitiv orice potențială evadare în spații extraromânești.

A doua explicație e cu mult mai complexă și profundă, mai puțin tehnică și vizează aderența la un strat cultural arhaic, incompatibil pentru mentalitatea unor popoare mai puțin „bătrâne”. Ion Taloș (1983) e de părere că „**prezența Mioriței exclusiv la români ar putea vorbi despre relativa izolare a poporului român pe podișurile înalte ale Carpaților**, în vreme ce văile și câmpiile mănoase de la poalele munților se aflau în posesia unor oaspeți vremelnici”¹⁷. Argumentul geografic și istoric pledează în favoarea Transilvaniei și a teoriei evoluției textului având ca loc de obârșie și continuitate îndelungată această regiune.

M. Eliade (1970), în schimb, vorbește despre „straturile de cultură” din Balcani și România care ar fi „mai arhaice decât cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile clasice greacă și romană”; iar „lucrurile acesta e cu adevărat evident pentru tot ceea ce privește obiceiurile și comportamentul magico-religios al vânătorilor și **păstorilor**”¹⁸. Cercetările comparatiste ale acestor mentalități în cultura și tradiția popoarelor de pe întreg continentul l-au

¹⁵ Cf. I. C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească*, p. 56-59.

¹⁶ Ion Taloș, *Folclor românesc – vechime, statornicie, originalitate*, prefată la *Anuarul de folclor*, III-IV, Cluj-Napoca, 1983, p. 11-14.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ M. Eliade, *De la Zalmoxis*

îndreptătit pe Eliade să afirme faptul că „elementele pre-indoeuropene s-au conservat aici mai bine ca oriunde în Europa (excepție fac poate Pirineii și Irlanda)”¹⁹.

Ideea o regăsim și în discursul călinescian despre „specificul național” (1941), într-o sinteză a argumentelor geografice, istorice și a straturilor culturale: „... popoarele străvechi se caracterizează prin **civilizație pastorală**, prin retragerea la munte, de unde pot privi și ocoli invaziile, printr-o față brăzdată de vânturile alpine, de experiența milenară, printr-un ochi pătrunzător și neclintit de vultur, prin muțenie. Popoarele noi, migrante, sunt dimpotrivă zgomotoase, gesticulante și au o vădită predilecție spre «civilizație». (...) Englezii fug bucuroși la țară. Regresiunea spre sat e o trăsătură a raselor vechi. (...) Noi nu suntem primitivi, ci bătrâni”²⁰.

Miorița conține elemente revendicabile unui strat preindoeuropean. Civilizația pastorală și muntele, satul tradițional, aerul cariat al preistoriei, ansamblul unor mituri străvechi – sunt pilonii unei conștiințe milenare, recunoscuți ca atare de cei de-o seamă. Reverberațiile cântecului mioritic n-au găsit ecou în structura spirituală și mentală a popoarelor din împrejurimi, aflate pe o altă frecvență de undă. Ba poate chiar l-au respins ca pe o grefă incompatibilă.

Studiul contabilicesc al lui A. Fochi semnalează prezența *Mioriței*, în fragmente sau texte alterate, în unele zone ce depășesc granițele administrative ale țării: **zona macedoneană, sârbească, moldovenească, ucraineană și maghiară**. Dar s-a menținut exclusiv în comunitățile vechi românești, supuse în timp procesului de asimilare etnică. În perioada romantică a folcloristicii, din secolul al XIX-lea, mai mulți cercetători români au străbătut aceste teritorii, realizând mici monografii etno-folclorice care au demonstrat faptul că românii de aici reprezintă rămășițele unei comunități cândva compacte, devenind „insule” datorită granițelor mișcătoare ale istoriei²¹. *Miorița* definește mai mult decât alte creații folclorice românești această conștiință a vechimii, exprimând-o într-o formulă plastică, rimată și însoțită de melodie. Cântecul venea să certifice și să întărească un presentiment colectiv și chiar să-l alimenteze în momentele de restriște.

De aceea *Miorița* este, în alți termeni, un „pat al lui Procust” după care poate fi măsurată vechimea popoarelor. Cântecul aduce la suprafață rădăcinile trecutului, conștiința vechimii și practica unor rituri. De aceea n-a depășit bariera sonică a altor culturi, așa cum s-a întâmplat cu un număr mare de materiale folclorice²². A rămas un cântec risipit în peste o mie de variante într-un spațiu restrâns, în jurul Carpaților. ***Miorița definește specificul nostru național*** – o coordonată sine-qua-non a solidarității.

¹⁹ M. Eliade, *ibidem*.

²⁰ G. Călinescu, *Specificul național, în Istoria literaturii...*, Editura Minerva, p. 975.

²¹ Teodor Burada s-a remarcat în special prin călătoriile sale etnografice întreprinse după 1890 în satele istro-române din Istria, la românii din insula Veglia (la sud de Fiume, în 1891 aparținând Austriei), în Asia Mică, la macedo-românii din regiunea Bithiei, în Moravia din Carpații nordici, pe urmele populației din Carpații Poloniei – în special în regiunea Beskizilor Apuseni și a Ceișinului spre sud-est de Cracovia, apoi la românii din Croația și Kraina.

²² Vezi studiile comparatiste de la B.P. Hasdeu încoace, care urmăresc texte folclorice aproape identice din Balcani până spre centrul Europei și chiar mai departe. De exemplu Hasdeu a întreprins un studiu asupra temei din balada „Cucul și rândunica” procesând variante interne și externe „existente la moravi, polonezi, sârbi, elvețieni, turci, perși” Hasdeu e de părere că „motivul are originea în Asia Mică, de unde a ajuns la români (...) și de aici la celelalte popoare europene”

■ SINCRETISMUL. MELOSUL

Cuvintele ce alcătuiesc textul mioritic par mai degrabă niște megaliti abandonți de o civilizație de mult apusă și pe care noi, cei de azi, îi studiem sub microscopul intereselor, al subiectivismului, frustrați de șansa de a nu fi contemporani cu cei ce au cioplit aceste monumente. Însă înainte de a fi pietrificate, deci tipărite, cuvintele erau animate de spiritul unui melos specific.

Întrepretat din trâmbiță, la caval sau la fluier, cântecul mioritic îi era sieși suficient. Fiecare notă muzicală contopea prin tonalitate cuvintele fiecărui vers, într-o simbioză perfectă. De aceea e greu de spus dacă nu cumva melodia a precedat textul, improvizându-l și construindu-l din inflexiunile muzicale devenite cuvinte. Un fenomen asemănător s-a petrecut în cazul colindei cu tema „stâna prădată”. Legenda spune că fata a izbutit să transmită oamenilor din sat avertismentul că stâna e prădată de hoși folosindu-se doar de sunetele trâmbiței: „...Fata se rugă pentru a treia oară și ultima. Căpitanul, înduișat de fiorii pătrunzători ai trâmbiței, o lăsa să mai cânte. Atunci fata începu să cânte iar din trâmbiță, de plâneau oile și râsuna munții. **Din sunetul trâmbiței se desprindeau limpede următoarele cuvinte:** Înă, tată, înă! / Oile furatu, / În țară mânatu, / Pe mine legatu! / Eși, tată, afară, / Oile-s pe țară!”²³

În Transilvania cântecul mioritic a intrat în repertoriul colindelor de iarnă, fiind interpretat de cetele de colindători în zorii zilei de Crăciun sau în plină zi, în cadrul unor manifestări „scenice”, în fața întregii obști a satului. E cunoscut faptul că „**trăirea motivului folcloric în colectivitate este ajutat mult de melodie**”²⁴. Acest aport semnificativ al melosului pentru transmiterea mesajului pe un canal al subconștientului ne îndreptățește să gândim că sincretismul, în acest caz, se constituie într-o altă coordonată importantă a solidarității față de cîntecul mioritic.

Colinda păcurarilor (Miorița) nu a excelat printr-o linie melodică specială, ci s-a încadrat perfect unui anumit caracter specific, dinamic prin excelență, al colindelor transilvănene. Etno-muzicologul **Béla Bartók** afirma despre acestea: „**Impresia produsă este mai degrabă sălbatică, războinică, decât smerită, religioasă**”²⁵. Nimic din pioșenia cântecelor de Crăciun din Europa Occidentală. B. Bartók a remarcat, într-un studiu muzical dedicat melodiilor populare românești, o „vechime excepțională” și o „stabilitate melodică” deosebită. Dinamismul și ritmul sacadat al melodiei se evidențiază cu precădere în colindele din nord, unde regimul metric al versurilor este de 7/8 silabe.

Melodia se îndulcește în colindele din podișul Transilvaniei, unde metricul pierde câteva silabe, astfel încât în sud, spre Făgăraș, noul regim metric (5/6 silabe) favorizează inflexiuni molcome, triste, melancolice, sentimentul provocat de audiență fiind mai degrabă unul de reculegere, de sfîințenie și religiozitate. Mărturiile consemnate au devenit deja documente: „Cu sfîințenie cântăm colindul *Miorița*, dar numai la sărbătorile de iarnă” (Tipuriță Valer, 85 ani în 1980, Vale Sibiu); „*Miorița* o cântă ciobanii mei de parcă se coboară cerul pe pământ” (Roșca Matache, 72 ani, în 1935, Cornova-Unghești-Basarabia); „Doina Ciobanului nu o pot cânta oricând, ci numai când îmi vine, și atunci o cânt cu suflet, că o dau lumii. E

²³ Tache Papahagi, *Graul și folclorul Maramureșului*, (1925), Editura Minerva, București, 1981, p. 123-124, informator Tudor Tincu, 93 ani, localitatea Sat Șugatag, 1923.

²⁴ Barbu Theodorescu, *Folclor literar românesc*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 21.

²⁵ Béla Bartók, cf. T. Alexandru, *Béla Bartók despre folclorul românesc*, București, 1958, pag. 39, apud. Pavel Apostol, *Studiu introductiv în Miorița* (autor A. Fochi), Editura Academiei, București, 1964, p. 60.

mare pomană s-o cântî” (Horpin Gherasim, 72 ani în 1939, Vădeni-Soroca-Basarabia); „*Miorița* e cântecul neamului” (Neacșu Gheorghe, 89 ani în 1957, Poienari-Ulmi-Ilfov)²⁶.

A căuta semnificația adevărată în substanța cuvintelor, neglijând caracterul sincretic (vers-melos), ne trădează, pe de o parte, o percepție ideologică de tip materialist, iar pe de altă parte ne îndepărtează de manifestările cele mai valide ale sufletului unui cântec popular - muzica și spiritul ei solidar, magnetic. Dar în egală măsură acest neajuns este rodul unor cercetări superficiale într-un domeniu pretențios. Studiile sunt puține (Burada, Bartók, Brăiloiu), iar acestea vizează aspecte mult prea generale pentru a desprinde o analiză de detaliu a fenomenului mioritic văzut din perspectiva sincretismului²⁷.

Și dacă ar fi să ne întoarcem „la surse” ar trebui să remarcăm faptul că, încă din preistorie, „*cuvântul însoțit de muzică și dans*” a fost un protector miraculos al omului” în fața necunoscutului, în fața forțelor înfricoșătoare ale naturii²⁸, care trebuiau domolite și îmbunate. Valorificând acest filon vom înțelege mai ușor efortul necesar pentru a birui tragicul (moartea) prin versurile și muzica *Mioriței*. Însă, o dată cu această *biruință* se săvârșește în mod implicit o *purificare a sufletelor*, „nu numai etică, ci și religioasă”²⁹.

■ RELIGIOZITATEA

Pentru români, *Miorița* e aproape ca o religie. Textul ei se învață și se analizează la școală, de aceea poate fi reprodus, murmurat, îngănat (integral sau fragmentar) de orice român. Este o dimensiune spirituală. Face parte din cultura populară autohtonă. Dar *Miorița* nu poate defini și susține tot ceea ce înseamnă spiritualitate românească. E reperul unor credințe ancestrale, dar nu suma lor. *Miorița* e mai degrabă o rugăciune izvorâtă dintr-o religie străveche – întemeiată pe un cod de legi al naturii.

Belagines. „Iordanes ne relatează despre Deceneu, mare pontif al dacilor sub Burebista, că propovăduia legea țării poporului dac, «*trăind conform legilor naturii*». Iar legile naturii, în vremea lui, se găseau incluse în codul numit «*belagines*», cod rămas necunoscut până în vremea noastră”³⁰. Și totuși acest cod al legilor naturii ar putea fi descifrat, nu fără trudă. El reprezintă, cu siguranță, temelia spiritualității poporului nostru, adevărata sumă a *credințelor, a actelor și faptelor semnificative* și definesc un anumit strat cultural îndepărtat, dar substanțial și întemeietor. Aici trebuie căutate rădăcinile unor manifestări ce ne caracterizează (mai puțin în prezent decât în trecut): respectul senectuții – legea ierarhiei, a familiei, ospitalitatea, omenia, apoi sacrificiul ritualic (legea compensației), cunoașterea viitorului (legea ciclicității), vitejia și curajul în războaie – credința în nemurire, legea vieții și a morții ș.a.m.d. Câte dintre ele mai sunt operabile azi e lesne de constatat.

²⁶ *Miorița. La daco români și aromâni. Texte folclorice*, ediție de N. Saramandu, introducere de Emilia Șt. Milicescu, folcloriști Tatiana Galușcă-Crăsmăriu, Tudor Ene, Editura Minerva, București, 1992, p. 300-340, redactor Iordan Datcu.

²⁷ Semnalăm două lucrări interesante: *Semnificația etno-muzicologică a Mioriței*, teză de doctorat a Ilenei Szenik, susținută la Conservatorul „Gheorghe Dima” din Cluj, 1980, (cf. revista *Miorița*, nr. 1-2 (7-8), Câmpulung Moldovenesc, decembrie, 1994, p. 61), respectiv *Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din județul Maramureș*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, autori folcloristul Pamfil Bîlțiu și muzicologul Gheorghe Pop; corpusul de texte mioritice este însoțit de partituri muzicale.

²⁸ Gerge Nițu, *Elemente mitologice în creația populară românească*, Editura Albatros, București, 1988, p. 72.

²⁹ Władysław Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, Editura Meridiane, București, 1978, vol. I, p. 40; vezi și G. Nițu, op. cit., p. 73.

³⁰ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, p. 279

Unele au căzut în desuetudine, altele s-au atrofiat sub povara altor legi, mai puternice prin forța împrejurărilor.

În vechime, bătrânii înțelepți „rânduiau lumea dintâi a cosmosului”³¹ și nu făceau legi, ci le respectau pe cele deja existente, aflate mai presus de interesele mărunte ale unor ființe vremelnice. Acest spirit integrator le conferea perspective orizontale nemărginite, fără nici un efort și fără teama de a cădea în eroare. Pe când alții construiau legități pe verticală, cu mult mai fragile, precum utopicul Turn Babel.

Acest set de concluzii a fost împărtășit de mai mulți analiști ai fenomenului. Pentru **Ovidiu Papadima**, „rânduiala nu e o ordine așezată și păzită de oameni. Ea este o lege a firii, o ordine a ei, nesilită. Rânduiala are (...) un înțeles cosmic. Omul (...) nici n-o creează, nici n-o păzește, ci i se integrează firesc. El se simte de la sine în această ordine universală, fiindcă simte că ia parte în fiecare clipă la viața întregii firi (...) prin ascultarea acelorași legi”³². Pomind de aici, O. Papadima ajunge să reconstituie câteva din elementele acestui mental ancestral și să dea un înțeles nou unor manifestări care s-au perpetuat: „familiaritatea plină de dragoste a țăranului (român) față de vitele sale”, „față de plante, de stihii (vântul, apa și focul), de pământ, de astre (îndeosebi soarele și luna), dar și dojenirea, îndemnarea și rugămintele față de elementele naturii”³³.

E evident faptul că înainte vreme oamenii de pe aceste meleaguri simțeau altfel mer-sul lumii; mai firesc, mai natural. Înțelegeau fenomenele și legile naturii în succesiunea lor firească. Nu se împotriveau, ci se armonizau cu ele, se supuneau lor, sesizând că viața lor e mai tihnită și mai ferită de neprevăzut. Rostul lumii se întemeia, printre altele, pe o invariabilă lege a ciclicității: succesiunea zi-noapte, succesiunea anotimpurilor, a rotațiilor constelațiilor solare, a nașterii și morții, a tineretii și bătrâneții, a generațiilor. De aceea era ușor să gândești în viitor, să prevezi anumite lucruri și fenomene ce aveau să se întâmple. O filosofie populară simplă și naturală, lipsită de dogme și doctrine, dar din care nu lipsea „ideea de lege suprafirească, adică lege divină.”

Privit din acest unghi, episodul testamentar din *Miorița* ne dezarmează: Păstorul prefigurează, știe, cunoaște ce avea să se întâmple cu el, cu trupul și sufletul său, de îndată ce va muri. Nici una din celebrele lui „dispoziții” nu sunt solicitări gratuite. Etnografia pastorală de pe un anumit etaj cultural le revendică fără excepție (fapt demonstrabil). În viață fiind, el își descrie cu lux de amănunte postexistența.

Ar fi nimerit să corelăm acest aspect cu achizițiile valoroase ale lui **M. Eliade** care descriu același strat mental al oamenilor din societatea tradițională. Între cele trei momente ale tainei inițierii, **nașterea, moartea și regenerarea (re-nașterea)** persista credința că nu există nici o ruptură. La vârsta pubertății, adolescenții erau supuși unor probe care culminau cu „moartea inițiativă” și renașterea. Aceste repetiții generale ale morții fizice „au întotdeauna o valență cosmogonică”. Repetarea cosmogoniei, a nașterii, a morții și a regenerării, dau certitudinea lucrurilor bine făcute și a firescului. E o mentalitate ce aplică o lege a naturii, a universului, și întărește un cod legislativ căruia i se supuneau toți membrii comunității; băieții și fetele deopotrivă parcurgeau fără excepție etapele inițierii³⁴.

³¹ R. Vulcănescu, op. cit

³² Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii*, București, 1941, p. 65, apud R. Vulcănescu, op. cit., p. 279.

³³ O. Papadima, op. cit.

³⁴ Vezi Mircea Eliade, capitolul *Existența umană și viața sanctificată*, în *Sacru și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995.

Belagines? Folclorul românesc abundă în mărturii ale acestui „necunoscut” cod de legi: „Copacu-i cu rădăcine/ Și-a lui vreme încă vine./ D-apoi tu, că ești de lut,/ Cum nu-i mere în pământ?”³⁵. Toate aceste legi au tangență cu sfera vieții sociale și compun, cu siguranță, o filosofie ce rânduiește o religie specifică.

O liturghie profană, autohtonă. Așa cum știm din izvoarele scrise, aceste „belagines” erau comune tuturor popoarelor trace ce viețuiau în întreg spațiul sud-est european. Politeismul greco-latin propagat de armata romană a răzlețit vechea religie, dar n-a sufocat-o pe de-a-ntregul, dovadă reminiscentele târzii și chiar unele reziduuri conservate în folclor până în secolul al XX-lea.

Al treilea strat de credințe religioase, monoteismul creștin, începea deja să înmugurească. Și înainte ca noul cler să instituționalizeze religia importată din Orientul Mijlociu, în același spațiu sud-est european funcționa un *creștinism de factură cosmică*. Acesta nu era altceva decât o simbioză dintre credințele religioase autohtone, cosmice prin excelență, și dogmele noii religii. Conviețuirea a fost posibilă din pricina unei perfecte compatibilități.

Cele mai pertinente teorii susțin că acesta ar fi momentul prielnic zămislirii *Mioriței*. **Religiozitatea** ei, de factură precreeștină, e evidentă, devenind totodată o altă posibilă coordonată a *solidarității*. Sentimentul evlavios care însoțește interpretarea baladei ne întărește această convingere: „Deși e vorba de moarte, ea [*Miorița*] ne aduce liniște, pacea sfântă” (Savu Constantin, 69 de ani în 1944, Bălteni-Periș-IIfoș); „Seara, după ce spun rugăciunea, spun și *Miorița*” (Tătaru Sultana, 85 de ani în 1978, Gemenea, Dâmbovița); „Ciobanul a fost liniștit; știa că se duce cu nuntă și cu toate ale lui, ca și cum ar trăi. De dor, ciobanul a înviat. Dorul este izvorul de viață” (Răileanu Dochia, 18 ani în 1939, Izvoare-Florești, Basarabia); „Dacă mortul nu are pe nimeni se cântă *Miorița* din buciumi, ca să audă izvoarele, munții și să-l jelească” (Băncă Elisabeta, 45 de ani în 1939, Topolog-Tucea); „Cunosc și *Miorița* auzită de la ciobani. O cânt și la nuntă, la sezători, la zile mari”(Cociug Ion, 55 ani în 1939, Ostrov-Tulcea)³⁶.

Balada *Miorița* se cântă ca o liturghie. Ea aduce liniște, pace sfântă, seninătate și înălțare. E ca o rugăciune. Același sentiment evlavios pe care ți-l conferă textele biblice: el e dat de conținut, de tematică, de un epic diluat, plin de lirism, de mesajul încifrat, subînțeles, de identitatea pildei, de deznodământul tragic dar plin de speranță (nunta); iar pe de altă parte de monotonia versurilor, de monorimă, de regimul metric de 5/6 silabe și de linia melodică.

Miorița e o liturghie autohtonă, de sorginte populară, cu valențe multiple de interpretare: se cântă la nunți, la înmormântări, la stână, de sărbători, la Crăciun. O liturghie destinată spațiului profan, cotidian, larg – în antiteză cu liturghia preoțească interpretată în spațiul îngust al bisericii. Înainte de a avea Biserică, românii aveau un templu care cuprindea *Totul*: casa, satul, câmpia, muntele și cosmosul. *Miorița* e liturghia profană destinată a fi săvârșită în această biserică atotcuprinzătoare.

Pe măsură ce stratul credințelor dat de religia creștină a devenit tot mai consistent, sedimentându-se, s-a evidențiat pregnant proiecția „misterului cristologic asupra întregii națiuni”. *Miorița* se încadra perfect în tipologia acestui mister. O notă în plus în favoarea „compatibilității întâmplătoare” era faptul că păstorul din Carpați nu este nicidecum un zeu păgân, ci **un om între oameni**. Un om care își depășește condiția, ridicându-se deasupra tuturor

³⁵ Colinda O, *moarte ce ți-ai plăti...*, fragment, Țara Codrului, Maramureș, *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 130.

³⁶ *Miorița la daco-români și aromâni*, Editura Minerva, București, 1992

printr-un martiraj eliberator – act care i-a nimicit trupul, dar i-a salvat sufletul. Astfel s-a învrednicit cu o condiție specifică divinității, fără ca prin aceasta să devină „sânge din sângele” Creatorului. Dar cu timpul aceste amănunte s-au estompat și ceea ce a rămas sunt faptele lui exemplare, demne de-a fi crezute și admirate, precum și *adeziunea* de care s-a bucurat. Ucenicul dornic să se inițieze și să se elibereze de frica de moarte devine profet și apostol al propriei „religii.”

Toate acestea nu sunt decât câteva schițe ale unor aspecte ce ar putea explica o solidaritate semnificativă a poporului român față de *Miorița*. Dar din perspectiva istoriei culturii românești mult mai utilă ar fi o abordare a interesului manifestat de poeți, scriitori și artiști, care au identificat în ea o sursă de inspirație inepuizabilă.

2. FENOMENUL CULTURAL

Poeții și scriitorii români și-au manifestat deschis o admirație necondiționată față de acest poem al literaturii populare, valorificându-i valențele prin filtrul talentului și al modului personal de percepere a mesajului. Remarcăm faptul că cei mai mulți dintre ei, dominați de forța metaforelor, nu s-au sinchisit prea mult de tema paradoxului mioritic, de întrebările fundamentale ce-i frământă pe exegeți. Văzută cu ochii artistului, *Miorița* nu mai are nevoie de nici o justificare. Ea poate fi împărțită sau respinsă; restul ține de resorturile procesului de creație.

■ **Nichita Stănescu** (1983) a mărturisit, în numele generației sale și al celor anterioare: „Fără *Miorița* n-am fi fost niciodată poeți. Ne-ar fi lipsit această dimensiune fundamentală”³⁷. **Mihail Sadoveanu** (1923) pledează pentru „arta ei fină”, încât „ne putem întreba dacă i se poate găsi pereche în alte literaturi populare și dacă chiar literatura cultă, în infinitele variații, a realizat vreodată un mic poem așa de armonios și de artistic”³⁸. Iar aprecierile lui **Alecu Russo** – care trăia cu convingerea că balada reprezintă doar rămășițele unei vaste *epopei naționale*, chiar și așa socotind-o „cea mai frumoasă epopee păstorească din lume” – aveau să devină obsesii. Dovadă că în 1982 **Nichita Stănescu** definește *Miorița* ca fiind „Iliada și Odissea genetică a poporului nostru”³⁹.

■ **Arte muzicale.** Tema muzicală a *Mioriței* s-a aflat mereu în atenția marilor compozitori români. Din păcate prea puține proiecte au fost materializate, însă creațiile semnate de **Paul Constantinescu**, **Emil Lerescu**, **Mircea Neagu**, **D.D. Stancu**, **Anatol Vieru**, **Sigismund Toduță** și **Gheorghe Dumitrescu** rămân reprezentative.

Baletul-oratoriu *Miorița* a fost inclus de către Gh. Dumitrescu într-un ciclu al miturilor românești, alături de Meșterul Manole, Zburătorul și Marea Trecere. „În acest vast ciclu consacrat eminamente mitologiei române, Gh. Dumitrescu recrează mitul tradițional prin muzică (...). În baletul-oratoriu *Miorița* se află sunete și armonii arhaice ce sincronizează într-un univers melopeic condiția umană a eroului de baladă, condiție ce amintește în unele aspecte ale ei destinul istoric al poporului român”⁴⁰.

³⁷ Nichita Stănescu, interviu în revista *Flacăra*, nr. 50, 1983, p. 17.

³⁸ Mihail Sadoveanu. *Poezia populară* (1923), în volumul *Mărturisiri*, ESPLA, București, 1960, p. 101-102.

³⁹ Nichita Stănescu, volumul *Respirări*, Editura Sport-Turism, București, 1982, p. 200.

⁴⁰ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, p. 627

■ **Arte vizuale.** Dacă pentru poeți și muzicieni imaginația oferă puțința creării unor tablouri în mișcare, în cristale curgătoare, pentru artiștii plastici efortul e cu mult mai substanțial, pentru că trebuie să oprească această curgere a materiei în forme statice. O izbândă în acest sens e **Fântâna Miorița**. Monumentul – realizat în anul 1927 de către sculptorița **Milița Petrașcu**, arhitectul **Octav Doicescu** și inginerul **Dorin Pavel** – este amplasat în București, pe Șoseaua de Nord. În opinia criticului **Luminița Batali**, *Fântâna Miorița* exprimă sintetic „modernismul, prin arhitectura ei, limpede și clară, geometrică în esență (...) și prin concepția mozaicului ce reprezintă, pe ambele ei laturi, una din legendele noastre fundamentale.” Autoarea se confesează: „Am citit de zeci de ori balada, fără să găsesc pretextul central al lucrării, până ce mi-a atras atenția (versul) «Că l-apus de soare...». Și așa am ajuns să mă decid asupra imaginii fântânii. Nimeni n-a băgat de seamă că ciobanii mei se află permanent pe un fond negru, iar numai păstorul cu mioara este făcut alb pe alb; el rămâne de aceeași puritate și după apusul soarelui, aureolat de lumina lui interioară. (...) Și astfel **păstorul meu a devenit personaj solar**, idee care-mi trebuia pentru a da un sens dramatic monumentului.”

Salt peste meridiane

În ciuda specificității autohtone, *Miorița* a depășit demult granițele culturii românești, impunându-se, grație caracterului intrinsec de *universalitate*, în atenția unor romancieri, muzicieni, istorici, artiști și traducători de pe mai multe continente. Evident că baza acestei piramide culturale o reprezintă traducerile în principalele limbi de circulație internațională, iar valorificarea temei s-a datorat adesea inducției generate de interesul neobișnuit pe care reprezentanții culturii românești l-au manifestat față de această creație folclorică.

■ *Miorița* lui **Jules Verne** (1892). Celebrul scriitor francez de anticipație, **Jules Verne** (1828-1905), publica în anul 1892 romanul **Castelul din Carpați**. Romantică și exotică, povestirea descrie o întâmplare mai puțin obișnuită care se petrece în Transilvania sfârșitului de veac XIX. Personajele trăiesc, fiecare în parte, o dramă de diferite proporții, dar axa romanului o constituie **drama existențială** a boierului Radu Gorj, stăpânul misteriosului castel: „Mândru și demn până la excentricitate, eroul moare ca un simbol intransigent al independenței, iar romantica lui figură continuă să impresioneze peste ani, stăruind în conștiința cititorului...”⁴¹.

Romanul începe cu proiectata **nuntă a Mioriței**, fiica jupânului Colț, cu logodnicul ei, Nicolae Deac, paznic de pădure și se sfârșește cu săvârșirea nunții, la care participă toate personajele, mai puțin nefericitul boier Radu Gorj. Deși nu se află în prim-planul acțiunii, *Miorița* (în ediția franceză *Miorița*) e un personaj bine conturat. „Frumoasa Miorița” era „tare admirată din Verești până în Vulcan, ba chiar și mai departe.” „Ar fi putut s-o cheme cu unul din ciudatele nume păgâne, foarte iubite în familiile valahe, Florica, Doina, Doinița. Nu, îi zicea *Miorița, adică mielușeaua*”⁴². Mai aflăm că Miorița avea 20 de ani, era „bună gospodină”, dar și instruită. „La școala dascălului Homorod a învățat să citească, să scrie și să socotească (...) dar n-a fost îndemnată să meargă mai departe (...). În schimb nimeni n-o întrece când e vorba de credințe și legende transilvănene...”⁴³.

■ **G. B. Pighi** (1962). În anul 1962, **Giovanni Battista Pighi**, profesor la Universitatea din Bologna (Italia) publică volumul „*Le tre ecloghe ultime – X, XI, XII*”. În cea de-a treia

⁴¹ Vladimir Colin, postfață la *Castelul din Carpați*, Jules Verne, Editura Ion Creangă, București, 1980, p. 133.

⁴² Jules Verne, *Castelul din Carpați*, Editura Ion Creangă, București, 1980, p. 27.

⁴³ Ibidem, p. 28.

secțiune („*Ecloga XII sive ovis perdita*”) sunt descrise posibilele consecințe ale unui război atomic, de factură apocaliptică. Printre puținii supraviețuitori ai cataclismului se află și doi păstori. Aceștia, spre a-și fortifica speranța și credința că „omenirea își poate relua firul vieții din capătul uitat al civilizației”, se îmbărbătează cântându-și unul altuia „cântece bătrânești”. Primul cioban – din străvechea Indie – reproduce „două hime vedice”, iar al doilea – din legendara Dacie – „*tragă-nă melodios Miorița*”. Iar forța semnificației e totală: lumea nu se sfârșește cu *Miorița*, ci lumea o poate lua de la început cu ajutorul ei. Este, printre altele, o replică severă dată interpretărilor ce vizau fatalismul mioritic⁴⁴.

■ *Compoziții muzicale.* Interesul manifestat de etno-muzicologul **Béla Bartók** față de melosul folcloric românesc ca urmare a unor ample expediții în satele din Transilvania, s-a răsfrânt asupra compozitorului maghiar **Kosa Gyorgy**. Acesta realizează un text muzical pentru soprană, flaut, violoncel, harpă și contrabas pornind de la o variantă a *Mioriței*, tradusă în limba maghiră de **Imre Kadar**, însă îndrumătorul compoziției a fost chiar B. Bartók. Să mai notăm momentul 1965, când la Viena are loc prima audiție a unei creații muzicale aparținând compozitorului austriac **Karl Heinz Fussel**, pe o temă similară, într-o partitură pentru tenor, soprană, cor de femei și cinci instrumentiști⁴⁵.

■ *Arte vizuale.* **L. Saltzman**. În anii '80, **Laurence Saltzman**, un artist fotograf american pasionat de temele etnografice, întreprinde o expediție în România în încercarea de a surprinde pe pelicula fotografică câteva din esențele capodoperei populare românești – *Miorița*. Timp de două decenii, creațiile sale artistice au rămas într-o zonă de anonimat, până când au intrat în atenția Ambasadei Statelor Unite la București. Astfel, pe parcursul anului 2002 a fost posibilă organizarea unei expoziții itinerante cuprinzând fotografiile artistului american, alături de care au fost expuse obiecte specifice păstoritului.

■ *Traduceri.* *Miorița străbate lumea* (2002). Dar adevărata dimensiune a modului în care *Miorița* a penetrat sferile altor culturi și civilizații e dată de numărul covârșitor al traducerilor. Ceea ce știm cu certitudine este faptul că până în primul an al mileniului trei *Miorița* a cunoscut 18 versiuni în limba franceză, la care se adaugă 15 versiuni în limba italiană, 14 în limba germană, 9 în limba engleză, 8 în limba rusă; în total 123 de traduceri, din care nu lipsesc versiuni poloneze, slovene, sârbe, ucrainene, grecești, letone, finlandeze, maghiare, japoneze, arabe ș.a.m.d., antologate în volumul *Miorița străbate lumea*⁴⁶. Într-o cronică a acestui eveniment editorial, **Petru Ursache** (2003) preciza: „Întâlnirea cu noua înfățișare a baladei (colind, bocet, legendă) a fost șocantă, a trezit reacții adverse, de la entuziasm la mirare, pentru că nimeni nu se aștepta la o lucrare atât de categorică și de întinsă pe plan internațional a acestei valoroase cărți. Merităm lecția. Trebuie să vină străinii să ne atragă atenția, civilizat și discret, asupra propriului tezaur cultural și artistic”⁴⁷.

⁴⁴ Vezi Ion Abacu, *Miorița în limba latină*, în *Miorița*, nr. 1, martie 1991, Câmpunung Moldovenesc, pag. 9-10, însoțit de traducerea în limba latină a baladei, versiunea Alecsandri, reproducere din Revista Scriitorilor Români, München, 10/ 1971, p. 163-165.

⁴⁵ *Albina*, noiembrie 1984, articolul *O baladă românească străbate lumea*; cf. rev. *Miorița*, nr. 1-2 (7-8), decembrie 1994, p. 61

⁴⁶ Editat de Fundația cultural-științifică *Biblioteca Miorița*, Câmpulung Moldovenesc, 2001, ediție alcătuită și îngrijită de Ion Filipciuc.

⁴⁷ Petru Ursache, *Miorița în transhumanță mondială*, în *Convorbiri literare*, CXXXVI, nr. 1 (85), ianuarie 2003, p. 113-114.

3. MIORIȚA ȘI GLOBALIZAREA CULTURII

Definit de către unii drept un proces firesc și iminent, iar de către alții ca o tendință artificială, conspirativă, născută în laboratoarele secrete ale unor interese politice de dominație a lumii, **globalizarea** s-a înscris deja pe un traiect ascendent într-o cursă ce tinde spre apogeu. Fenomenul atentează la valorile ce până ieri păreau infailibile și ne-negociabile. Conotațiile economice, demografice și culturale sunt tot mai evidente. Culturile naționale pâlesc în fața culturilor continentale, iar valorile destinate unui consum mondial se cern după criterii specifice, într-o competiție tot mai acerbă.

Devenit azi un fapt cotidian, fenomenul a fost prefigurat încă în urmă cu două decenii de către **Claude Lévi-Strauss** (1984), când remarcă ruperea echilibrului dintre „fidelitatea față de sine” și „deschiderea spre alții”, din pricina rapidității transporturilor și a mijloacelor de comunicare. „Rezultă de aici că **fiecare cultură este copleșită de produsele altor culturi**: traduceri în ediții de buzunar, expoziții temporale în flux continuu care enervează și tocesc gustul, minimalizează efortul și bruiază cultura. Aproape că am putea spune că, pentru fiecare societate sau cultură, comunicarea ce vine din afară se face într-un mod atât de masiv și accelerat încât nimeni n-ar mai ști să creeze pe cont propriu sau să se reinnoiască în același ritm. În plus, stăpânirea mijloacelor de transport și de comunicare, inegal repartizate între culturi, le pune pe unele, intenționat sau nu, în poziție favorabilă pentru invadarea și dominarea celorlalte. Această «hipercomunicare» constituie poate un caracter patologic, propriu societăților contemporane; dar ea este și o stare de fapt căreia e inutil să vrei să i te opui. Dar cel puțin să fim conștienți de rezultatele pe care le antrenează; **ea transformă din ce în ce mai mult indivizii în consumatori, mai degrabă decât în producători de cultură**; și, paradoxal, această cultură pe care ei o consumă pasiv, devine tot mai săracă și mai puțin originală, deoarece **culturile străine le sosesc despuiate de prospețimea lor autentică**”⁴⁸.

Lévi-Strauss mai sesizează faptul că fidelitatea față de propriile valori declanșează de regulă o „surditate” față de valorile de import, „mergând chiar până la respingerea” acestora.

Dar această intoleranță culturală poate fi depășită în cazul unor acte, fapte sau opere cu vădit caracter de universalitate. Efortul trebuie să fie bivalent: pe de o parte evitarea hibridizării care duce la o cultură de tip staționar, iar pe de altă parte impunerea unor valori autohtone pe eșichierul culturii mondiale. „Dacă *Miorița* este o expresie de identitate națională (...), ar fi să subliniem că nici un francez, german sau englez, în plină epocă a cooperării europene, nu renunță la o iotă din identitatea sa națională, nu-și vor (re)nega valorile naționale, ba chiar le vor cultiva mai asiduu. Noi, tot din «complexul de inferioritate», ni le ironizăm, parcă dornici de a scăpa mai repede de ele, când, de fapt, în orice cooperare sau integrare, trebuie să venim nu cu valorile altora, ci cu ale noastre conectate la universal. **Noi nu am făcut destul pentru a promova și a reliefa universalitatea *Mioriței*...**”⁴⁹. Însă chiar dacă ne-am strădui mai mult în această direcție, ceea ce rămâne de soluționat este aspectul „prospețimii autenticității”, sesizat de Lévi-Strauss.

■ Primul pas pentru a înțelege *Miorița* este de a pătrunde în specificul etnic, cultural și mai cu seamă spiritual al poporului român. Acest demers pornește de la premisa unicității

⁴⁸ Claude Lévi-Strauss, *Culture pour tous et pour tous les temps*, UNESCO, 1984, traducere de Marieta Mierluțiu, publicat în *Memoria Ethnologica*, anul I, nr. 1, Baia Mare, 2001, p. 6-7

⁴⁹ Ioan Șt. Lazăr, răspuns la ancheta literară *Miorița versus Dada*, de I. Filipciuc, în *Miorița*, VI, nr. 2(12), decembrie 1996, Câmpulung Moldovenesc, p. 43.

ei. Pe de altă parte însă temele și motivele (în sens conceptual și etnografic) conservate în această baladă sunt comune spațiului cultural indo-european. Deci al doilea pas ar fi o analiză în relație cu specificul popoarelor ce ne înconjoară, atât vest-europene, cât și orientale.

Nu e de ajuns să căutăm rădăcini în ruinele civilizației latine sau simple filiații francofone ori influențe germanice, ci trebuie să privim mai departe, spre apus, spre „peninsula hispanică și insulele britanice”, dar și spre Orient – de la cel apropiat până la cel îndepărtat – căci vom fi surprinși descoperind afinități cu culturile marginale indo-europene, de tip major.

Miorița aparține culturii continentale în măsura în care această civilizație o înțelege și o asimilează. **Francezii**, de exemplu, au fost primii care au ridicat un semn de întrebare în dreptul baladei (J. Michelet, 1854), acuzând resemnarea ciobanului în față morții, ceea ce ar defini o „trăsătură națională”. Această controversă a fost preluată de elita românească din epocă, mare admiratoare a culturii franceze.

Un profesor de limba și literatura română din Iași relata⁵⁰ că în urmă cu un deceniu a fost invitat să predea literatura română la o **universitate din SUA**. Studenții, spunea el, n-au reușit să-l înțeleagă pe Eminescu. Cât despre *Miorița*, s-au arătat de-a dreptul scandalizați de atitudinea ciobanului care nu găsește de cuviință să asmută câinii împotriva agresorilor și să se apere, să-și facă dreptate, precum șerifii legendari din Vestul Sălbatic.

În schimb, **George Călinescu** a fost de părere că folclorul românesc valorificat în literatura cultă a întrunit aprecieri favorabile din partea **britanicilor** („...e interesant că Creangă a plăcut englezilor”)⁵¹. Despre „factorul ritual”, caracteristic spiritului nostru românesc, funciar, dar și altor scriitori (și-l citează pe Coșbuc cu *Nunta Zamferei*) Călinescu notează: „Numai în **Irlanda** mai dăinuie o atât de clară amintire a existenței tribale”⁵². Deci, dacă teoria lui Călinescu s-ar dovedi viabilă, lectura *Mioriței* ar trebui să întrunească sufragii în această zonă insulară.

O paralelă la fel de interesantă s-ar putea face cu riturile de inițiere (sacerdoțială), respectiv concepția despre moarte și nemurire a **tibetanilor**. C. Brâncuși și M. Eliade au găsit compatibilități suficiente: răbdarea, liniștea sufletească, tăria și credința fermă, puterea izvorâtă din interior pentru a depăși greutățile; iar pe de altă parte legitatea cosmică și profunzimea *Totului*. Filonul folcloric românesc e amprentat de aceleași coordonate. Iar *Miorița*, ca expresia elevată a acestuia, este o operă cu un epic simplificat și esențializat. Probabil că lectura *Mioriței* în fața unui auditoriu tibetan ar stârni mai mult entuziasm decât în fața francezilor sau a nord-americanilor.

Spre deosebire de restul sectoarelor ce tind spre globalizare, cultura are nevoie de compatibilizarea autenticului, de o aderență firească (și nu impusă), de o apartenență spirituală. Cu alte cuvinte „piața de desfacere” a produselor culturale nu va fi niciodată una comună și globală, ci specializată. Probabil filiațiile fragmentare și unele motive comune nu vor fi suficiente să lansăm o marcă precum *Miorița* pe piața culturală europeană, doar pentru că geografic aparținem acestui spațiu. Legea care operează în acest domeniu este una a *atrăției afinităților*, iar selecția acestora se face la nivel subconștient. Politicul e inoperabil.

Înainte de toate avem nevoie de creații a căror valoare a fost deja testată în timp, căci o cultură „...nu se poate decide unde se duce, dacă nu știe mai întâi de unde vine”⁵³.

⁵⁰ Într-un reportaj difuzat pe canalul tv *Antena 1*, în seara zilei de 15 ianuarie 2003.

⁵¹ G. Călinescu. *Istoria...*, p. 975

⁵² Ibidem.

⁵³ C. Lévi-Strauss, op. cit.

■ În ciuda aprecierilor de până acum, trebuie să remarcăm procesul de unificare a Europei, de care nici cultura românească nu poate face abstracție, și cu atât mai puțin cultura populară. Integrarea în acest domeniu va fi girată de interesul real al celor mai severi critici – cititorii. Iar orgoliile naționale vor fi abțitir zgândărite. Se vor impune operele cu caracter transnațional, în care locația și temporalitatea nu sunt suficient fixate și care ating un grad de generalizare necesar unei revendicări de ordin spiritual.

Față de literatura cultă, folclorul e mult mai permisibil în acest sens. **James Darmsteler** remarcă în 1881: „Tot ce se află în folclorul francez se recunoaște de asemenea în toate celelalte, că la drept vorbind nu se poate discuta despre un folclor francez, german sau italian, ci de **un singur folclor european sau chiar universal**, deoarece aceeași credință sau aceeași legendă care apare într-un colț izolat al unei provincii din Franța este pe neașteptate atribuită de un călător în termeni identici sau analogi la anumite popoare din Africa sau Australia”⁵⁴.

Iar *Miorița* își merită cu prisosință locul la masa culturii europene, deoarece permite arhetipuri comune și altor popoare și culturi – direcția de interpretare comparatist-mitologică a *Mioriței* a dovedit acest lucru.

Mircea Eliade, prin studiul *Mioara năzdrăvană* este un precursor al celor care au contribuit la integrarea *Mioriței* într-un context global, european, prin definirea acestei creații drept un efect al „creștinismului cosmic”, de sorginte sud-est europeană. Probabil genul acesta de lucrări se vor dovedi decisive în momentul reevaluării folclorului continental în sinteze și clasamente. Într-un studiu anterior, *European Folk Ballads*⁵⁵ (1967), România nici măcar nu figurează pe harta „provinciilor balcanice”, fiind integrată zonei a cincea, unde „slavii de sud ar fi creatorii, iar albanezii, românii și bulgarii ar fi beneficiarii”⁵⁶. Sigur că autorii, deși socotiți la vremea respectivă cei mai competenți specialiști în materie, și-au trădat „patriotismul local”, situând pe prima poziție Scandinavia. Adrian Fochi (1983) e de părere că cele 352 de subiecte identificate de Al. Amzulescu ar aduce țara noastră pe poziția a doua, înaintea Marii Britanii, a Germaniei, Austriei și Elveției.

Astfel de ierarhii și sinteze vor deveni din ce în ce mai abundente pe măsură ce procesul de integrare se va accelera. Deci avem motive întemeiate să pledăm pentru propriile noastre valori culturale. Iar folclorul românesc, atât de bine conservat, are încă nebănuite resurse de valorificare. Însă departe de noi gândul că numai *Miorița* e destinată să ne reprezinte.

■ Grație calităților sale cu totul excepționale, ce o individualizează, *Miorița* poate fi privită ca o „**fereastră spre cultura, personalitatea și realitatea românească**”⁵⁷, ce se deschide spre stăruința celor străini de neam și limbă de a ne cunoaște și a ne înțelege. Dar pentru noi, românii, înseamnă mai mult decât atât. Ea poate fi un pretext viabil de a ne autocunoaște, ca neam și spiritualitate, credințe, istorie și religie străveche.

Iar dacă reprezentanții altor civilizații o vor respinge ca pe un produs necomestibil, din pricina „surdității” în fața valorilor altora ori a lipsei de „prospețime autentică”, pentru noi, invitația aproape socratică la autocunoaștere va rămâne un demers care să justifice o permanentă abordare. Căci numeroasele semne de întrebare care le-a generat au impus răspun-

⁵⁴ James Darmsteler, „România”, X(1881), p. 287, cf. Bédier Joseph, *Les fabliaux*, Paris, 1926, p. 50-51, apud B. Theodorescu, *Folclor literar românesc*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 24.

⁵⁵ E. Seemann, Dag Strömbäck, Bengt. R. Jonsson, *European Folk Ballads*, Copenhaga, 1967.

⁵⁶ A. Fochi, recenzie la *Cântecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, de Al. I. Amzulescu, Editura Academiei, București, 1981, în *Anuarul de folclor*, III-IV, Cluj-Napoca, 1983, p. 352-353.

⁵⁷ Prof. dr. Ernest H. Latham jr., istoric american, interviu de Ion Longin Popescu, în *Formula As*, septembrie 2002

suri ce însumează strădania de a releva una din dimensiunile personalității noastre – trecutul. Ceea ce răzbate și iese la suprafață sunt simțămintele și credințele, gândurile și aspirațiile pe care noi, ca o prelungire a strămoșilor, le-am avut în urmă cu multe secole.

În ciuda globalizării ce se prefigurează, un astfel de demers nu e niciodată inutil. Zestrea ce o moștenim poate alimenta și reactiva energii plăpânde, poate pansa răni ale prezentului și, ce e mai important, poate prefigura viitorul.

august 2003

II. O călătorie inițiativă

Analiză. Incursiune în cultura populară

ÎNTOARCEREA LA OBÎRȘII

Până spre mijlocul secolului al XX-lea, interpretările textelor mioritice vizau, cu mici excepții, studii de caz, substratul unor teme și episoade, contaminări în spații restrânse. Monografia fochiană din 1964¹ se părea că va închide definitiv acest capitol al interesului pentru variantele locale și va impune abordări globale ale fenomenului mioritic, fapt confirmat și de intervenția eliadiană din 1970².

Însă unul din efectele secundare ale celebrei monografii a fost relansarea discuțiilor privind rolul decisiv pe care **variantele transilvănene** l-ar putea juca în ceea ce s-a numit mai târziu «istoria și geneza Mioriței». Studiile lui **Ovidiu Bîrlea, Ion Taloș, Al. Amzulescu, Monica Brătulescu, Vasile Latiș, Pamfil Bițiu și Mihai Pop** au relevat arhaismul *Mioriței-colind*, aceste lucrări devenind totodată și *indirecte procese de paternitate* în condițiile în care până în anii '60 versiunea-baladă monopolizase interesul cercetătorilor, iar ținutul Vrancei era singurul spațiu de obârșie acceptat.

O exegeză a textelor mioritice care au circulat exclusiv în spațiul nord-transilvănean reprezintă, fără îndoială, o *necesară întoarcere la obârșii* și se întemeiază pe argumente care apropie ținutul Maramureșului de însăși spațiul de geneză al *Mioriței*. Dar premisa fundamentală a studiului rămâne identificarea unor elemente de cultură populară invocate sau sugerate de textele mioritice maramureșene, în condițiile în care această regiune a beneficiat de câteva atuuri ale unui pronunțat conservatorism etnofolcloric.

■ Țară de margine...

„**Maramureș.** Iată o regiune, o zonă renumită, considerată și de români și de străini ca de neegalat sub raportul păstrării obiceiurilor, folclorului tradițional, portului, care sunt vii și importante în viața locuitorilor”³ (J. Marrant, 1982). Despre acest fenomen s-au întreprins studii competente de-a lungul vremii, reliefându-se în mod deosebit două aspecte determinante ale specificului zonei: unul **istoric** și unul **geografic**. „Stând în cetatea munților timp îndelungat, nepermițând poate infuzia romană, maramureșenii au păstrat straturi adânci pentru a forma în cele din urmă un cadru antropogeografic individualizat. Deci triburile libere de daci de aici, ferite mai târziu de invazia masivă a migrațiilor, «viața grea» din Maramureș, care a solicitat munca și inteligența omului și, poate, în primul rând, sentimentul de neam și solidaritate – aceștia și alți factori au impus Maramureșului o continuitate distinctă”⁴.

Referindu-se la perioada feudală, istoricul Nicolae Iorga a fost de părere că în regiunile nordice din Ardeal „regii unguri au avut o stăpânire numai nominală”, iar „în Maramureș făceau voievozii ce voiau”⁵. O autonomie *de fapt* care a facilitat menținerea identității culturale în acest spațiu, iar mai târziu a generat un *export* de identitate națională spre alte regiuni, căci Maramureșul „a fost odată o țară care a pus temelie la o altă țară”⁶. Legenda lui Dragoș și Bogdan din Cuhea, descălecători în Țara Moldovei, e suficient de cunoscută. Cert este că Maramureșul, „închis între câteva masive muntoase ale Carpaților, ca între ziduri puternice de cetate”, a fost „una din acele «țări» care au premers formarea statelor noastre feudale. Moștenitor al unor vechi tradiții, puțin alterate

¹ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964.

² M. Eliade, studiul *Mioara nă-zdrăvană*, în *De la Zamołxis la Genghis-Han*, Paris, 1970.

³ Prof. dr. Joel Marrant (SUA), interviu în revista *Maramureș*, Baia Mare, mai 1982, p. 9.

⁴ Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993, p. 45.

⁵ Nicolae Iorga, *Viața românească în Ardeal*, 1926.

⁶ Nicolae Iorga, *Pagini alese din însemnările de călătorie prin Ardeal și Banat* [1906], Editura Minerva, București, 1977, p. 73.

până astăzi, Maramureșul constituie un exemplu în privința procesului de închegare statală⁷.

Rolul jucat de *elementul geografic* în procesul de conservare a tradițiilor sociale, politice și culturale, a conferit ținutului un statut de *enclavă*. Maramureșul „este delimitat spre nord de Carpații Păduroși și de fluviul Tisa, este străbătut, ca o șiră a spinării, de Pietros, Țibleș și Gutâi și se deschide în sud, spre lunca Someșului. Unitatea lui de astăzi este formată din ceea ce numim **Maramureșul istoric** – jumătatea de sud a vechii Țări a Maramureșului – din **Țara Lăpușului, Țara Chioarului, o parte a Codrului și zona minieră a Băii Mari**”⁸.

În concluzie, se poate afirma că Maramureșul este „o *țară de margine* sau extremă, cu o îndoită consecință: conservatoare prin reacție firească față de străini și vecini (...), dar, prin aceeași poziție se angaja într-o mișcare centripetă care îi reactiva energiile, determinând-o la elaborarea sporită a formelor sale elementare de cultură în sens larg: cutume, obiceiuri, practici și credințe, cântec și dans, cuvânt și rostire. Este **specificul** acela pe care-l caută azi, ca pe un bun pierdut, proprii noștri cercetători, ca și cei străini – în Maramureș și în alte părți”⁹. Și, de fiecare dată, efortul acestei căutări a fost răsplătit cum se cuvine. Unii au întrezărit elementul etnografic, alții cel folcloric, dar Nicolae Steinhardt s-a oprit asupra spiritului elevat: „Maramureșul e un simbol, e o chintesență, un semn, un recapitulator sub care se ascunde – poate mai intens și mai insidios decât altele – sufletul românesc în forma lui cea mai loială, ademenitoare și mai elevată”¹⁰.

Regiunea a făcut dovada unei statornicii a tradițiilor, unor germinări de producții culturale capabile să iradieze alte zone, calități grație cărora poate fi socotită ceea ce Ernest Gammilscheg numea **teritorii nucleu**, Nicolae Iorga și Ion Cornea – **romanii populare**, iar Nicolae Dunăre – **vetre etnoculturale**¹¹. În opinia acestuia din urmă, din cele 25 de zone sau subzone etnografice al Curburei Carpatice Nordice, doar șapte au statut de *vatră etnoculturală*, deoarece se evidențiază printr-un „pronunțat caracter tradițional”, sunt „mai conservative și mai bogate în relicve și reminiscențe”, printre acestea numărându-se Maramureșul Istoric (cu subzonele Tisa, Mara, Iza, Cosău, Vișeu, Talabor, Bârbava) și Țara Lăpușului¹².

■ Miorița s-a născut în nordul Transilvaniei.

„Credem că **prima versiune a Mioriței s-a născut în zona de Nord Est a Transilvaniei**, în regiunea dintre Munții Rodnei și Munții Călimanului, unde și astăzi circulă cu destulă intensitate în forma sa cea mai simplă”¹³ aprecia Adrian Fochi în 1964. Două sunt argumentele care stau la baza acestei afirmații surprinzătoare și puțin valorificată. Primul vizează o variantă din comuna Romuli (județul Bistrița Năsăud), pe care o consideră „versiunea daco-română a vechiului cântec liric anterior fuziunii”¹⁴, redusă tematic la un incipient *testament*: „Ciobanul cel credincios / Spune fraților duioși: / – Eu numai când oi muri / Pe mine mă îngropați / În staulul oilor”¹⁵. Iar al doilea are în vedere tipologia mioritică.

⁷ Ștefan S. Goravei, *Un cutor de țară: Bogdan I*, în *Magazin istoric* nr. 2, februarie 1973, p. 38-43.

⁸ Mihai Pop, prefață la *Antologia de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 5.

⁹ V. Latiș, op. cit., p. 100.

¹⁰ Nicolae Steinhardt, *Lecția Maramureșului* în *Ateneu* nr. 9, septembrie 1992, cf. *Memoria Ethnologica*, II, nr. 4-5 (2002), Baia Mare, p. 449-450.

¹¹ Nicolae Dunăre, *Țara Maramureșului, vatră etnoculturală de continuitate*, în *Acta Musei...*, Sighet, 2002, p. 23; vezi și N. Dunăre, *Curbura Carpatică Nordică*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 10-32.

¹² N. Dunăre, op. cit., p. 24.

¹³ Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 539

¹⁴ A. Fochi, idem, p. 257.

¹⁵ Ibidem, p. 257 și 571.

Analizând harta tipologică (nr. 2) din monografia fochiană, constatăm că autorul împarte versiunea-colind, specifică Transilvaniei, în două cicluri, în funcție de regimul metric. Colindele în regim metric de 5/6 silabe (ciclul II), din sudul Transilvaniei, ar putea fi socotite o simplă *verigă de legătură* cu versiunea-baladă. De aceea avem șansa să restrângem cercetările în zona de circulație a colindelor cu regim metric de 7/8 silabe.

Variantele-colind din ciclul I sunt divizate de A. Fochi (p. 389) în patru tipuri distincte: *Tipul 1*. Clasic. Centrul și nordul Transilvaniei; *Tipul 2*. Tema fricii de a fi îngropat. Câmpia ardeleană; *Tipul 3*. Tema mamei. **Nordul Transilvaniei**; *Tipul 4*. Tema conflictului erotic. Sălaj – Năsăud – Cluj. Dintre acestea, doar *tipul 3* conține o particularitate deosebită: dezvoltă nu mai puțin de patru subtipuri (oșan, maramureșean, lăpușean și năsăudean), ceea ce l-ar fi îndreptățit pe A. Fochi să indice *o altă zonă genetică*: aliniamentul **munților Gutâi – Țibleș – Rodna**, corespunzând zonei de nord a propagării tipului clasic, respectiv spațiului unde oieritul se practica în mod tradițional.

Dar A. Fochi și-a cenzurat aceste concluzii, desprinse din propriile analize și totalizări, deoarece se declarase oponent al caracterului pastoral al *Mioriței*, iar pe de altă parte urmărea să desăvârșească teza lui D. Caracostea privind circulația *testamentului* ca și cântec epic independent, inițial momentului fuziunii cu alte motive folclorice.

Pentru cei familiarizați exclusiv cu versiunea-baladă a *Mioriței* (programa școlară e generoasă în acest sens), mai precizăm că din cele patru „nuclee tematice” reprezentative (cadru epic inițial, episodul testamentar, episodul oiței năzdrăvane și episodul măicuței bătrâne)¹⁶, în versiunea transilvăneană se regăsesc doar primele două. Episodul *oii năzdrăvane* și a *maicii bătrâne* nu sunt caracteristice decât pentru zona baladei, adică Moldova, Muntenia, Oltenia, Dobrogea și o mică fâșie din Transilvania, în interiorul cotului Carpaților. Ponderea temelor din versiunea transilvăneană o reprezintă: 1) **Cadru epic inițial** (locul dramei – 249 variante, tema ciobanilor – 320 variante, hotărârea ciobanilor – 267 variante); 2) **Testamentul** (locul îngropării – 301 variante, obiectele îngropării – 288 variante, plângerea oilor – 259 variante). Am putea spune că aceasta ar fi formula cea mai restrânsă a *Mioriței*, respectiv **prototipul versiunii-colind**. Dar nu toate variantele din Transilvania corespund acestui șablon. Singura zonă care păstrează aproape nealterat această formulă-matrice este **nordul Transilvaniei**.

O investigație a textelor mioritice din nordul Transilvaniei se impune și din rațiuni de cercetare a *ariilor laterale* care, se știe, conservă formulele cele mai vechi. Teoria lingvistică formulată de Matteo Bartoli se poate aplica cu succes și în folclor.

În fine, un alt motiv solid al cercetării acestei zone este susținut de **istoriografia mioritică**: cea mai veche variantă¹⁷ cunoscută până acum prezintă similitudini cu tipul sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, la fel ca și prima variantă-colind publicată¹⁸.

Concluziile fochiene, teoria ariilor laterale, istoriografia mioritică, statutul de vatră etnoculturală, la care se adaugă conservatorismul etnofolcloric local și arhaismul variantelor, nu doar că îndreptățesc, ci și reclamă necesitatea realizării unor studii sistematice a textelor mioritice din această zonă. Avem suficiente motive să credem că variantele maramureșene aparțin unui strat incipient peste care, ulterior, s-au așezat alte straturi, rostogolind cântecul mioritic spre zona de baladă, până în Vrancea, de unde Alecu Russo l-a cules (1846), iar V. Alecsandri l-a șlefuit (înainte de 1850), transformându-l într-o nestemată a folclorului românesc și european.

¹⁶ Clasificare după A. Fochi, 1964.

¹⁷ Zona Bistrița Năsăud, 1792-1794; vezi *Manuscriptum*, nr. 2-4 (83-84), 1991, p. 8-11.

¹⁸ A. M. Marienescu, *Poezia populară. Colinde*, Pesta, 1859, („Judecata păstorilor”).

■ În Maramureș, Miorița se cântă în decembrie.

Maramureșul de Nord. Risipite pe văile dintre munți, troienite de zăpadă, satele maramureșene se pregătesc de sărbătoare. Un an va apune în curând pentru a se adăuga istoriei, precum cei sfârșiți din viață se adaugă strămoșilor. Un alt an se va ivi, prefigurând viitorul. Iar sătenii din Maramureș dețin această «știință» a viitorului, aplicând-o la modul cel mai firesc cu putință.

Sărbătoarea începe în Ajunul Crăciunului, pe 24 decembrie, cuprinde ceremonia Anului Nou și se isprăvește pe 6 ianuarie. Douăsprezece zile și nopți (*duodecesima*) încărcate de fabulos și magic, marcate de buna dispoziție a participanților (întorși la matcă din toate colțurile lumii), precum și de o serie de **acte rituale și ceremoniale**. „E greu de spus unde se termină ritualul și unde începe ceremonialul. Ceea ce este sigur este că tot ce se întâmplă în timpul celor 12 zile nu este cotidian”¹⁹.

În prima noapte, cetele de colindători străbat ulițele satelor, oprindu-se din casă în casă pentru a performa *acte de propițiere*, de urare, prin subtile și complicate sisteme interpretative a colindelor. Cu o gravitate nedisimulată, auditoriul se încarcă cu energia mesajelor transmise, înțelegându-le și asimilându-le dintr-o dată, fără academice studii de literatură populară comparată, ori glosare cu termeni regionali pitite în buzunar; ei înțeleg cu inima și cu sufletul ceea ce neinițiații încearcă să priceapă cu mintea.

Un turist occidental, obișnuit cu pioșenia colindelor de Crăciun, va fi surprins ascultând o seamă de producții folclorice «păgâne», marcate de un ritm sacadat, aproape războinic²⁰. Iar pentru cei ce vor pricepe textele, frapantă va fi impresia unei atmosfere de basm și legendă din cântecele colindătorilor: „Sistemul de referință în colinde – deosebit de cel al baladelor – este deseori **mitologic**. Nu se vorbește de anume împărați sau de anume evenimente istorice, ci de o atmosferă fabuloasă, de **rituri demult apuse**”²¹. Personaje mitice, animale personificate, aerul primăvărat, evocarea vegetației, incantații cu iz de descântec repetate la un interval regulat și obsesia Muntelui – sunt elemente ușor de sesizat. „De aceea (să) nu ne mirăm că în poezia colindelor de la noi există *Miorița*, Meșterul Manole, Soarele și Luna, colindele cu Cerbul ș.a.m.d., fiindcă aceste colinde sunt în fond **forme poetice ale unor vechi rituri**”²².

Însă în prezent repertoriul colindătorilor abundă, mai mult decât în trecut, de piese *religioase și apocrife*: „Coborât-o, coborât / Dumnezeu cu Petrea Sfânt, / Să vadă la fiecare, / Care ce credință are...” sau *edificatoare și moralizatoare*: „La săvârșitu lumii, / Trâmbița-și-ar înjerii / ... / Și or trâmbița cu frice, / Domnii și-mpărați-or plânje, / D-apoi noi ce-om putea zăce? / Ne-om răscumpăra cu sânje...”.

Și totuși, în Maramureș, *Miorița* se cântă *numai în decembrie* și e integrată în sistemul de colinde: „Sus în vârful muntelui / *Oi lemu-i, lemu-i* (refren) / La crucița bradului / Sintu-și trei păcurărei / Cu oile după ei. / Pă cel mai mic l-o mănă / Să d-întoarne oile. / Oile le-o d-înturnat / Lui gre’ lege i-o pticat. / Ori să-l taie, ori să-l puște, / Ori să-l puie-ntre țăpuște; / Ori să-l puște ori să-l taie, / Ori să-l puie-ntre fărtaie. / – O, dragi frățiorii mei / De s-a-ntâmpla să mor eu / Pă mine mă d-îngropați / În strunguța oilor, / În jocuțu mieilor. / O, drag, fluierașu meu / Puneți-l la capul meu. / Când a sufla vânturi grele / Să-mi tragă mie de

¹⁹ Mihai Pop, *Anul nou. lectura unui discurs ceremonial*, comunicare rostită la sesiunea organizată de Muzeul Satului din Sighet, decembrie 1975, transcris de L. Borlan, publicat în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 5-8, republicat în *Acta Musei Maramorensiensis*, Sighetu Marmației 2002, p. 73-76.

²⁰ Vezi Béla Martók, apud T. Alexandru, *Béla Bartók despre folclorul românesc*, București, 1958, p. 33.

²¹ Stancu Ilin, *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985, p. 12.

²² Mihai Pop, op. cit.

jele”²³. Informatoarea, Anuța Bizău, din Ieud, susține că a învățat colinda de la părinți, cu mulți ani în urmă: „Se cântă în seara de Crăciun și de Anul Nou. O zic colindătorii în fiecare casă”.

E ciudat cum în noaptea de Crăciun și de Anul Nou se interpretează un cântec în care se vorbește despre moarte cu o nonșalanță uluitoare. Crăciunul, în accepțiunea veche, precreeștină, era o sărbătoare închinată **creației**, fiind pigmentată cu **rituri ale cultului Soarelui** (mithraic) și ale **cultului morților**, deopotrivă²⁴. Trebuie să avem în vedere atât proiecția macro a creației (cosmice), cât și moartea-nașterea unui nou ciclu vegetațional (proiecția micro), iar între cele două paliere se derulează destinul individului: de la naștere și până la Marea Trecere în lumea de dincolo.

Translarea Anului Nou arhaic la Calendele lui Ianuarie (pe segmentul 25 decembrie – 1 ianuarie) a atras, cu siguranță, și riturile aferente. Cele două componente ale Creației – nașterea și moartea – sunt indisolubil legate între ele, alcătuind, în chip ritmic, serii infinite de ciclicități. Iar colindele, ca reflectare indirectă a riturilor primăvăratice, vorbeau, în egală măsură, despre moarte și despre renaștere. În concluzie, misterioasa (pentru noi) *Colindă a păcurarilor* aparține genetic și organic acestui sistem al performanțelor cu valențe artistice, pe care maramureșenii îl practicau în timpul sărbătorilor de iarnă.

Dar colindele nu pot fi „citite” individual, ci în cadrul unei **structuri** care cuprinde jocurile de măști, *Vișlaimul*, *Plugușorul*, *Sorcova*, cât și întreg repertoriul actelor de divinație, cele augurale, de propițiere și de profilaxie²⁵.

Probabil *Colinda păcurarilor* se apropie cel mai mult de actele de divinație, cu convingerea că în trecut, în preajma Anului Nou se practicau un număr impresionant de ritualuri magice în scopul de a prefigura viitorul, de a-l descifra. Colindele precreeștine trebuiau să corespundă prioritar acestei funcții: „Fiind «o zi la anul», un «festum incipium», Anul Nou, adică cele 12 zile, sunt o prefigurare a tuturor situațiilor în care omul ar putea să se găsească în anul care vine, un **fel de repetiție a soluțiilor pe care le-ar elabora**”²⁶ (Mihai Pop, 1975). Maramureșenii au și azi convingerea că în aceste zile și nopți magice își pot întrezări destinul pe care-l vor avea în anul ce vine, motiv pentru care toate gesturile, vorbele, atitudinile, precum și repertoriul colindelor sunt atent selecționate. Versul „*De s-a-ntâmpla să mor eu*” suportă o astfel de interpretare, iar versurile ce îl preced (*replica testamentară*) alcătuiesc o eficientă „strategie comportamentală” specifică unui strat mental diferit de al nostru. Deși cântecul vorbește despre moarte, mesajul primar nu poate fi unul funerar sau pesimist, ci prin excelență vitalist, deoarece în realitate vorbește despre viață printr-o biruință asupra morții, evocată imaginar. Puterea melosului și al cuvântului, performate într-un cadru ceremonial, solemn, au jucat întotdeauna acest rol al transformării unei situații sau atitudini în realitatea (de mâine).

Vom porni de la premisa că versiunea-colind – arhaică în raport cu *Miorița*-baladă – nu e decât un vârf de aisberg susținut de straturi culturale ancestrale. Fiecare vers și fiecare cuvânt pătrund adânc în istorie, dezvăluind credințe, rituri, obiceiuri și practici din sfera mitologicului, a etnograficului și, ce e mai important, ale unor aspecte pastorale.

²³ Vezi textul 19 din Antologie

²⁴ Vezi Petre Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*. Iași, 1931

²⁵ Mihai Pop, op. cit.

²⁶ Ibidem.

I. URCAREA OILOR LA MUNTE

Formula introductivă a textelor mioritice maramureșene impune **Muntele** ca spațiu predilect al desfășurării acțiunii. Din punct de vedere temporal, epicul pare a se plasa într-una din lunile de primăvară (aprilie, mai, iunie).

În textele nord-maramureșene secvența apare în 59 din cele 63 de variante (94%), iar în celelalte patru, în care nu este definit explicit locul acțiunii prin nici una din formulele consacrate, se subînțelege din context că aceasta se petrece la munte, la stână. Se disting în mod deosebit trei formule textuale: „Mărgu-și, mărg, oile-n munte, / La iarba până-n jerunte” (22 variante); „Sus în vârvu muntelui, / Sub crucița bradului” (12 variante); „Pă cel vârvuț de munciei / Mărgu-și trei păcurări” (10 variante). Alte formule semnalate sporadic: „Pe uliță, printre văi” (TM 5); „Colo-n sus, pă delurele” (TM 52); „Pă deluț, pă cornice” (TM 32); „Pe colo, pe sub munciei” (TM 39).

Trei păcurari, împreună cu o turmă de oi, urcă (primăvara) pe vârful unui munte, în scopul de a-și amenaja stâna de vară. De remarcat aspectul luxuriant al vegetației alpine („la iarba până-n jerunte”). Aceasta este o formulă menită să sesizeze (sau să sugereze) debutul anului pastoral, respectiv momentul imediat următor *Măsuriișului / Ruptului Sterpelor*, când are loc însâmbrirea proprietarilor de oi. Privită în ansamblu, pe toată desfășurarea epicului, versiunea-colind a *Mioriței* oferă o imagine panoramică a întregului an pastoral – de la urcarea oilor la munte (primăvara) și până în momentul coborării «la țară», toamna, în septembrie, de Ziua Crucii.

În versiunea-baladă (zonele de șes din Oltenia, Muntenia, Dobrogea și Moldova), acest incipit este alterat, deoarece din noua perspectivă imaginea anului pastoral este doar parțială, remarcându-se doar retragerea oilor de pe munte, spre câmpie, spre Dunăre, pentru iernat, pe vremea marilor procesiuni de transhumanță post-medievale. Astfel, sintagmele de genul „Pă plăiuțul dealului” (TM 4), vor deveni „Pe-un picior de plai / Pe-o gură de rai”.

În mod firesc, în variantele nord-maramureșene, forma de relief dominantă – *muntele*, apare cu o mare intensitate deoarece acțiunea e privită din interior. Cadrul abundă de amănunte, de elemente descriptive (pâlcurile de brazi, pădurea, pășunile alpine etc.), spre diferență de textele care circulă în zone cu un relief mai domol.

Secvența se regăsește în toate cele 22 de texte din Chioar, diferențiată pe două paliere: *cadru muntos* (77%) – „Sus, în vârfu muntelui”, „La munte suiră”, „Pă fețale munților”; *cadru de șes* (23%) – „În râtu cu florile”, „În cea verde grădiniță”, „Pe cea coastă de vâlcei”, „Pe șăsucu cel frumos”. Expresia „Pă fețale munților” (3 variante) pare a fi locală, dar în acest caz *muntele* ne apare estompat, văzut de departe, ca o siluetă.

Un raport asemănător întâlnim și în zona Codru: *muntele* (78%) – „Trei păcurași la munte”, „Suiră la munte / S-adune mai multe”, „Tot la verzii de muntei”, „Colo sus, la munte sus” –, respectiv *șesul, dealul* (18%) – „Pă ce coastă de vâlcei”, „Pă râtuțu cel frumos”. Curios este faptul că în zona Lăpuș incidența crește la 96% – „Trei păcurări pe munte”, „În vârfuțul muntelui”, „În cei vârvuți de munciei”, „Sus, la verdele de munte”, „Pe cel piciorași de munte” – rivalizând, din acest punct de vedere, cu textele nord-maramureșene.

Toate aceste amănunte din debut, precum și faptul că textele mioritice transilvănene sunt parte componentă a sistemului de colinde, performate în timpul sărbătorilor de iarnă, ne facilitează o reconstituire sumară a Anului Arhaic, precreștin și preroman.

■ ANUL ARHAIC

„În conceptul de timp, anul calendaristic se împarte după anotimpuri și munci. Diviziunile lui sunt marcate prin obiceiuri”¹ (M. Pop, 1980).

Înainte oricăror ingerințe administrative sau politice, obiceiurile și sărbătorile de primăvară au marcat trecerea de la un an la altul; cu alte cuvinte, în vechime a predominat **calendarul agro-pastoral**. În concordanță cu legile naturii („belagines”), iarna a fost socotită mai degrabă un anotimp de hibernare, marcat prin pasivitate și inactivitate, nicidecum prin sărbători majore sau manifestări obștești ample. În schimb, venirea primăverii și renașterea naturii provocau o oarecare agitație ocupațională. Influența pe care Soarele o avea asupra vegetației a dezvoltat un adevărat cult, cu rituri aferente. Cele mai multe comunități și popoare preistorice au fost grefate de o astfel de mentalitate, legând succesiunea anilor de ciclurile naturii, pe baza unei experiențe milenare.

În mod firesc, acestui deziderat i s-au supus și **vechii romani** care, potrivit propriului calendar – impus de Romulus, întemeietorul cetății Romei, și adăugit de Numa Pompilius – **sărbătoreau Anul Nou la Calendele lui Martie**, prilej de manifestări menite să influențeze fertilitatea ogoarelor și a animalelor. Însă în anul 154 î. Cr., din pricina răzcoalei lusitanilor împotriva Romei, administrația romană a impus decalarea alegerii noilor consuli cu zece luni, de la 1 martie la 1 ianuarie. Acest *scurt-circuit* va fi oficializat în anul 45 î.Cr. (anul 708 de la întemeierea Romei), în timpul împăratului Iulius Cezar, o dată cu adoptarea calendarului iulian (creat de astronomul grec Sosigenes din Alexandria): „...de când Iulius Cezar, la 708 de la întemeierea Romei, a stabilit Anul Nou la întâi ianuarie și i-a dat acestei treceri dintr-o perioadă de vegetație în cealaltă o conotație politică (...), de atunci Anul Nou se așază peste prag”². Ungerea noilor consuli era însoțită, la Roma și în întreg imperiu, de mari serbări populare de celebrare a evenimentului. În timp, în jurul acestei date s-au îngrămădit mai multe obiceiuri și rituri cu caracter augural, într-un ciclu de sărbători, în cadrul cărora un loc aparte îl ocupau **Saturnaliile** și **Dies Natalis Solis invicti**.

Cu prilejul *Saturnaliilor*, „zeul Saturn și soția sa, Ops, erau venerați de romani pentru că au învățat pe oameni să cultive pământul și să facă pomi roditori”³. Transbordate din toilul primăverii, *Saturnaliile* au fost ulterior serbate la 17 decembrie⁴.

În schimb, *Dies Natalis Solis invicti* oficia sărbătoarea Soarelui invincibil, prin cultul zeului Mithra, importat din Orient prin intermediul legiunilor romane cu un secol înaintea erei noastre („fiind practicat și pe teritoriul țării noastre, după cum atestă vestigiile arheologice”⁵). În secolul al III-lea d.Cr., împăratul Aurelian a recunoscut oficial popularitatea noului cult, introducându-l în calendar și fixând sărbătoarea pe 25 decembrie.

Prin cucerirea Daciei de către romani, noua administrație a impus propriul calendar, în care era deja operată translarea Anului Nou la Calendele lui Ianuarie. Cu timpul, în acest spațiu, Anul Arhaic a suferit același proces de translare, preluând o parte din tradițiile romane, dar în mod critic și selectiv, în funcție de anumite corespondențe autohtone. Chiar și după părăsirea puterii administrative a Daciei romane, „masa compactă de daci romanizați și neromanizați” a rămas sub influența acestui proces de ordin socio-

¹ Mihai Pop, *prefață la Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 8

² Mihai Pop, *Anul Nou, lectura unui discurs ceremonial*, [1975] în *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 5

³ Conform unui manuscris din secolul al XIII-lea, inclus de filologul francez Charles de Fresne Du Cange în dicționarul său din 1678, „Glossarium ad scriptores medie et infimae latinitatis”, apud Stancu Ilin, *Poezia obiceiurilor de iarnă*. Editura Minerva, București, 1985, p. 8

⁴ Monica Brădulescu, *Colinda românească*. Editura Minerva, 1981, p. 15.

⁵ M. Brădulescu, op. cit., p. 15-16.

istoric-cultural, ce a zguduit Antichitatea, deplasând numeroase obiceiuri, rituri și creații populare aferente (ce ilustrau o realitate concretă, faptică) pe un suport simbolic.

Cert este că, în 1874, G. Dem Teodorescu remarcă: „Și azi, după atâtea valuri de secole, imnurile și *cântările saturnale* se mai aud în Dacia, în noaptea Crăciunului, sub numele de *colinde*, în care ideea de opulență, de abundență, de viață patriarhală și religioasă apare amestecată cu ideile de feticitare, preponderente în imnurile ce se cântau de junii romani la Calendele lui Ianuarie”⁶.

Atât colindele, cât și *Plugușorul*, riturile prefigurative, actele augurale și cele profilactice, incantațiile refrenelor – ar trebui interpretate din perspectiva Marii Translații a Anului Nou, într-un demers exhaustiv și radical, deoarece „această modificare de calendar, aparent doar de importanță administrativă, a avut o influență covârșitoare asupra datinilor romane legate de ciclul agricol (...). Astfel, **datina colindatului a rămas fără suport real, totul desfășurându-se într-un plan simbolic**”⁷.

În noul context, subiectele producțiilor folclorice care însoțeau ritualurile au căpătat un grad sporit de generalizare, prin anihilarea aspectelor subiective, a cazuisticii reale, ceea ce a dus la *obiectivism*, precum și la *universalitate* – condiții esențiale pentru transformarea unui fapt sau a unei întâmplări semnificative într-un veritabil mit. Iar *Miorița* este un mit al condiției umane. Miturile, prin definiție, sunt cele care statornicesc și întemeiază lumea, deci sunt legi universale, pline de semnificații și răspunsuri la întrebări fundamentale.

■ Reminiscența primăverii în colinde

Textele mioritice maramureșene, deși performate în timpul sărbătorilor de iarnă, abundă în elemente ce sugerează exuberanța naturii, explozia de clorofilă, un univers floral policrom. Cele mai frecvente formule sunt: „Tot la *verdele* de munte / Cu *iarba până-n genunche*”; „La *verdele* de muncei”; „În cea *verde grădiniță*”. Iar acesta nu este nicidecum un caz particular, un artificiu stilistic de factură mioritică, deoarece multe alte colinde laice, pre-creștine, sunt caracterizate de lipsa zăpezii, a troienelor, a frigului; în antiteză amintindu-se frecvent despre anotimpuri calde, despre rodirea grâului și înflorirea pomilor.

Într-o colindă din Săcel – Maramureș, cadrul primăvăratc se impune cu autoritate: „Colo-n sus, mai din sus, / Colo-n sus, la răsărit, / Mândri pomi s-o d'înflorit”⁸. În colindele cu motivul pastoral *iarna grea a oilor*, păcurarul (sau Dumnezeu, în varianta creștinizată), coboară ... „Pe scară mândră de ceară, / Pe fuștei de fulgerei, / Să le-aducă flori de vară”⁹.

Imnurile și cânturile saturnale, dar și cântecele sărbătorilor de primăvară ale populației daco-romane venerau zeii care i-au învățat pe oameni să cultive pământul și să facă pomii roditori, pentru a da curs favorabil noului ciclu agricol. În numeroase colinde maramureșene se vorbește despre ploaia care va veni și va rodi grânele, despre pământul plin de flori: „Colo sus, pe lângă lună / Este-o stea ca și-o lumină, / Împăraților să-nchină. / Ea se-nchină tuturor, / Că s-o-mplut cerul cu nori / Și pământu-i plin de flori. / Florile-s de bucurie, / Norii, ploaia să ne zie, / Să rodească cele grăie; / Grăiele să ne rodească / Și mă-

⁶ G. Dem Teodorescu, *Încercări critice asupra unor credințe, datini și moravuri ale poporului nostru*, București, Tipografia Petrescu – Conduratu, 1874, p. 201, apud S. Ilin., *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985, p. 6.

⁷ Stancu Ilin, *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985, p. 10; vezi și Mihai Pop, *Obiceiuri și tradiții românești*, București, 1976, p. 35-36.

⁸ T. Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului*, București, 1925, text CCCXLX.

⁹ Tit Bud, *Poezii populare din Maramureș*, București, 1908, p. 69.

laiul să ne crească”¹⁰. O colindă culeasă din localitatea Buteasa (Chioar) e o veritabilă incantație adresată Soarelui: „Răsai, Soare, domnuț mare / Și-ncălzește lumea toată, / Bouarii și plugarii / Să-și are și să-și samine / Grâu roșu de primăvară”¹¹. Iar refrenele ne trimit la o imemorabilă *sărbătoare a mărului*: „Flori dalbe de măr”, „Hai ler, flori de măr”.

Colindele maramureșene sunt pline de soare, de lumină și de primăvară; cu siguranță, a mare parte din ele au rădăcini precreștine și preromane, deci au fost concepute sub semnul anotimpului ce inaugura Anul Arhaic.

■ REFRENELE

Repetat cu ostentație, la un interval regulat de timp, *refrenul* are darul să imprime o anumită stare de spirit, generată de mesajul cuvintelor ce îl alcătuiesc; o anumită psihoză necesară trecerii de la universul profan, laic, la cel sacru, mistic, impus de un astfel de eveniment. O psihoză a cuvintelor transformate în incantații mai degrabă magice decât religioase – pentru că elementele invocate nu aparțin unor divinități personificate, ci sunt elemente ale naturii – florile, soarele, stelele, munții, copacii etc. Divinizarea naturii nu e numai dovada unui primitivism religios, a unui misticism sănătos, ecologic, ci și a unei altfel de atitudini în raport cu rolul și poziția omului în univers.

Relația cu sacralul se realiza prin intermediul acestor incantații, precum și prin intermediul melosului specific colindelor. Dar se poate presupune că cele două elemente mai îndeplineau și o funcție curativă, profilactică, extrem de eficientă. Potrivit unor mărturii, adepții lui Pitagora „se foloseau de incantații pentru vindecarea unor boli [și] susțineau, de asemenea, că muzica are un mare rol în păstrarea sănătății, dacă este întrebuințată în chip cuvenit. Utilizau chiar cuvinte din Homer și Hesiod, anume alese, pentru readucerea sufletelor pe calea cea dreaptă (în boli psihice)”¹². Și nu se poate spune că există incompatibilitate între invocarea sacralului și practicile terapeutice, cu atât mai mult cu cât, în vechime, procesul medical de recuperare viza spiritul și trupul deopotrivă¹³.

Majoritatea cercetătorilor vorbesc despre rolul special al refrenelor, deși multe formule s-au erodat de-a lungul secolelor. Monica Brădulescu (1981) apreciază că „procesul desemantizării colindei a afectat cu deosebire nivelul refrenului”. În consecință, „anumite refrane au devenit, practic, neinteligibile”, transformându-se în adevărate «șarade». „Prin deasa repetiție pe parcursul aceleiași colinde, refranele au fost mai expuse uzurii decât celelalte porțiuni ale textului. La deteriorarea lor a contribuit și faptul că în practica modernă a obiceiului momentul execuției refrenului constituind un răgaz de concentrare a memoriei pentru versurile care urmează, atenția la sens s-a redus simțitor”¹⁴. Cu toate acestea, M. Brădulescu consideră că „analiza globală a refrenelor permite încă determinarea rolului lor de mesageri ceremoniali”¹⁵.

Într-o altă concepție, Victor Cîrîmpei (1992) identifică o funcție de rugăciune, de incantație, în raport cu divinitatea. În creațiile folclorice, „majoritatea refrenelor sunt urme vechi, demult uitate, adresări către marii zei ai tribului, comunității de triburi; în

¹⁰ *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 141, text 599.

¹¹ *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 59, text 10.

¹² Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, 169, în *Fragmente presocraticilor*, volumul I, traducere integrală după Diels-Kranz, cu note de Simina Noica și Constantin Noica, Iași, Editura Junimea, 1974, apud George Nițu, *Elemente mitologice în creația populară românească*, Editura Albatros, București, 1988, p. 73.

¹³ Toate aceste aspecte ne-ar permite o sondare a magicului din descântece – cu un bogat repertoriu în folclorul maramureșean.

¹⁴ Monica Brădulescu, *Colinda românească*, Editura Minerva, București, 1981, p. 86-87.

¹⁵ *Ibidem*.

sfârșit ai poporului. O asemenea adresare era zisă de câteva ori pe parcursul rugăciunii, iar rugăciunea era repetată ori de câte ori îi trebuia omului să se adreseze divinității”¹⁶.

Cât privește refrenul din textele mioritice, este de remarcat faptul că acesta nu a fost semnalat decât sporadic (la noi, în 46 din cele 136 de variante maramureșene), incidența fiind destul de scăzută în raport cu alte colinde. Aspectul a fost sesizat de M. Brătulescu. „...cel puțin în etapa contemporană a colindei”, refrenul nu este „un element absolut obligatoriu”, el „lipsește de pildă din unele variante ale colindei *Miorița*...”¹⁷. În legătură cu această problemă trebuie să reținem faptul că în cele mai frecvente cazuri înregistrarea textelor folclorice s-a făcut în urma unor campanii de teren, cele mai multe desfășurate pe parcursul lunilor de vară, utilizându-se drept informatori, nu grupuri de colindători, ci persoane individuale. Informatorii ar fi putut foarte bine neglija refrenul pentru a scurta timpul necesar interpretării. Pe de altă parte, e posibil ca, în unele variante ale *Mioriței*-colind, refrenul să se fi atrofiat.

Un alt aspect sesizabil este variația și mobilitatea formulelor de refren – am reținut nu mai puțin de 19 formule distincte¹⁸. Situația nu este specifică doar textelor mioritice, fiind o caracteristică generală a colindelor: „Același refren poate funcționa pentru mai multe colinde, cu condiția de a nu contraveni flagrant rolului ceremonial al colindei respective”¹⁹. Același element mobil e specific și liniei melodice²⁰.

O primă clasificare relevă **refrenele laice** în raport cu cele **religioase**. Este evident că primele aparțin unui strat cultural anterior, arhaic, iar acestea din urmă au migrat spre zona colindelor medievale, cu tentă creștină. Textele mioritice maramureșene însumează 24 de variante cu refrene laice, respectiv 22 cu refrene de factură religioasă; un avantaj ce denotă rezistența stratului arhaic, dar și întâietatea lui în detrimentul stratului creștin. Cu siguranță că a existat un proces de translație și de adaptare de genul: „Florile dalbe de măr” / „Hai, ler și flori de măr” / „Hai, leri-i, Doamne”. Apoi, de la etapa intermediară, a **refrenelor hibride**, s-a trecut la refrene preponderent religioase: „Haida leri și-a nost Domn” / „Domn, Domn și-a nost Domn” / „Doamne` nostu-i Dumnezău” / „Domnului, Doamne”, atingând apogeul cu formula „O, Iisus Hristos cel sfânt / Cobori la noi pe pământ”. Discrepanța dintre mesajul *Colindei păcurarilor* și refrenele cu tentă religioasă este evidentă, fenomenul reflectând „asaltul” Bisericii creștine asupra repertoriului de colinde laice, acțiune ce s-a întins pe parcursul ultimelor șase secole.

O altă clasificare a refrenelor ar putea viza *rolul ceremonial al textului* din care fac parte. Doar o variantă se referă la actul colindării – „Hai, corinde” (Hideaga) și nici una nu indică adresanții colindei: flăcău, fată sau vătaful cetii²¹.

O categorie distinctă subliniază *momentul execuției*: „**Mândră-i sara lui Crăciun**” (2 variante, din Merișor și Berința), însă în Țara Maramureșului și Țara Lăpușului predomină refrenele de tipul „**Ziurel de ziua**” (5 variante din Borșa, Suci de Sus, Libotin, Tg. Lăpuș și Rogoz), respectiv „**Dimineața lui Crăciun**” (Șieu). Probabil în trecut, mai mult decât în prezent, *Colinda păcurarilor* se performa în noaptea dintre Ajunul Crăciunului și Ziua de Crăciun, înspre ziua, la primele ore ale dimineții, deci la ultimele case, care de regulă sunt ale **feciorilor** din ceata de colindători. Acest aspect trebuie legat, încă

¹⁶ Victor Crîmpei, *Aportul Mioriței la elucidarea marilor zei balcano-carpatici...*, în *Simpozion Miorița*, 1992, Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 63.

¹⁷ M. Brătulescu, op. cit., p. 86.

¹⁸ Vezi lista refrenelor, index.

¹⁹ M. Brătulescu, op. cit., p. 86.

²⁰ Vezi studiul *Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din Maramureș*, unde majoritatea textelor mioritice sunt însoțite de partituri muzicale (Editura Dacia, Cluj Napoca, 1996, autori Pamfil Biliu și Gheorghe Pop).

²¹ Vezi M. Brătulescu, op. cit., p. 87.

o dată, de actele de divinație, de prefigurare, dar și de inițiere (în strategii comportamentale, în tainele frăției, în trecerea peste pragul dintre adolescență și maturitate etc.)

Monica Brădulescu este de părere că într-o etapă de aderență la semnificația ceremonială, *refrenele* au cunoscut o **specializare categorială severă**²². Pentru a identifica această „specializare severă” în cazul textelor mioritice maramureșene, cea mai bună metodă socotim că ne este indicată de incidența sporită a unui grup de refrene: „**Florile dalbe de măr**” (5 variante), cu formula prescurtată „**Florile dalbe**” (3 variante), sau „**Le-rului și-a mărului**” (2 variante), respectiv „**Hai, lin, hai lăr și flori de măr**” (1 variantă). *Motivul mărului* cumulează 11 variante și e consemnat în textele din toate cele patru regiuni etnofolclorice maramureșene.

Închidem astfel cercul și ne întoarcem la *reconstituirea sărbătorilor de primăvară*, specifice Anului Nou din vechime, cu atât mai mult cu cât **colinda**, alături de descântec, este „**specia cu cea mai îndepărtată geneză în timp**”²³. Dovezile documentelor folclorice denotă rolul major pe care **mărul** l-a jucat în angrenajul obiceiurilor și riturilor primăvăratice. Și nu este lipsit de interes faptul că perioada de înflorire a merilor coincide cu demararea muncilor agricole (prima brazdă trasă cu plugul în ogor), dar și cu obiceiul pastoral de însâmbrire, urmat de procesiunea transhumării oilor la munte (aprilie – mai). Nu e exclus ca momentul *înfloririi merilor* să fi stat la baza declanșării acestor procese agro-pastorale specifice noului ciclu vegetațional și anual; sau chiar să fi existat o anume sărbătoare legată de înflorirea mărului, însoțită de practici magice. În opinia lui **Traian Herseni**, floarea mărului este semnul precis pentru cultivator dacă roadele vor fi slabe sau bogate, iar refrenul *Florile dalbe de măr* a fost la origine o formulă de incantație, de provocare a primăverii²⁴.

Însă marea translație a Anului Nou la Calendele lui Ianuarie și-a pus amprenta și asupra *sărbătorii mărului* care, dintr-o realitate etnografică s-a transformat într-un mesaj plasat pe un palier simbolic, virtual, ceea ce a permis o altă gamă de interpretări. Astfel, același T. Herseni, pornind de la premisa faptului că merele nu se strică iarna, consideră că acest aspect a facilitat, precum în cazul bradului verde, asocierea mărului cu ideea de nemurire, alături de alte simboluri similare²⁵.

Simeon Fl. Marian (1898) consideră că reminiscențele acestui tip de refren trebuie văzute în obiceiul de a confecționa sorcova colindătorilor din crengi de măr care, ținute în apă și la căldură, înfloreau²⁶. **M. Brădulescu** concluzionează: „Frecvența ridicată a refrenului *Flori dalbe de măr* sugerează că într-un stadiu mai vechi, crengile înflorite făceau parte din recuzita colindătorilor”²⁷. Ideea este împărtășită și de **Petru Caraman**, adăugând că lovirea cu mlădițe de măr înflorite era o practică din sfera magiei autohtone; aceasta dispărând a lăsat ca urmă refrenul, precum și prezența mărului în colinde²⁸.

Peste acest motiv floral, cu evidente rădăcini ancestrale, s-a suprapus ulterior «mărul din grădina Raiului», ca simbol al păcatului primordial. Cele două motive distincte au circulat în paralel în repertoriul colindelor maramureșene: „Că-n grădină, lângă gard / Aveți un **măruț rotat** / Și-i un **șerpe** spânzurat...”²⁹. O amplă categorie de texte se cen-

²² M. Brădulescu, op. cit., p. 86.

²³ Vasile Avram, *Substratul cosmologic al colindelor*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1 (2001), p. 129.

²⁴ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură populară românească*, Editura Dacia, Cluj, 1977, p. 198.

²⁵ T. Herseni, idem, p. 197.

²⁶ Simeon Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. I, *Cîrnilegile*, București, 1898, p. 156; apud M. Brădulescu, op. cit., p. 87.

²⁷ M. Brădulescu, op. cit., p. 87.

²⁸ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și alte popoare*, Editura Minerva, București, 1983, p. 369-370, apud P. Biliu, op. cit., p. 48.

²⁹ Ion Bîrlea, *Literatură populară din Maramureș*, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 72, text 28.

trează în jurul *merelor legendare*: „Printre flori și mere, / Mere mărgărele, / Vântu și-o suflat / Di la scăpătat, / Poamele-o picat”³⁰. Mărul e ținut la loc de cinste în casele maramureșenilor: „Și tu fiică (noră) de-i fi bună / Noi pe tine te-om ține-lu / Ca mărul de căpătăiu, / Ca grâu roșu-n sacrii”³¹.

Mlădițele de măr mai sunt utilizate, în Maramureș, în practicile magice specifice descântecelor, confirmând teoria lui Petre Caraman: „...apoi să mai ia nouă mlădițe de măr dulce și să le legi într-un mănunchi laolalt (...). O plecat pasărea vânăta (...) / Ci-o ciuntat nouă crengi de măr vânăta / Și-o făcut cuib vânăta”³². Constatăm deci că deciptarea refrenelor facilitează identificarea unor sedimente aparținând unor straturi culturale extrem de vechi.

■ TÎNJAUA – PLUGUȘORUL

Înainte de a ne referi strict la corespondentele simbolismului mioritic din planul real, etnografic, să nu uităm sfatul profesorului Mihai Pop de a integra „sistemul complicat al colindelor” (din care *Miorița* face parte) într-o structură mult mai amplă, al tuturor riturilor și producțiilor folclorice aferente, specifice sărbătorilor de iarnă – singurele documente pe care le avem la dispoziție pentru a reconstitui realitatea ce le-a zămislit. **Plugușorul** face parte din această invocată structură, cu atât mai mult cu cât s-a spus că, din punct de vedere al ocupației tradiționale al poporului român, „**Plugușorul reprezintă pentru agricultură ceea ce reprezintă Miorița pentru păstorit**”³³ (D. Pop, 1982).

Evident că și acest obicei își are corespondențe în practicile vechiului An Nou, marcat nu neapărat de manifestări grandioase, opulente, ci de fapte necesare, specifice muncilor agro-pastorale, cărora li s-a adăugat în timp o tușă de festivism și ceremonial: „Este mai mult decât probabil că, de exemplu, întâia brazdă ce se trăgea odinioară, la **vechiul Anul Nou**, era o **brazdă reală**, cea dintâi din acel an, în ogorul ce era apoi semănat, fiind urmat de altele, trase cu toate plugurile comunității, până la încheierea aratului și semănatului”³⁴. Căutând vestigii romane în folclorul autohton, **Dem. G. Teodorescu** (1885) invocă legenda potrivit căreia împăratul Traian își rezerva onoarea de a declanșa muncile agricole de primăvară printr-o brazdă trasă pe un ogor din apropierea Romei³⁵.

Cu siguranță că astfel de obiceiuri, mai mult sau mai puțin influențate de practicile romane, erau specifice și altor popoare indo-europene, dar și populației de pe teritoriul țării noastre. Faptul că au fost consemnate „crâmpoie poetice” ale Plugușorului de iarnă doar în folclorul popoarelor romanice nu e o dovadă a „originii latine”³⁶ a uzanțelor muncilor de primăvară. Astfel, ținutul Maramureșului are privilegiul, în raport cu alte zone etno-folclorice românești, de a fi conservat într-o formă puțin alterată obiceiul potrivit căruia primul gospodăru din sat care a ieșit primăvara cu plugul în brazdă este sărbătorit (ca un *împărat*), purtat cu alai de-a lungul localității, până la râu, unde bătrânii satului rostesc cuvinte menite să influențeze fertilitatea ogoarelor și să înduplece puterea Soarelui de a rodi pământul.

Sigur că, în prezent, scenariul e contorsionat de anumite tendințe de spectacol, în favoarea unei numeroase și pestrice asistențe, însă în spatele ceremonialului de azi trebuie văzut un desfășurător ceva mai sobru, lipsit de artificii, dar încărcat cu multiple sem-

³⁰ *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 57, text 5 (localitatea Sâlsig, Codru).

³¹ Idem, p. 68, text 26 (Chioar); sacriu = ladă mare de lemn în care se depozitează cerealele.

³² Ibidem, p. 261-262, text 238 (localitatea Berbești), descântec pentru „ruptoarea de apă” (Ion Birlea).

³³ Dumitru Pop, *Plugușorul – sinteză folclorică românească*, în *Studii și comunicări*, IV, Sibiu, 1982, p. 71.

³⁴ Dumitru Pop, op. cit., p. 156.

³⁵ G. Dem Teodorescu, *Poezii populare române* [1885], Editura Minerva, București, 1982.

³⁶ Vezi Pavel Ruxândoiu, *Forme descriptive ale poeziei riturilor agrare*, în *Analele Universității București, Seria științe sociale, Filologie*, anul XII. nr. 28, 1963, p. 119, apud S. Ilin, op. cit., p. 16.

nificații: „De Sângeorz [23 aprilie] sau în ultimii ani de 1 mai, la Hoteni, Hârnicești, Sat Șugatag [în Maramureș], e sărbătorit cel care, în acea primăvară, a ieșit primul la arat. Se prind o duzină de plugari împodobiți la o singură teleguță, fiecare jug e purtat de o pereche de flăcăi și e însoțit de un Pogonici; în teleguță stă sărbătoritul. Urmează straja, apoi sfatul bătrânilor, familia celui ales. Sărbătoritul poate încerca să evadeze. Dacă reușește să ajungă la râul Mara, efectuându-și singur baia rituală, atunci cei 36 de membri ai alaiului dinainte-i, plus străjile, îi vor oferi un prânz îndestulat. O altă situație conflictuală minoră e oferită de flăcăii cu jugurile care se năpustesc asupra unora dintre privitoarele. Astfel contorsionat, alaiul străbate satul, ajunge la țarină, pe care o ocolește de trei ori și, unde a salutat ceremonial Soarele. Apoi alaiul se îndreaptă spre râu, unde se execută o purificare sacră, printr-o baie hieratică, colectivă și tăcută. La sfârșit, membrii cortegiului sunt poftiți, de către sărbătorit, acasă, unde îi omeneste. Aceasta a fost **Tânjaua**”³⁷.

O datină asemănătoare mai supraviețuiește în localitatea Șurdești (Maramureș) – **Udătorul** – ceremonialul avându-l, de asemenea ca personaj principal, pe „întâiul arător, deschizătorul de țarină și inițiatorul ciclurilor agrare din acel an”. S-au mai semnalat „varianțe paupere, în care persistă principiul sărbătoririi celui mai harnic om al primăverii, ca și principiul râului purificator” în județul Bistrița Năsăud (Craii de la Mocod), județul Sălaj (Craii Semănătorilor) și în județul Brașov (Plugul)³⁸.

Dar marea translație a Anului Nou la Calendele lui Ianuarie a determinat extragerea din acest străvechi rit agrar de fertilitate a ceremonialului lipsit de suportul real, în poezia și obiceiul **Plugușorului de iarnă**, „practicat sub formă de drame populare în noaptea de Anul Nou”, ca un „rit de analogie magică”³⁹.

Plugușorul denumește „obiceiul în cadrul căruia un grup de tineri, însoțiți de un plug obișnuit (uneori tras chiar de boi și cai), sau miniatural, împodobit cu plânglici, crenghi de brad, frunze ale unor plante perene sau flori de hârtie, umblă în ajunul Anului Nou pe la case și rostește felurite urări, mimând în același timp aratul și alte aspecte ale unor munci agricole”⁴⁰. Iar poezia **Plugușorul** îmbină actele augurale, de propitiere, cu cele de divinație, de prefigurare, fapt ce l-a determinat pe **Petru Caraman** să exclame că suntem „în plină magie inițiată”, întreg scenariul având drept scop asigurarea unor recolte bogate în anul ce urmează⁴¹.

Îndepărtându-se de temporalitatea consacrării actelor și faptelor reale, **Plugușorul** devine „o poveste versificată menită mai mult să distreze decât să provoace rodire, cum credeau țăranii satelor patriarhale (...). Elementele sociale se accentuează și câștigă teren în detrimentul celor care amintesc **vechile rituri**”⁴².

Același parcurs privind „ștergerea funcției străvechi” și același proces de evoluție de la rit etnografic (în speță pastoral), la text folcloric cu valențe preponderent estetice trebuie să fi urmat și **Colinda păcurarilor**, devenită mai târziu **balada Miorița**. Așa cum „Plugușorul (nu cel moldovenesc, care este foarte metaforic, ci cel ardelenesc...) este «un mic tratat de agrotehnică primitivă», este o prefigurare a ceea ce trebuie să facă omul, de la semănat până când ajunge la colaci”⁴³, tot așa **Miorița** (dar nu versiunea moldo-munteană, ci cea ardelenescă) este un **mic tratat de etnografie pastorală**, o prefigurare

³⁷ Mihai Dimiu, *Simțul spațiului în teatrul folcloric din Maramureș*, în *Acta Musei Maramuresiensis*, Sighetu Marmației, 2002, p. 78-79.

³⁸ Mihai Dimiu, op. cit.

³⁹ Tancred Bănățeanu, *Le Plugușor. une coutume agraire roumaine*, 1948, apud D. Pop, op. cit., p. 549.

⁴⁰ *Dictionar de termeni literari*, Editura Academiei, București, 1976 (Plugușorul).

⁴¹ Petru Caraman, *Colindatul la români...*, Editura Minerva, București, 1983, p. 373.

⁴² Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale la români*, București, 1976, p. 69, apud Stancu Ilin, op. cit., p. 23.

⁴³ Mihai Pop, *Anul Nou. lectura unui discurs ceremonial*, [1975], în *Calendarul Maramureșului*, p. 5-8.

a tuturor etapelor pe care păcurarii le parcurg de la urcarea oilor la munte (la o săptămână după Sângeorz) și până la ruperea tovarășiei, de Ziua Crucii, de la ritualul *focului viu*, a ceremoniei de înfrățire și până la elementele de inițiere profesională a aspiranților; dar și o prefigurare a potențialelor situații, de la cele conflictuale și până la cele dramatice, trecând prin arhaice rituri funerare, prin cutume și mentalități centrate pe concepții despre viață și moarte, aflate sub imperiul legilor naturii. Toate acestea i-a facilitat parcursul de la rit la colindă și-apoi de la baladă la mit.

■ RUPTU STERPELOR

Pe Valea Marei, Cosăului, Izei și Vișeuului i se spune *Ruptu sterpelor*. În Oaș – *Sâmbra oilor*. În zona Lăpuș, obiceiul se numește *Însâmbrat* sau *Măsuriș*. Aceasta este o altă mare sărbătoare a primăverii și constă în alcătuirea stânelor pentru perioada de vară, numirea ciobanilor și măsuratul laptelui de la oile fiecărui gospodăru pentru stabilirea cantităților de brânză, caș, urdă ce îi vor reveni peste vară. Vom zăbovi asupra acestor aspecte deoarece avem astfel șansa să reconstituim momentul premergător desfășurării evenimentelor expuse în *Colinda păcurarilor (Miorița)*.

Dincolo de rațiunile organizatorice, chiar și agroturistice, de festivitatea ce sufoacă în prezent desfășurarea acestui obicei, mai demult momentul ales era influențat de factori obiectivi. „**Primăvara**, când *rump sterpele*, atuncea să strâng laolaltă toate gazdele și fac stâna. Și-apoi când gată de făcut, apoi să dau și iau tămăie, apoi, un om ia clopu din cap și înconjură stâna și dzăce: «Doamne, ajută-ne!». Apoi, când mulg întâiași dată, pun crucea și-implântă cuțatu în pământ sâmbrașu cel mare și-l lasă așa gios în pământ, până ce-nconjură stâna»⁴⁴ (Hârnicești, 1920). Sau: „**La o săptămână după Sân-Georz**, dacă strângem stâna laolaltă ca din 400 de mândzări o' de mulgări, apoi merem la munte; apoi când *rumpem sterpele*, băgăm oile după strungi și le afumăm»⁴⁵ (Ieud, ~1924).

Mărturii asemănătoare cu cele ale lui Tache Papahagi au fost consemnate de către Ion Birlea: „**Pe la Sf. Gheorghe** [Sân-Giordz], fac tovarășie de lăptărit, alcătuiesc așa-zisa stână, care numără până la 500-600 de oi cu lapte (mulgări), numite pecuini. (...) De regulă, oile de la 5-6 păcurari se împart pe grupe: oi cu lapte, sterpe, mielusei»⁴⁶. Iar în alt loc: „**Aproape de Sf. Gheorghe** hotărâsc o zi, când cu solemnitate bisericească pun bază tovarășiei»⁴⁷. Dar urcarea la munte are loc abia spre finalul lunii mai, de Constantin și Elena, „zi fixată de tradiție ca dată calendaristică a urcării oilor la munte»⁴⁸ – sau „începutul lunii iunie”, când „merg la munte, în Carpați, depărtare de 100-150 km»⁴⁹.

Cercetând păstoritul din Munții Maramureșului, Vasile Latiș notează: „Sâmbra (ruptul sterpelor, măsuris) este o sărbătoare de constituire a stânii din Maramureș, cam pe la mijlocul lunii mai, înainte de urcatul în munte al oilor (...). Înainte de aceasta, stâna se numește lăptărie și că, după număr, stâna este suma mai multor lăptării (de regulă trei în Maramureș). Acest moment este un *initium profesionale absolut*»⁵⁰.

Pentru comunitatea tradițională, momentul declanșării acestei sărbători era strict stabilit, în funcție de condițiile climaterice, reperele astronomice (echinocțiul) fiind ne-

⁴⁴ Tache Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului* [1925], în *Grai. folklor. etnografie*, Editura Minerva, București, 1981, p. 317, text DXXX – informator Maria Mununari, 76 ani, localitatea Hârnicești, 1920.

⁴⁵ Tache Papahagi, op. cit., p. 122.

⁴⁶ Ion Birlea, *Literatură populară din Maramureș* [1924], Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 462-465, note la ediția din 1924

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Jean Cuisener, *Memoire de Carpathes – La Roumanie millénaire: un regard intérieur*, 2000, tradus și publicat de Dumitru Iuga în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001, p. 30-38; cercetători pe Valea Cosarului – Maramureș, în 1973.

⁴⁹ Ion Birlea, op. cit.

⁵⁰ Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993, p. 61.

cesare doar pentru o aproximare a temporalității optime. „**Când începe, așadar, timpul amplu al păstoritului în Maramureș?** Răspunsul este simplu: o dată cu primăvara anului, când iarba îngăduie pășunarea organizată a turmelor. Nu poate fi vorba de o zi sau de zile anume (...). Timpul pastoral al stânii în Maramureș începe o dată cu sâmbra oilor (...). Mai întâi prezența umană masivă la stână: sunt aici familiile sâmbrașilor – bărbați, femei, copii – invitați ai acestora, oameni săraci din sat (fără oi), preot și muzicanți. Oricum s-ar petrece lucrurile azi, obiceiul e un transport dintr-o fază mai veche sau poate străveche, care avea și are semnificație specială”⁵¹.

Evident că toată această desfășurare de forțe și consum de energie avea o motivație mult mai puternică, momentul fiind perceput ca un *timp incipient*, în măreția lui, trăit cu religiozitate dintr-o perspectivă spirituală și cu speranța că auspiciile sunt favorabile unui an bun, din punct de vedere economic, pentru asigurarea subzistenței. Muncile agricole de primăvară și păcurăritul prefigurau orizontul de așteptare pe termen mediu. De aceea interesul depășea sfera sărbătorească și tot de aceea semnalăm prezența unor abundente **acte ceremoniale și ritualuri**, ce aveau menirea să **influențeze traiectul destinului individual și colectiv**: „Nicăieri în existența populară nu avem o asemenea prezență umană și este drept, din acest fapt, să deducem suprapunerea unui timp cultural peste timpul natural, perioada de **început de an arhaic, echinocțiul de primăvară**, cum o pot dovedi colinzile și refrenele lor și nu numai ele. Numai astfel putem înțelege prezența egal îndreptățită atât a femeilor, cât și a bărbaților, înăuntru actului sărbătorec al sâmbrei (dincolo de hipertrofia spectaculoasă de azi)”⁵².

Momentul culminant al acestui obicei este **măsurul laptelui**, care se face înainte de orele prânzului, în ziua hotărâtă. Laptele fiecărui sâmbraș (proprietar de oi) se toarnă într-o puțină și „se măsoară cu o botă cioplită, numită carâmb”. De la ceremonial nu lipsește nici preotul satului, care stropește „cu apa sfințită oile și păcurarii”⁵³. În unele regiuni se aruncă peste oi sare sau apă rezultată din spălarea găleților, ori se afumă turma cu rășină de brad. În final, are loc o serbare câmpenească, timp în care baciul prepară cașul din laptele smuls, iar apoi acesta se împarte între sâmbrași, cu o balanță, pe un talger așezându-se o puțină „cu atâta apă cât lapte a avut”, iar pe celălalt talger „atâta caș cât este greutatea apei” (I. Bîrlea).

■ Dincolo de această relatare etnografică succintă, există câteva aspecte cu repercusiuni majore asupra textului mioritic. În primul rând, trebuie să notăm faptul că gospodăriile maramureșenilor „nu au dezvoltat niciodată un oierit individual de mari proporții, ci au ținut oi pentru nevoile de brânză și lână ale fiecărei familii”, motiv pentru care „*nu s-au putut constitui mari stâni individuale*, ca la oierii din Carpații Meridionali”⁵⁴. Fiind o regiune muntoasă, anotimpul rece domină aproape jumătate din anul calendaristic, situație în care iernarea oilor devine costisitoare („încă din octombrie trebuie să le dea fân până în aprilie”⁵⁵), deci numărul oilor e redus la strictul necesar. În aceste condiții, „pentru a constitui o stână pentru vâratul oilor la munte, ei [maramureșenii] **se asociază după neamuri și vecinătăți**...”⁵⁶.

Nefiind o profesie ca atare (decât cu mici excepții), ci una ocazională / temporară, păcurarii aveau toate șansele să fie numiți / aleși din rândul flăcăilor aparținând familiilor sâmbrașilor; deci existența unei «legături de sânge» între păcurari era foarte posibilă.

⁵¹ Vasile Latiș, op. cit., p. 102-103.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ion Bîrlea, op. cit., p. 462-465.

⁵⁴ Mihai Pop, prefață la *Antologia de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 9

⁵⁵ Ion Bîrlea, op. cit..

⁵⁶ Mihai Pop, op. cit..

Cum numărul păstorilor variază între 3 și 5, în funcție de numărul de boteie, într-o ceată de păcurari – aceștia devin, în cele din urmă, **fărtați**, prin depunerea unui jurământ – se poate întâmpla să se afle și unul sau mai mulți «intruși», adică **străini de neam**, de familie, dar nu și de obște. Or, relațiile cosangvine au jucat un rol extrem de important în societatea tradițională maramureșeană.

În corpusul de texte mioritice antologate există patru variante (toate din Țara Maramureșului) unde am remarcat o secvență exprimată printr-o formulă de stabilire a gradului de rudenie dintre păstori: „**Stați, fraților, să vedem / Care din cine suntem**” (TM 2); „**Haida noi să ne cătăm / Care ceva neam ne-aflăm**” (TM 6). Cele patru variante provin din localitățile Vad, Sighet, Bârsana și Săcel. E posibil ca în trecut această formulă să fi avut o frecvență mai mare în tipul nord-maramureșean, deși în prezent are un caracter regresiv. Cert este că ea va genera tema *verilor primari* și tema *străinului*: „Cei mai mari **îs veri primari / Cel mai mic e străinic**”, teme a căror frecvență depășește 60%.

În procesul de răspândire-circulație a colindei *Miorița*, acest aspect definitoriu s-a conservat în variantele din majoritatea regiunilor Transilvaniei (cu excepția tipului *fata de maior*) și chiar dincolo de Carpați, în unele variante din nordul Munteniei și Olteniei (versiune-baladă). În Carpații de Curbură și în sudul Moldovei, tema *verilor primari* și a *străinului* se atrofiază tocmai din pricina unor realități etnografice de altă factură: «oierit individual de mari proporții», respectiv ciclicele procesiuni de transumanță spre zonele prielnice de câmpie, pentru iernarea oilor.

■ Un alt aspect legat de *Ruptu Sterpelor* se referă la ipoteza (confirmată parțial) potrivit căreia, într-o fază incipientă, cântecul mioritic se interpreta doar cu prilejul acestei sărbători – evident, într-o formulă mult diferită chiar și față de versiunea-colindă. Ceea ce ar conduce la scenariul unei translări ulterioare în repertoriul colindelor.

Într-o expediție realizată prin anii '70 de un grup de cercetători din Republica Moldova în satele maramureșene din nordul Tisei – parte integrantă, în trecut, din Maramureșul istoric – s-a constatat că interpretarea *Mioriței* e strict legată de ciclul de manifestări performante la *Ruptu sterpelor* și îmbracă o formă dramatizantă: „**În regiunea Transcarpatică** subiectul *Mioriței*, cât și *Miorița*, se produc în jurul **sărbătorii Sf. Gheorghe**. Când se scot oile la pășunat este o adevărată sărbătoare (...), mai ales când mieii se despart de «mame». Atunci, pe melodia *Plânsul mieilor* se reproduc fragmente sau, mai bine zis, se improvizează momente când **toți îi plâng pe mieii ce se despart de oi**. Această sărbătoare se face la marginea satului, într-o zi specială – duminică. Masa se așterne pe pământ. Se mănâncă numai carne de miel, care se pregătește în mai multe feluri, însă predomină mielul fiert în ulei. Tot aici, în satul **Apșa de Mijloc**, în 1970, în expediția condusă de N. Demcențco, am întâlnit și **dramatizarea populară în formă dialogată**. Se îmbrăcau în formă (**maskă**) de miel două persoane, în oaie o persoană, în formă de berbec altă persoană. Un cioban cânta din fluier **melodia Miorița**. «Oile» și «berbecul», în **dialog**, **le dau povețe mieilor** să aibă grijă că în munți sunt oameni răi și lupi clonțoși, care îi pot sfărteca (...). Oile se duc în munți la pășunat, împreună cu ciobanii lor (păcurarii), cu câinii; ...oamenii, seara târziu, se întorc în sat”⁵⁷.

În primul rând ar trebui să acceptăm ideea că Maramureșul din nordul Tisei a funcționat ca o veritabilă **arie laterală**, conservând un stadiu anterior formulei clasice, – de tip colindă – și arhaic, în raport cu formula modernă, de tip baladă.

În al doilea rând, socotim că e puțin probabil să ne aflăm în fața unui proces de involuție, de degradare a acestui subiect, dacă luăm în calcul *tipologia colindelor* realizate

⁵⁷ Gheorghe Spătaru, *Miorița la românii de sub ocupația comunistă rusă*, în *Simpozion Miorița – 1992*, Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 82-84.

de **Ion Bîrlea**. Potrivit acestei clasificări, din punct de vedere cronologic primează **colindul cu măști** care păstrează „caracterul colindului străvechi, precreștin”, apoi urmează o formă ambiguă de colind, un amestec de elemente precreștine și creștine, pe care le-am putea numi **colinde medievale** – și-n fine, **colindele creștine**, „cântece de stea și teatru religios, colind modern ce păstrează caracterul doctrinei creștine autentice”⁵⁸.

Dacă acceptăm ipoteza că *Miorița* este o creație folclorică de mare vechime, e posibil ca în fazele incipiente să fi luat forma unui *colind cu măști* (versiunea transilvăneană a *Mioriței* este tipică pentru *colindul medieval*, dar există mărturii conform cărora, la un moment dat, a fost integrată și în repertoriul cântecelor de stea și a teatrului religios⁵⁹).

Deci, înainte de a deveni **colind de iarnă**, *Miorița* se interpreta la *Ruptu sterpelor*, în toil primăverii, însă tema nu era drama unui tânăr păcurar, ci drama tinerelor oi, a mieilor care urcau pentru prima dată la munte și erau expuși la pericole („oameni răi” și „lupi clonșoși”) în fața cărora nu se puteau apăra, în ciuda „poveștelor” primite. Tinerii păcurari, la fel de neinițiați, aveau toate șansele să împărtășească aceeași soartă. Analogia e posibilă. «Bocetul oilor» din finalul textelor mioritice maramureșene ar putea fi o reminiscență a **colindei mieilor**, un episod comun rezultat din această analogie. Transferul de personalitate s-a petrecut, probabil, în momentul *alunecării* producțiilor folclorice spre ciclul sărbătorilor de Anul Nou (decembrie-ianuarie).

Versiunea-colind păstrează, din abundență, reminiscențe ale „dramatizării populare în formă dialogată”, dovadă fiind **numeroasele întrebări și replici**, precum și faptul că în unele zone din Transilvania **colinda păcurarului** intră în alcătuirea **piesei dramatice Viflaimul**. Câteva exemple: „Mărgu-și, mărg, oile-n munte / Pân iarbă până-n jerunte. / – Da cu ele cine mere? / – Mărgu-și trei păcurărei / Cu oile după ei” (TM 12 – Botiza 6); „Ce se-aude-n sat la noi? / – Fluieraș mândru de oi. / – Da la ele cine șede? / – Șed șase păcurărei...” (TM 62); „Frații lui l-o d-întrebat: / – Ce morțiță tu-ți poștești? / (...) / – Altă moarte nu-mi poftesc, / Dară din pușcă-mpușcat / Și din sabie demnicat” (TM 3 – Rozavlea 1); „– Cine biata m-a jeli? / – Oile cele bălăi / M-or jeli umblând pă văi;” (TM 11 – Botiza 5); „– Da’ cine mi-o fi popa? / – Graurul când a cânta. / – Și-apoi cine m-a jeli? / – Codrul când s-a vesteji” (TM 16 – Ieud 4); „Mama nainte-a ieși / Și pă voi v-a întreba: / – Ș-a nost păcurar a zini? / – Ș-a vost păcurar a zini, / D-a rămas pă cele groape / Cu oi șute și cu șchioape...” (TM 7 – Botiza 1).

Sesizăm faptul că această avalanșă de întrebări e specifică tipului nord-maramureșean. Răspunsurile cele mai valide au rezistat. Apoi întrebările au fost înlăturate treptat, obținându-se în final o înlănțuire aparent coerentă de fapte și întâmplări din viața pastorală. Deoarece ne aflăm în fața unui scenariu construit pe ipoteze doar parțial dovedite, putem avansa ideea că la același set de întrebări au fost formulate diferite răspunsuri și numai cele mai izbutite și apreciate de auditor s-au osificat și s-au memorat, dând naștere unei piese folclorice noi. Grație caracterului prefigurator (act de divinație) – prin rememorarea întâmplărilor prin care ar putea trece un tânăr păstor urcat pentru prima dată la munte – această producție s-a integrat ulterior în fondul colindelor, evoluând în tipuri, subtipuri și versiuni, de-a lungul spațiului geografic locuit de români.

■ COLINDELE CU MĂȘTI

Susținerea unor mini-spectacole cu caracter ritualic, în cadrul cărora se utilizau **măști zooforme** – personaje înfrunghind oi, cerbi sau urși – avea o justificare firească pe parcursul sărbătorilor de primăvară. De fiecare dată scenariul impunea, în primul act, o acțiune violentă în urma căreia reprezentantul regnului animal era doborât / vânat / jertfit /

⁵⁸ Ion Bîrlea, *Folclor românesc*, volumul I, Editura Minerva, București, 1981, p. 267-268.

⁵⁹ Vezi Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 443.

ucis – în concordanță cu legea naturii, a vieții și a morții, a succesiunii anotimpurilor, fiind de fapt un substitut al tuturor regnurilor planetare – pentru ca în actul doi personajul principal să prindă viață a doua oară, să renască, precum întreaga natură, spre satisfacția asistenței. În ultimă instanță acest scenariu de dramă populară – degenerat ulterior în forme burlești, de carnaval, în timpul sărbătorilor de iarnă – este o **prefigurare a condiției umane** și constituie rămășițele unor credințe și religii primitive, peste care avea să se suprapună, mai târziu, *creștinismul de factură populară*.

Dacă într-o fază incipientă *Miorița* a fost reprezentată de o *colindă cu măști*, o dată cu transferul ei la Calendele lui Ianuarie măștile au căzut sau au luat înfățișări antropomorfe, cu chip de păstori, dar interpretând aceeași dramă – a mieilor, a cerbilor, a urșilor, a oamenilor și a naturii, supuși deopotrivă aceluiași legi.

Pentru a aprofunda acest aspect – care ar putea deveni decisiv în înțelegerea textelor și a mesajului mioritic – menționăm faptul că în societatea tradițională, arhaică, ocupațiile de bază erau **agricultura, creșterea animalelor** (păstoritul) și **vânătoarea**. **Petre Caraman** (1931) consideră că „sute de mii de ani omul nu numai că a trăit din vânătoare, dar a asumat o cosangvinitate mistică cu animalul”⁶⁰. Ursul și cerbul au deținut, în acest sens, o poziție privilegiată în cultura populației din spațiul carpatic, căpătând funcții totemice. **Romulus Vulcănescu** (1970) este de părere că „la români obiceiurile cu măști de urs coboară până într-o adâncă antichitate și intră prin structura și funcționalitatea lor în compoziția unor aspecte culturale ale specificului nostru etnic”⁶¹. **Lucia Berdan**, într-o reconstituire a acestui obicei străvechi, apreciază: „În cultul lui Zamolxis au fost preluate credințe și superstiții anterioare despre cultul ursului. Acest cult implica și purtatul unor măști-costume, care asigurau pe lângă **secretul inițierii depline**, și pe acela al ascezei celor inițiați. Adepții lui Zamolxis au putut să practice **masacrarea** integrală sau parțială, în scopuri rituale, îmbrăcați în piei de urs, după exemplul căpeteniei lor”⁶². O precizare mult mai semnificativă este aceea că „în faza germinativă, jocul ursului, preluat de români de la geto-daci, s-a desfășurat mult timp în **carnavalul de primăvară** (...), de unde s-a deplasat în **carnavalul de iarnă**”⁶³.

Concluziile vin să întărească ipoteza pe care am intuit-o: „**Trecerea de la un anotimp la altul**, de la o vârstă la alta, era socotită de popoarele vechi ca un moment critic, era **asemănată cu trecerea de la moarte la viață**. Crăciunul, de fapt, înlocuiește anticele sărbători greco-romane, saturnaliile, sărbătorile Soarelui divinizat. În scenariul mitico-ritual al înnoirii periodice a anotimpului, a lumii, se includea și **inițierea tinerilor băieți**. În același scenariu magico-ritual se includea și **violența sacră**, ca **practică magică de întemeiere**” (p. 93). În riturile de trecere (*les rites de passage*), violența sacră marca **ruptura dintre vechi și nou** (p. 93). L. Berdan afirmă, în continuare, că astfel de practici violente, cu caracter sacru, se întâlnesc la performarea unor colinde.

Aspectul se confirmă cel puțin în cazul a trei colinde transilvănene: **Colinda cerbului**, **Colinda zidarilor** (versiunea arhaică a baladei *Meșterul Manole*) și **Colinda păcurarilor** (versiunea primară a baladei *Miorița*). În ultimul caz regăsim urme voalate ale unei violențe eminamente rituale – soborul, judecata, sentința, „condamnarea” – ca elemente ale unui scenariu de inițiere a tinerilor băieți. Caracterul ritualic e susținut de conținutul textului: în variantele maramureșene, fărtații (soborul de păstori) nu se dovelesc samavolnici sau puși pe căpătuială, iar păcurarul cel tânăr nu face dovada unor acte

⁶⁰ Petre Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români*, Iași, 1931.

⁶¹ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, Editura Științifică, București, 1970.

⁶² L. Berdan, *Rit și spectacol în jocul urșilor din Dărmănești, Bacău*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, I, *Etnografie și folclor*, Sighet, 2002, p. 89-93.

⁶³ L. Berdan, op. cit., p. 90.

de vinovăție (pentru a fi condamnat în virtutea unei „legi a pământului”, după cum sugera R. Vulcănescu⁶⁴). De aceea, cu mai multă probabilitate se impune ideea unei prăbușiri a **vechiului** pentru a facilita ascensiunea **noului**, într-o formulă simbolistică, prefigurativă, de tipul unei producții folclorice zămislită pe postamentul unui rit de primăvară: „Pentru ca ceva nou să poată începe este necesar ca rămășițele și ruinele ciclului vechi să fie complet nimicite”⁶⁵. Iar tânărul păcurar nu face decât să intre în rezonanță cu această credință ancestrală, jucând rolul naturii nimicite pentru a putea renaște, la care se adaugă un complicat **scenariu inițiat** impus tinerilor, sub forma unor rituri de trecere de la adolescență la maturitate. În acest conglomerat de credințe și practici decisivă este **atitudinea**. Situația nu poate fi nici răvnită, dar nici renegată – așa cum s-a sugerat în mai multe etape ale istoriei exegetice a *Miorișei*⁶⁶. Dacă noi identificăm azi anumite urme de *fatalism*, în contextul stratului cultural invocat situația se raporta la cutume și legi, tradiții și obiceiuri ce impuneau, fără nici o derogare, dar nu în mod coercitiv, generalizarea acestor practici. Pregătirea morală a aspiranților soluționa problema «paradoxalei» atitudini.

Despre cultura cerbului, Romulus Vulcănescu (1987) afirmă că acesta „își trage originea daco-romană dintr-un cult carpatic și unul celtic”, intrat apoi în „etnogeneza dacă”⁶⁷. Și în acest caz, ritualurile ce însoțeau cultul s-au transformat, în timp, în reprezentatii cu caracter dramatic, apoi în colinde de iarnă: „Colindatul tradițional a fost tot timpul însoțit de **colindători mascați în cerb** (...). **Cerbul este ucis și învie** în bucuria comparașilor din alaiul colindului. În acest **scenariu al morții și al învierii**, cerbul simbolizează **reînnoirea ciclică a naturii, renașterea regnului animal o dată cu cel vegetal**”⁶⁸. Iar Mihai Pop (1976) investighează sensul străvechi al acestei „minunate legende păstrată în corindă”, formulând ipoteza conform căreia „corinda perpetuează până azi un **mit de inițiere**”⁶⁹ al vânătorilor.

Precum în cazul *Colindei păcurarilor*, unde *sentiința* și *condamnarea* sunt plasate într-un plan ipotetic, la fel ca și moartea *celui mic* – „De s-a-ntâmpla să mor eu” – , în *Colinda cerbului*, „vânătoarea rămâne de fiecare dată suspendată la stadiu de intenție”⁷⁰, ceea ce întărește caracterul ritualic și inițiat. Din pricina acestei similitudini, în unele texte din Maramureș s-a produs o contaminare a celor două motive folclorice, printr-o intersectare subtilă în zona personajului principal: „Animalul urmărit este cerb, țăpșor, pui de căprioară. În unele variante, animalul urmărit ascunde un personaj uman laic: «Ionuțu măicuții», «fecior de împărat» sau, foarte interesant, într-o variantă din Călinești-Maramureș, întâlnim ca personaj metamorfozat «**vătavul oilor**», element care vine să ne pună în lumină legătura acestor categorii de colinde cu folclorul păstoresc”⁷¹.

Pentru toate aceste producții folclorice remarcăm un element comun, respectiv spațiul de desfășurare a acțiunii – Muntele. Din pricina multiplelor rituri ce se săvârșeau aici, muntele a rămas un spațiu sacru în conștiința maramureșenilor. Multe din aceste rituri s-au pierdut, s-au degradat, au fost amendate de autorități sau au fost preluate și transformate de Biserică. Însă o parte s-au metamorfozat în **colinde de iarnă**, cu prețul

⁶⁴ Vezi Romulus Vulcănescu, *Etnologia juridică*, Editura Academiei, București, 1970.

⁶⁵ Leopold Schmidt, *Teatrul popular european*, Paris, 1965, apud L. Berdan, op. cit., p. 93.

⁶⁶ Vezi *Teoria fatalismului mioritic – Al treilea val* („Dragostea de moarte”), respectiv ofensiva concepției non-fataliste, în *Istorie și Globalizare*.

⁶⁷ Romulus Vulcănescu, *Mitologia romană*, Editura Academiei, București, 1987, p. 509.

⁶⁸ R. Vulcănescu, op. cit., p. 511.

⁶⁹ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, Institutul de cercetări etnografice și dialectologice, București, 1976, p. 52.

⁷⁰ Pamfil Bîlțiu, studiu introductiv la antologia *Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din județul Maramureș*, Editura Dacia, 1996, p. 24.

⁷¹ Ibidem.

deposedării de „suportul real” – primăvara, când se consacră și se prefigura noul ciclu vegetal; deși am văzut că în Maramureș s-au perpetuat până în zilele noastre anumite reminiscențe ale unor manifestări cu valoare de document etnografic, specifice unui strat cultural arhaic. Astfel, vechile rituri au căpătat o formă preponderent artistică și, treptat, mesajul lor s-a estompat, alunecând apoi spre alte repertorii – basme, descântece, invocații, balade. Acolo unde epicul nu s-a încheiat într-o formulă cu totul nouă, ele au rămas suspendate între neverosimil și fragmente de realitate palpabilă, dând naștere **marilor paradoxuri folclorice**. Același parcurs l-a avut, cu certitudine, și *Miorița*.

■ URCAREA LA MUNTE

După cum am arătat la începutul acestui capitol, textele mioritice maramureșene debutează cu episodul **urcării păstorilor la munte** în vederea constituirii stănelor de vară, după ce în prealabil participă, împreună cu obștea satului, la *Ruptu sterpelor*.

Dar muntele nu este numai spațiul pășunilor alpine, prielnic păstoritului pe timpul verii, căci el este încărcat de o **sacralitate ancestrală**, statornicită anterior pătrunderii creștinismului în țara noastră. Romulus Vulcănescu (1987) este de părere că marii pontifi ai populației geto-dace organizau anual, la solstiții și echinocții, „procesiuni în masă pe culmile domoale ale munților”, între răsăritul și apusul soarelui, pentru rugăciuni. Reminiscențe ale acestor **manifestări spirituale** ar fi supraviețuit la români „până în epoca modernă, fiind preluate de creștinism încă din perioada migrațiilor euro-asiatice ale erei noastre și trans-simbolizate magico-ritual”⁷². În opinia acestui cercetător, într-o etapă culturală ulterioară, vechile procesiuni s-au transformat în **nedei**, care la rândul lor s-au degradat în târguri și bălciuri cu iz comercial, în urmă cu 3-4 secole. Ele s-au stins, cu câteva excepții: Târgul de fete din Munții Apuseni (Muntele Găina), Târgul de pe Ceahlău și **Hora de la Prislop – Borșa (Maramureș)**.

Această funcție a platourilor montane, de săvârșire a «liturghiilor» sub cerul liber, trebuia să aibă repercusiuni asupra actelor, faptelor și „strategiilor comportamentale” ale celor ce urcau la munte. Aici, relația cu divinitatea era nemijlocită și firească. În faza creștinismului timpuriu, tot **muntele** a rămas spațiul consacrat al săvârșirii riturilor religioase pentru păstori, în „biserici de brad”, amenajate prin defrișarea arborilor în formă de cerc, precum perimetrele templelor, oficierea slujbelor făcându-se „fie de un cioban bătrân, fie chiar de preot”⁷³. În acest spațiu încărcat de semnificații se vor instala cei trei păcurari mitici – spre diferență de ciobanii din baladă, care transhumează munții și văile, „pe-un picior de plai”, coborând „la vale”.

Comentariul lui **Vasile Alecsandri** (1850) nu numai că a rămas memorabil, dar și-a pus amprenta, timp de mai bine de o jumătate de secol, asupra exegezelor mioritice construite pe tema transumanței pastorale, deturnând discuțiile și interpretările într-o zonă neîntemeietoare. Analizând „coborârea oilor la vale”, V. Alecsandri notează: „Strofa aceasta ne arată un tablou viu al emigrațiilor (pribegirile) turmelor, ce se coboară în fiecare an, din vârfurile Carpaților și trec prin Moldova de se duc să ierneze peste Dunăre. Sute de mii de oi urmate de mocani, îmbrăcați în sarice albe, ies din gurile munților, îndată ce frigul toamnei sosește, prevestind iarna, și merg să găsească pășuni în câmpiile țării turcești, sub poalele Balcanilor. Unele vin de la Vrancea, altele de pe coastele Ceahlăului, altele de pe văile Bistriței și a Moldovei, iar cele mai multe de prin Carpați, din Transilvania. Deosebitele turme se adună la un loc și formează caravane numeroase, ce se coboară încet spre Dunăre, unind zbieratul lor jalnic cu lătratul câinilor de pază, cu su-

⁷² Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1997, p. 113.

⁷³ R. Vulcănescu, *idem*, p. 487.

netul telincilor animate de gâtul măgarilor, și cu șuieratul pătrunzător al mocanilor călăuzi”⁷⁴.

Ideea că balada s-ar fi zămislit în urma unui incident petrecut pe drumurile de transhumanță a făcut școală în epocă, întrunind sufragiile celor mai mulți cercetători. Cel mai fidel discipol s-a dovedit a fi **Ovid Densușianu**⁷⁵, iar cel mai înverșunat oponent, **Dumitru Caracostea**. Acesta din urmă sesizează inadverența între momentul coborării oilor de la munte – specific versiunii-baladă – și dorința ciobanului de-a fi îngropat la stână, secvență care a persistat în toate textele mioritice: „Motivul central al baladei nu poate fi pus în legătură cu mișcarea de transhumanță, deoarece există o discordanță între dorința ciobanului de a fi îngropat la stână și între începutul baladei, unde ni se vorbește despre coborârea turmelor de oi, deci de îndepărtarea de la stână”⁷⁶. În altă parte, D. Caracostea revine asupra subiectului și își continuă raționamentul: „Pentru a înlătura contradicția ar trebui să presupunem că acțiunea se întâmplă, în cea mai veche variantă a Mioriței, la stână, și versurile de început, cu coborârea de la munte, ar fi deci un adaos făcut mai târziu”⁷⁷.

Ceea ce pentru D. Caracostea era, la vremea respectivă, o ipoteză, pentru noi a devenit o certitudine, luând în discuție corpusul de texte din Maramureș. Ba, mai mult, într-o localitate din Poienile Izei, locul acțiunii e întărit de precizarea momentului: „Când la munte și-au ajuns / Cei mai mari că și-a grăit / Pă cel mic ca să-l omoară...” (TM 56).

Făcând abstracție de colindele transilvănene, Ovid Densușianu va polemiza cu D. Caracostea pe această temă: „De ce nu putem admite că în timpul coborării turmelor, ciobanul, aflând complotul, și-a arătat dorința de a fi îngropat la stână? Psihologicește, dorința aceasta e explicabilă: pentru oricine, ideea de moarte e asociată cu un loc de odihnă și un cioban e firesc să nu-și închipuie un loc mai bun decât la stână”⁷⁸. Însă premisa lui O. Densușianu se datorează, cum singur mărturisește, analizei exclusive a *Mioriței-baladei*: „Începutul *Mioriței* nu poate să fi cuprins la origine descrierea urcării la munte – cu totul izolat am întâlnit această indicație într-o singură variantă”⁷⁹.

În concluzie, împărtășim raționamentul lui D. Caracostea, potrivit căruia în versiunea primară a *Mioriței* acțiunea se petrece la stână și descrie urcarea oilor la munte (precum în textele maramureșene), în timp ce secvența coborării oilor de la munte este „un adaos făcut mai târziu” în procesul de evoluție a textului de la colind la baladă.

⁷⁴ Vasile Alecsandri, comentariu la balada *Miorița*, în *Bucovina*, III, 1850, p. 49, apud I. C. Chițimia, studiul *Vasile Alecsandri și poezia populară română în Folclor și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968, p. 22.

⁷⁵ Vezi studiul *Viața păstorească în poezia noastră populară* [1922], Editura pentru Literatură, București, 1966.

⁷⁶ D. Caracostea, apud A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 161.

⁷⁷ D. Caracostea, apud O. Densușianu, *Viața păstorească...* [1922], Editura pentru Literatură, București, 1966, p. 376-377, la note.

⁷⁸ Ovid Densușianu, op. cit., p. 377, la note.

⁷⁹ Ibidem, p. 376.

II. NUMĂRUL PĂSTORILOR

În general, studiile exegetice nu au vizat o preocupare deosebită pentru posibilele aspecte relevate de **numărul păstorilor** implicați în evenimentele relatate în text. S-a considerat că acest număr nu poate fi variabil, căci semnifică cele trei provincii istorice românești: Moldova, Transilvania și Țara Românească, de vreme ce versiunea Alecsandri a încetățenit acest aspect. Pornind de aici, s-a afirmat despre *Miorița* că ar putea fi un **mit al etnogenezei poporului nostru**.

Analizând versiunea-colind a *Mioriței*, vom constata că într-adevăr, numărul păstorilor prezintă o incidență semnificativă în jurul cifrei **trei**. Iar în textele din Maramureș, nu mai puțin de **122 de variante** (din 136) precizează această valoare numerică, în expresii oarecum identice: „Mărgu-și **trei** păcurărei” (TM); „Erau **trei** păcurărei” (TCh); „Sintu-și **tri** păcurărei” (TCO).

Cu toate acestea, în celelalte 14 variante numărul fluctuează de la **2 păcurari** („Șădu-și **doi** păcurărei”, 3 variante – 2 în TM și una în TL), **2-3 păcurari** („Vo **doi, trei** păcurărei”, TM 49), **6 păcurari** („Șed **șase** păcurărei”, TM 62); **7 păcurari** („Îmbla **șapte** păcurărași”, 2 variante – din TM și TCh) și până la **8 păcurari** („Și vreo **opt** păcurărei”, 4 variante – 3 în TCh și una în TL). În trei texte (din Țara Chioarului) nu se precizează numărul păstorilor.

La prima vedere am fi tentați să afirmăm că cele 14 variante reprezintă doar *mici excepții* și-n definitiv aspectul este minor, de vreme ce în aceste cazuri epicul nu suferă alterări. Însă dacă aprofundăm subiectul vom constata că, de fapt, asistăm la o reflectare mult mai fidelă a unei realități etnografice (pastorale) tipic maramureșene. Din mărturiile cu caracter documentar reiese că numărul de *trei păstori* este socotit minim, pentru ca o stână de vară să fie organizată în bune condiții. Pe de altă parte, numărul păstorilor este dat de dimensiunea turmei de oi, fiind, prin excelență, variabil: „În Maramureș, numărul păstorilor (fără baci și strungași) variază de la cel puțin 3-4 până la 12 și în cazuri mai rare 15; **media, însă, poate fi socotită la 6-7**”¹ (V. Latiș, 1993). O aproximare asemănătoare regăsim într-un studiu de la începutul secolului al XX-lea: „De regulă, oile de la **5-6 păcurari** se împart pe grupe: oi cu lapte, sterpe și mielușei. Cea mai mare distincție e aceea de vâtaf”² (I. Bîrlea, 1924). Situația s-a perpetuat până la sfârșitul secolului, fiind consemnată și de Mihai Dăncuș (1986): „O stână era formată din **5-7 boteie de oi**, în funcție de mărimea suprafeței de pășunat (...). La un botei (150-200 oi) se angajau **trei oameni**: un păcurar, un ajutor de păcurar și un băiat”³.

Deci, la o stână se angajau, în medie, **cinci până la șapte păcurari**. E foarte posibil ca, în versiunile anterioare, numărul păcurarilor consemnați în text să fi fost mai mare de trei (6, 7 sau 8), respectându-se realitatea etnografică și istorică – în societatea **pastoral-agrară** era firesc ca turmele de oi să fi fost apărute de cete consistente de păstori, din pricina lotrilor, a numeroaselor animale de pradă și a deselor năvăliri barbare; numărul păstorilor s-ar fi redus o dată trecerea la o societate **agro-pastorală**.

Faptul că textele vorbesc insistent despre **trei păcurari** (și nu *doi*, precum în variantele din Oaș, sau *opt* în Năsăud, Sălaj, Cluj), s-ar datora mai multor cauze: fie acțiunea se petrece la o stână de dimensiuni mai mici, alcătuită din trei boteie, fie epicul focalizează evenimentele petrecute în sânul unei echipe ce funcționa la un botei: **păcurarul**,

¹ Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993, p. 53.

² Ion Bîrlea, *Literatura populară din Maramureș* [1924], Editura pentru Literatură, 1968, p. 462-465, note.

³ Mihai Dăncuș, *Zona etnografică Maramureș*, Editura Sport-Turism, București, 1986, p. 51.

ajutorul de păcurar și musul („cel mai mic”). Dar cea mai validă cauză ar viza considerente de ordin *scenic* al reprezentării sub formă de *dramă populară*, cu ajutorul măștilor, din timpul sărbătorilor de primăvară (*Ruptu Sterpelor*). În acest sens invocăm „*legea acțiunii tripartite*” formulată de danezul Axel Olrik (1909): „**Trei este numărul maxim de persoane și de obiecte ce își au locul în narațiunea tradițională**”⁴. A. Olrik arată mai departe că „de cele mai multe ori repetiția e în funcție de numărul *trei*, dar că numărul *trei* reprezintă prin el însuși o lege. Numărul *trei* este cel mai mare cu care avem de-a face. Și șapte sau doisprezece, uneori și alte numere apar în cuprinsul diferitelor narațiuni, dar acestea exprimă o cantitate abstractă în totalitatea ei”⁵. Ovidiu Bîrlea (1983) oferă o explicație a acestei situații: „Preluarea de trei ori a acțiunii își are obârșia în practicile celtice, numărul făcând parte din cele cu valență sacră, încărcate cu eficiență universală”⁶. În opinia lui Adrian Fochi (1985), opțiunea pentru numărul *trei* e explicabilă prin ușurința utilizării: „e vorba de un cuvânt monosilabic, a cărui mănuire este foarte simplă și nu pune probleme în procesul performanței”⁷.

Legea se referă cu predilecție la repetarea *de trei ori* a unei formule textuale, a unor întrebări sau la enumerarea unor obiecte – cum este și cazul unor variante mioritice din zona Codru (Băsești, Orțița) și Chioar (Băița). Cea mai mare frecvență a acestei legi o regăsim în descântece. Este evident caracterul ritualic, cultic, sesizat de O. Bîrlea. Această repetiție mai are rolul de a lega (sau a dezlega) o sentință, transformând cutuma în lege, de a o transla în jurisdicția divină, după care nimeni și nimic nu mai poate interveni.

Cât privește numărul personajelor, A. Olrik sesizează o **funcție tehnică** (întărită și de A. Fochi) în contextul unor reprezentări tradiționale. În cazul *Mioriței* (a *Colindei păcurarilor*), această tendință, predominantă prin excelență, s-a întărit prin paralelisme cu alte creații ale genului, prin **influența unor texte de factură religioasă** (*Vîfleimul*), dar și în virtutea unei necesare **funcții estetice**.

■ O astfel de paralelă am putea desluși în **mitologia destinului**. Romulus Vulcănescu susține că în cercetările sale de teren, efectuate în 1938 în Bucovina și Maramureș, a consemnat credința potrivit căreia legendarele ursitoare ar lua chipul și înfățișarea a **trei păstori**: „Mitologia română, în prefigurările ei germinative, se înfățișează ca o mitologie pastorală (pastoral-agricolă sau agro-pastorală) care menționează ca ipostaze divine: **trei păstori ciobani** sau **trei ursitoare ciobănițe**”⁸. Situația poate fi explicată foarte ușor dacă punem față în față tehnica ursitului, respectiv elementele de etnografie pastorală.

Despre urse se știe că trasează, în linii mari, momentele biografice ale vieții nou născuților, „fabulația destinului lor individual”, dar nu și „anectodica vieții celui ursit”. Ursele sunt în **număr de trei** și apar, de cele mai multe ori, ca personaje feminine. Chiar dacă sunt tinere și frumoase ca niște zâne, ori bătrâne și urâte ca niște vrăjitoare, ursele își păstrează mereu **secioria**, care înseamnă „starea de puritate fizică și spirituală strict necesară ritului ursirii”. Înfațișând cele trei ipostaze ale sorții, ursele își fac simțită prezența timp de trei nopți consecutive: „În prima noapte lucrează **torcătoarea** asistată de celelalte două. Torcând firul vieții noului născut, în noaptea a doua **depănătoarea** depănă firul tors pe ghemul vieții și în noaptea a treia **curmătoarea** taie cu o seceră firul vieții”⁹.

⁴ Axel Olrik, *Epic Laws of Folk Narrative* (1909), în volumul *The Study of Folklore*, Alan Dundes, Prentice-Hall, 1965 – studiu comentat de Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, II, București, 1983 și Adrian Fochi, *Cântecul epic tradițional...*, București, 1985, p. 290-310 și 315 (nota 62).

⁵ Axel Olrik, apud A. Fochi, *Cântecul epic tradițional...*, 1983, p. 306.

⁶ Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, volumul II, București, 1983, p. 229.

⁷ Adrian Fochi, op. cit., p. 306.

⁸ Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, 1987, p. 163; vezi și note, pag. 648.

⁹ R. Vulcănescu, op. cit., p. 163-164.

În alte variante „toate cele trei urse îndeplinesc întreaga lor activitate numai în noaptea a treia de la naștere”. R. Vulcănescu mai precizează că, potrivit ritului, „ghemul firului vieții e luat de a treia ursă, curmătorea, care îl ascunde într-o peșteră în munți, la care are acces numai Soarta”¹⁰.

E limpede că pentru maramureșeni *Muntele* s-a proiectat în ipostaza unui spațiu consacrat al *Destinului*. Potrivit vechilor credințe, în măruntaiele muntelui, în scorburile de pământ și piatră, stăteau ascunse toate firele vieții oamenilor, mai lungi sau mai scurte, după capriciul urselor. Iar acest spațiu destinal e dat în stăpânirea păcurarilor ce vărează oile la stână. Din acest motiv, maramureșenii i-au asociat uneori pe păstori cu ursitatorii, astfel încât unele fapte și gesturi ale acestora – cele sacre și mai puțin cele profane – devin determinante.

Suflul vieții a fost asociat dintotdeauna cu nuanțe ale conceptului de energie, de lumină și căldură (Soarele), de foc, în ultimă instanță. Iar „firul vieții” – depănat de urse – e aidoma unui *foc viu* ce se aprinde la naștere. Se întreține și se supraveghează până când e hărăzită ursita. Analog, în munți, departe de privirile indiscrete ale profanilor, păcurarii procedează la ritualul „focului viu” în toila primăverii, imediat după organizarea stânii. El trebuie supravegheat și păzit să nu se stingă până spre toamnă, pe tot parcursul anului pastoral – care este o micro-proiecție a Anului Mare al Destinului. Există multe credințe (pe care le vom detalia mai încolo) ce socotesc nefastă stingerea focului înainte de vreme. De aceea, grupul mitic al celor *trei* ursitoare (sau ursitori-păstori) s-a interferat, în zona ceremoniilor de iarnă, cu *Colinda păcurarilor*, întărind tendința reducerii numărului de personaje la *trei*.

Am mai afirmat, în capitolul anterior, că cea mai nimerită încadrare a acestei colinde ar fi în categoria actelor de divinație, specifice celor 12 zile ale Anului Nou. O confirmare în plus a acestei supoziții ar putea veni din paralela cu mitologia destinului, peste care suprapunem un set de practici magice, menite să prefigureze viitorul, săvârșite într-un interval de timp identic: „În afară de ritul primirii și cinstirii urselor în cele trei zile de la nașterea fătului, românii mai îndeplineau și ritualul sărbătoririi urselor și acoliților lor în ajunul Anului Nou, care era un fel de *ludi fatales*. Cu această ocazie se puneau mâncăruri alese și vinațuri într-o carneră retrasă și în alta tineretul încerca prin anumite ceremonii să descifreze ceva din fabulația sau anectodica destinului lor (jocuri de ursită)”¹¹. Iar *Colinda celor trei păcurari* se performa în Ajunul Crăciunului (sau în zorii zilei de Crăciun), un bun prilej de a inaugura seria ritmică a actelor de divinație.

Dacă anumite gesturi ale păcurarilor sunt socotite prefigurative, din dubla ipostază de păstori și ursitori, lectura colindei *Miorița* ar căpăta o nouă abordare: Păcurarii (trei) urcă cu oile la munte – e secvența ascendentă a vieții, copilăria, tinerețea. Ajunși pe platourile alpine, fac „tabără”, își organizează stâna (viața) și purced la primul ritual esențial, – producerea *focului viu* (care pe alt plan ar simboliza „firul vieții”). Dar acest episod, la fel ca și cel premergător urcării la munte, e doar subînțeles. Urmează corvoada activităților cotidiene – întorsul oilor, aprovizionarea cu apă, depozitarea lemnului, veghea de zi și de noapte etc. E rutina de zi cu zi, specifică secvenței *adulte* a vieții. Însă adesea Soarta e dură și capricioasă și firul vieții scurt; *focul viu* se poate stinge înainte de vreme. Ursitoarele fac legi după placul inimii și firul e retezat cu multă pricepere și îndemănare – „Facu-i legea să-l omoare”; „Fără capu jos tăiat”. Evenimentele se derulează într-o succesiune firească prin nominalizarea unor *opțiuni testamentare*, invocând

¹⁰ Ibidem, p. 164.

¹¹ Ibidem, p. 167.

tradiționale și arhaice rituri funerare. Spre toamnă, **îmbătrâniți**, păstorii coboară *la țară*, demarând preparativele pentru iernatul oilor, căci anotimpul hibernării este aproape.

Deși cultura populară maramureșeană are capacitatea de a susține un astfel de scenariu, noi îl considerăm ca făcând parte din repertoriul motivațiilor atracției acestei piese folclorice în ziua colindelor și nu o versiune primară.

■ O altă posibilă contaminare a valorii numerice consacrate ar veni dinspre textele de factură religioasă, în care cifra *trei* joacă un rol determinant: triada divină (Sfânta Treime), trei crai de la Răsărit (Melchior, Baltazar și Gaspar – craii Persiei, Babilonului, și Arabiei) sau, mult mai semnificativ, cei **trei păstori** din colindele cu incipitul „Trei păstori se întâlniră / *Raza soarelui, floarea soarelui* (ref.) / Și așa se sfătuiră...”, ori **cei trei păcurari** (Coridon, Acteon și Miron) din piesa dramatică, în patru acte, „Nașterea lui Hristos” (*Viflaimul*).

Datorită acestor influențe s-ar fi stabilizat numărul personajelor din *Colinda păcurarilor*, iar pe de altă parte această identitate a facilitat includerea colindului în structura *Viflaimului*. (Deși după alte teorii această dramă populară s-a construit pe scheletul unei producții laice, profane, existând și o etapă intermediară de text hibrid). Să mai notăm faptul că toate cântecele de stea și teatru religios, despre care I. Bîrlea spunea că „păstrează caracterul doctrinei creștine autentice”, purtau girul special al Bisericii. Ceea ce înseamnă că a existat acceptul preluării *Colindei păcurarilor* în componența *Viflaimului*. Aspectul e important din perspectiva analizării **tezei anticlericiste** formulată de unii exegeți la adresa *Mioriței*, la care ne vom mai referi pe parcursul studiului.

A. Fochi (1964) a remarcat simbioza dintre *Miorița* și *Viflaim*, în capitolul dedicat versiunii-colind: „**Colinda păcurarului** se cântă în unele locuri în **Ajunul Crăciunului**; în general se cântă între Crăciun și Anul Nou, de obicei în cele trei zile ale Crăciunului. În primul caz îl cântă copiii «la stea». Procedul e doborât de ceea ce se numește, în general, «a umbla cu steaua» și constă în fond în reprezentarea **piesei dramatice Viflaimul**, a cărei reprezentare se încheie cu cântarea **mai multor colinde, printre care și a păcurarului**”¹².

Numită în Oltenia – *Vicleim*, în Ardeal – *Viflaim* sau *Vifleim*, în Moldova – *Irozii*, această dramă populară având ca temă nașterea lui Hristos s-a convenit că este „de origine cărturărească apuseană și de dată mai nouă, fiind pomenită la noi pentru prima dată de Miron Costin”¹³. G. Dem Teodorescu crede că ea a pătruns pe teritoriul țării noastre prin filiera bizantină, o dată cu introducerea creștinismului în Dacia, în timp ce M. Gaster susține că ea provine din Germania, prin intermediul sașilor colonizați¹⁴.

În Maramureș a circulat, până spre mijlocul secolului al XX-lea, drama religioasă „Cu pomul” sau „Adam și Eva”, în structura căreia s-a observat „penetrația colindului”. Folcloriștii au menționat că piesa era interpretată de tineri și numai în vremea din urmă de către copii cu vârsta între 12 și 15 ani, colindându-se în ziua de Crăciun din casă în casă¹⁵. În același context, profesorul Mihai Dimiu preciza că „în Maramureș sunt formele cele mai pitorești și cu cele mai multe rezonanțe **arhaice**, unele, evident, **precreștine**”¹⁶. De aceeași părere este și Francisc Nistor (1973), precizând că textul popular al *Viflaimului*, reprezentând mitul „nașterii”, avea în trecut un **conținut laic, cu caracter social**; acesta „a circulat din gură în gură, s-a jucat, până a fost prelucrat și adăugat cu diverse personaje

¹² Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 443.

¹³ Folclor literar românesc, 1967, p. 102-103.

¹⁴ Ibidem

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Mihai Dimiu, *Simțul spațiului în teatrul folcloric din Maramureș*, în *Acta Musei...*, Sighet, 2002, p. 81.

care se integrau cultului creștin, primind astfel o puternică tentă religioasă. Și așa, însă cei care au jucat-o, **i-au păstrat caracterul popular cu personaje profane**¹⁷.

Cu toate acestea, e dificil să bănuim care a fost conținutul precreștin al acestui text dacă *teoria rezonanțelor arhaice* se confirmă, deoarece nu avem absolut nici un indiciu, în ciuda procesului de hibridizare și a identificării unor elemente laice¹⁸. Tot ce știm este că *Miorița-colind* a fost interpretată, la un moment dat, în unele regiuni din Transilvania, în finalul piesei *Vișlaimul*. E greu de apreciat dacă această colindă a fost absorbită de *Vișlaim* datorită identității de conținut sau e o **relicvă a vechiului Vișlaim, precreștin**. Dacă urmărim raționamentul și argumentele de până acum, înclinăm să credem că cea de-a doua ipoteză nu este într-un totuși exclusă.

Trebuie să acceptăm că în vechime toate obiceiurile de peste an erau mult mai bine structurate, mult mai bogate în semnificații și, într-un moment de apogeu, mult mai diversificate și performativ în formule de artă funcțională. Or, **mitul nașterii** – transsimbolizat inițial în timpul vechiului An Nou în aceeași reprezentare cu măști – nu se putea construi fără un **mit al morții**, jucat de asemenea cu personaje mascate, într-un amplu *spectacol inițiat*, în care flăcăii mimează ritualul morții, decapitarea și procedeele funerare. Translat în plină iarnă, obiceiul s-a suprapus peste cultul mithraic, care l-a rândul lui a căpătat în timp un substrat creștin, biblic. În cele din urmă, Biserica, într-un demers cărturăresc apusean, probabil în perioada medievală, a răspândit *noul teatru religios* cunoscut în țara noastră sub numele de *Vișlaim*. O dovadă a acestui parcurs ar fi strădania permanentă a Bisericii de a estompa vechiul obicei al jocului cu măști: „În timpul imperiului habsburgic [în Maramureș] această dramă a fost interzisă să fie jucată din motive că incită spiritele împotriva «bunelor rânduieli». Unii slujitori ai cultelor de asemenea au interzis-o și afurisit-o că e «profanatoare», «spurcată», «diavolească», strică credința. Aceasta demonstrează și orientarea laică a textului popular»¹⁹.

E posibil ca din vechea producție *păgână* să se fi păstrat doar *Colinda păcurarilor* – mitul morții prefigurative, inițiatice. Iar motivele ar viza: necesitatea unui compromis, după ce mitul nașterii a îmbrăcat forma mitului cristologic; anumite afinități doctrinare – reinterpretarea atitudinii păstorului în fața morții ca fiind de factură non-violentă, în spiritul creștinismului timpuriu²⁰; similitudini de natură pastorală, inclusiv rolul valorii numerice (3).

Depășind spațiul de geneză s-a pierdut și sensul inițial al textului. Pe parcurs s-au încercat mai multe formule (locale) de justificare a unei morți iminente; reamintim că în versiunea maramureșeană *cel mic* nu se face vinovat de nici o nelegiuire și nici nu e victima unui complot. Dar de fiecare dată atitudinea în fața morții a rămas aceeași, chiar dacă episodul testamentar cunoaște și el transformări. Improvizatia locală și sudura incompletă a episoadelor s-au perpetuat până în zona baladei. Aici însă, s-a petrecut un fenomen interesant în ceea ce privește conotația cifrei *trei*.

■ Din analiza corpusului de balade rezultă că în variantele din Muntenia numărul ciobanilor este variabil: trei, șase sau nouă; în timp ce în variantele din Moldova predomină cifra *trei*. În *varianta Alecsandri*, numărul păstorilor a fost stabilizat definitiv, ba mai mult, aflăm că unul este **moldovean**, unul **ungurean** (ardelean) și altul **vrâncean**. Dar, se pare că „denumirea de «vrâncean» a fost introdusă de Alecsandri, substituind-o pe

¹⁷ Francisc Nistor, *Măștile populare și jocurile cu măști din Maramureș*, Baia Mare, 1973, p. 6.

¹⁸ Acest proces de hibridizare a fost consemnat și în unele variante ale Vicleimului din Oltenia, respectiv Hunedoara, vezi *Folclor literar românesc*, p. 102-103.

¹⁹ Francisc Nistor, op. cit., p. 6.

²⁰ Vezi *Istorie și globalizare*, Ipoteze, teorii, interpretări / Geneza / Reflectarea unor credințe religioase; respectiv Coordonatele Adeziunii / Religiozitatea.

cea de «muntean», deoarece în cercurile unioniste înfățișarea fraților din Muntenia în acest fel ar fi stârnit eventuale animozități²¹. Cercetătorii sunt unanimi în această chestiune, deoarece conferirea, celor trei ciobani, a statutului de exponenți ai unor regiuni reprezentative, trebuia în mod normal să vizeze provinciile istorice. Un acuzator vehement al acestei intervenții s-a dovedit a fi **D. Caracostea** (1915): „În orice caz e sigur că **vrânceanul a fost introdus**, ca o modificare făcută de **Alecsandri**. Toate teoriile clădite pe amintirea Vrancei în baladă trebuie să fie, deci, înlăturate”²². Vrâncean de obârșie și susținător împătimit al rolului decisiv jucat de acest ținut în procesul de zămislire a baladei, **Ion Diaconu** acceptă teoria, ba mai mult își radicalizează discursul în jurul acestui subiect, devenind un oponent înverșunat al *bardului de la Mircești*: „...Confirm un fapt temeinic demonstrat: Alecsandri (...) a combinat variantele, a creat texte pseudo-populare folosind peste tot întreaga energie a stilului poetic pentru a lustrui artistic defectul versului din popor. De pildă **trifurcația regionalistă** a celor trei ciobănei nu a fost opera masei noastre țărănești globale de nicăieri, nici a păstorului străvechi din etnografie, nici a sovejeanului din 1846 (...). **A rămas singură manoperă a condeului «rafinat» mînuit de Alecsandri**. Tot așa (însurătoarea alegorică, apoteoza ciobanului, nunta alegorică și cadrul nupțial): sunt plăsmuite tot din lirismul «bardului», trasfigurator”²³.

Dar situația nu e condamnată atât timp cât „trifurcația regională” a fost ulterior asimilată și apreciată de lectorii textelor tipărite, cât și de rapsozii din popor ai baladelor. Ba încă noi socotim că acest artificiu, această adăugire totuși târzie, de secol al XIX-lea, a devenit una din premisele fundamentale ale unei **solidarități exemplare a poporului român** față de această creație folclorică.

Faptul că Vasile Alecsandri a intervenit în textul baladei *Miorița* e un lucru cert. D. Caracostea, O. Densușianu, I. Diaconu, A. Fochi, Gh. Vrabie s-au referit la această problemă în studiile lor, analizând textele din perspectivă comparativă și constatând un proces succesiv de *îndreptare* a variantelor pe traseul 1850-1852-1866²⁴. Suspiciunea e întemeiată, cu atât mai mult cu cât se știe că V. Alecsandri a născocit «cântece» întregi, precum *Movila lui Burcel* și *Cântecul lui Mihai Viteazul*²⁵, ceea ce „a creat atmosferă”, determinându-i pe unii să considere că varianta mioritică publicată de V. Alecsandri este o operă a acestuia²⁶ (D. Zamfirescu, 1909), iar pe alții să se îndoiască de „autenticitatea folclorică a primei versiuni a baladei”²⁷ (A. Fochi, 1964).

În general s-a acreditat ideea că V. Alecsandri „a extras din numeroasele variante ale *Mioriței* (...) forma perfect cristalizată”²⁸, cu atât mai mult cu cât „nu există nici un tablou sau vers din *Miorița* lui Alecsandri care să nu se găsească în una din numeroasele variante culese de atunci încolo pe întinsul țării, unele fiind prezente și în forma transilvăneană de colind, care are probabil o vechime mai mare decât balada”²⁹ (I.C. Chițimia, 1967). Observație pertinentă ce ne îndreptățește să susținem că secvența regionalizării păstorilor este efectul unui proces evolutiv, transformator și autentic, iscat în prima parte a secolului al XIX-lea în ținuturile sud-carpătice, pornind de la **identitatea numerică** a păstorilor și a provinciilor istorice românești. De altfel, vom constata că în variantele

²¹ *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, 1979, p. 578-579.

²² Dumitru Caracostea, *Poezia tradițională română*, I, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 60.

²³ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, volumul IV, Editura Minerva, București, 1989, p. 404.

²⁴ Vezi A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 206; O. Densușianu, *Viața păstorească...*, 1923, volumul II, p. 65, 71; Gh. Vrabie, *Folcloristica românească*, 1968, p. 90.

²⁵ *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, p. 17.

²⁶ Vezi I.C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968, p. 24.

²⁷ A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 208.

²⁸ Constantin Ciopraga, *Miorița sau despre exorcizarea tragicului*, în *Simpozion Miorița – 1992*, p. 13.

²⁹ I.C. Chițimia, op. cit., p. 22.

Mioriței din Muntenia cel oropsit este **ungureanul**³⁰, în Moldova – **moldoveanul**, iar în Vrancea – **vrânceanul**. În acest sens, reținem o mărturie consemnată de I. Diaconu: „Tot aici apare mândria regională în legătură cu *Miorița*: informatoarea modifică rolul personajelor, ca să iasă în evidență faptul că **vrânceanul a fost sacrificat**. Fiindcă, după părerea bătrânei, așa își dovedește cânticu renumita lui origine în ținut («Și h'ii vrâncianu, sî h'ii omorât. Sî h'ii-a nost cântecu!»)”³¹.

În aceste condiții, considerăm exagerate acuzațiile aduse lui V. Alecsandri privind adaptarea *trifurcației regionale* ca rod al *manoperei condeiiului*, dar și cele referitoare la introducerea termenului de *vrâncean*. Este mai degrabă o dovadă sigură a faptului că varianta pe care V. Alecsandri a «îndreptat-o» și a publicat-o în ianuarie 1850, provine din ținutul Vrancei – chiar dacă a adăugit-o cu episoade extrase din mai multe variante, iar textul final este o **compilație**.

Nici Alecu Russo și nici Vasile Alecsandri, deși patrioți îndârjiți, nu pot fi socotiți nici un moment „mistificatori ai poeziei populare românești”³² și nici **autori ai regionalizării ciobanilor din Miorița**. Faptul că celor trei păstori li s-a conferit un onorabil statut de reprezentanți ai provinciilor istorice, trebuie văzut exclusiv în contextul mișcării unioniste și pașoptiste din acele vremuri, care s-a exercitat atât la nivelul maselor populare, cât și la nivelul elitelor. Balada *Miorița*, mai mult decât alte creații folclorice, a devenit **un pretext în plus pentru răspândirea ideilor de unitate națională**, dincolo de epicul textului.

³⁰ Vezi A. Fochi, *Miorița*, Editura Minerva, București, 1980, p. 107-108, text Muntenia 9.

³¹ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, volumul III, 1989, p. 366, nota 18.

³² Referitor la blamul lansat asupra lui V. Alecsandri de Mauriciu Schwarzfeld, prin articolul *Poeziile populare colecția Alecsandri sau cum trebuie culese și publicate cânticele populare*, în *Contemporanul*, VI, 1888, apud I.C. Chițimia, op. cit., p. 24.

III. RAPORTUL DINTRE PERSONAJE

Dacă în versiunea-baladă cei trei ciobănei sunt identificați ca fiind «moldovean, ungurean și vrâncean», în versiunea-colind există două formule: „cea care opune pe ciobani din punct de vedere al **vârstei și forței** («Doi mai mari, unul mai mic») și cea care opune pe **un străin unui grup de frați sau verișori** («Doi mai mari îns veri primari, / Cel mai mic e străinel»)»¹. Între cele două ipostaze semnalate de A. Fochi există însă un raport de subordonare, dreptul de preemțiune avându-l formula ce statuează opoziția *străin-veri primari*, care, în cele mai multe cazuri o include și pe prima (doi mai mari, unul mai mic). De aici se desprind trei teme majore: **a marilor**, **a micului**, respectiv **a străinului**. Pentru a evita o abordare speculativă, demersul analizei nu poate ocoli realitatea etnografică din sfera pastorală, dar nici elementele conexe de cultură populară.

■ Un prim aspect vizează descrierea *raporturilor reale* ce se stabilesc între membrii unei colectivități pastorale. Un compendiu de certă valoare al acestor aspecte a fost realizat de V. Latiș² (1993). Aflăm astfel că „factorii umani care intră în co-responsabilități (drepturi și datorii) în păstoritul din Maramureș, cu pondere și poziții inegale în subsecvența actului profesional rămân aceștia: **sâmbrașii**, **gazdele de lapte** și **gazdele de munte** dinspre grupul lărgit al satului și în nucleul profesional redus: **baciul**, **păcurarii** și **sâmbrașii**” (p. 49).

Cum textele mioritice nu pomenesc nimic despre cei din primul grup – în mod firesc, deoarece acțiunea se desfășoară pe munte, unde rolul acestora se diminuează, fără a se anula – vom preciza doar că **sâmbrașii** sunt proprietarii de oi. Primăvara oile sunt adunate în boteie, „fiecare botei având păcurarul / păcurarii săi și totodată răspunzătorul acestuia: **gazdele de lapte**”. La *Ruptu Sterpelor*, „boteie se adună la stână, iar responsabilitatea gazdelor de lăptării trece în sarcina **gazdei de munte**, unul pentru întreaga vară și pentru toată turma”. Acesta va deveni un intermediar activ între sâmbrași și păcurari, având autoritate directă asupra baciului: „Împreună cu acesta trebuie să asigure cantitatea și calitatea cașului fiecărui sâmbrași și, așa cum am constatat, sede el însuși la stână și o supraveghează în cazul în care stâna amenință să nu poată duce rândul. Atunci se substituie baciului, pe care-l trimite drept păcurar, și preia atribuțiile acestuia; dacă nu «împlinește» brânza el devine singur răspunzător și trebuie să răscumpere sâmbrașii vătămați” (p. 50).

La stână, cel mai important rol îl joacă **baciul**, care, de regulă, este un om mai în vârstă, „răspunde de întreg procesul de lactificație și munca lui este din cele mai grele.” Un aspect pe care a insistat foarte mult V. Latiș este faptul că baciul „nu are preemțiune profesională la stână”. Cu alte cuvinte, **păcurarii** „nu răspund decât față de sâmbrași (familiile lor), care le-au încredințat oile primăvara și cărora trebuie să le redea toamna”. Relațiile dintre baci și păcurari sunt numai „de înțelegere”, și doar în cazuri excepționale, când baciul este „un om extraordinar și respectat ca atare”, acesta are „întâietate *de drept* și nu *de fapt*” (p. 50-51). Astfel, păcurarii dobândesc autonomie în raport cu cel mai în vârstă dintre persoanele ce compun cătunul pastoral, fapt inoperabil în cadrul obștei din

¹ Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 232.

² Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993, teză de doctorat.

care provin (unde autoritatea bătrânilor nu poate fi contestată decât cu prețul unei bulversări a valorilor tradiționale). În virtutea acestui ultim aspect ar fi normal să presupunem că în trecut acest raport de subordonare după criteriul vârstei a funcționat și în spațiul stănei, baciul/vătaful având și alte atribuțiuni în afară de procesarea laptelui. Abia o dată cu instaurarea unei acalmii relative, a încheierii proceselor migratoare, a închegării primelor formațiuni statale, s-a conturat o diviziune a muncii mai pronunțată, restrângând substanțial sarcinile profesionale ale baciului.

Supoziția ar putea contribui la efortul de datare al primelor texte mioritice, cu atât mai mult cu cât în versiunea-colind, socotită arhaică, imaginea baciului nu se regăsește în nici o ipostază – deși mult invocatul *sobor al păstorilor care-l judecă pe cel mic* ar reclama prezența acestuia. Aspectul este remarcat și de V. Latiș: „**Așadar baciul nu poate deține o poziție juridică preeminentă** pentru simplul motiv că nu are și nu poate avea o sarcină culturală specifică și nu poate stabili competențele de ierarhie profesională. Că o asemenea poziție nu este pertinentă în păstorit arată întreaga literatură păstorească; **în nici un conflict baciul nu are o poziție de apărut și nici prepotență punitivă**. Aceasta (și încă mai mult) ar fi trebuit să-i spună cercetării noastre textele mioritice: prea puține [il] aliniază în conflictul pastoral care, dacă ar fi avut o poziție de autoritate unilaterală, trebuie să-l provoace sau să-l motiveze într-un fel. Dimpotrivă, aceste texte îl exclud sau mai degrabă îl ignoră cu desăvârșire” (p. 52).

În schimb, toate versiunile și variantele pomenesc invariabil doar despre *păcurari* sau *ciobani* (termeni utilizați în funcție de regiunea etnografică). În Maramureș, „**păcurarii se asociază** într-o singură tovarășie profesională și **au statut juridic egal**” (p. 49). Ei sunt aleși de către sâmbrași și „acceptă sau nu însărcinarea la solicitarea acestora” (p. 52). De remarcat faptul că în această zonă **păcurăritul e o îndeletnicire ocazională** și nu propriu-zisă: „Oamenii chestionați recunosc a fi «țărani», sau dulgheri, zidari, cojocari, în cazul în care practică, prin diviziunea muncii, această profesiune. Se poate spune însă: «sunt păcurar» sau «am fost două / zece veri» sau, în cazuri cu totul rare, cineva a fost toată viața păcurar – ceea ce cuprinde distinctiv și admirație și dispreț” (p. 52-53). Latiș citează o cercetare efectuată de I. Donat asupra problemelor pastorale, pe baza **statisticii efectuate în 1838**, unde se precizează printre altele: „puțini dintre cei chestionați se declară păstori, socotind asemenea ocupație parte din cea mai vastă (agricultura); dintre aceștia, majoritatea sunt *copii sau tineri*, oameni necăsătoriți, de la 15-16 ani”³.

Două coordonate pot fi stabilite pe baza acestor informații: pe de o parte aspectul îmbracă o formă pragmatică și economică; tinerii, acceptând statutul de păcurar timp de o vară sau două, degreveză familia, de obicei numeroasă, de obligațiile legate de asigurarea subzistenței, contribuind totodată la întreținerea familiei prin aportul de bani și produse dobândite din partea sâmbrașilor pentru activitatea desfășurată. Pe de altă parte aceiași tineri au bunul prilej de a lua contact, pentru prima dată, cu *o formă de tovarășie profesională*, dezvoltată printr-un amplu **ritual de inițiere**. Inițierea la rândul ei se desfășoară pe două planuri: unul **profesional**, legat de activitățile specifice stănei (oficierea jurământului pentru constituirea frăției, săvârșirea ritualului pentru aprinderea *focului viu*, supravegherea, adăparea și mulsul oilor, dobândirea unor cunoștințe de medicină empirică, umană și veterinară etc), și unul **ritualic** – pe acest plan inițierea fiind strict legată de **pragul de trecere** de la adolescență la maturitate, prilej cu care, în vechime, se

³ I. Donat, *La vie pastorale chez les Roumains et ses problèmes*, în *Dacoromania*, 1973, p. 86, apud V. Latiș, op cit., p 53

practica un rit de prefigurare a Marii Trecei (moartea inițiată)⁴. În textele mioritice maramureșene vom regăsi numeroase aluzii la cele două planuri inițiatice, ceea ce permite îmbogățirea scenicității interpretative.

În fine, din nucleul pastoral mai fac parte și **strungașii**. Deși textul nu face nici o referire în mod direct la această categorie profesională, tema *micului* suportă o paralelă între statutul strungașilor și cel de mus, al tânărului păcurar evocat în colindă: „**Strungașii sunt copiii** recrutați la începutul anului profesional, din sat, de acasă sau din satele submontane. Angajamentul se face pentru întreaga vară sau pentru un răstimp posibil, ținându-se seama de obligațiile lor școlare. Statutul lor este semiprofesional: sunt angajați după nevoi imediate și anume de către gazda de munte. **Se poate întâmpla** (caz mai frecvent odinioară) **ca strungașul să continue, devenind** prin vârstă și pricepere, **păcurar**, stadiu care reprezintă, singurul, un statut profesional propriu-zis”⁵.

Sintetizând informațiile de până acum și așezându-le în relație cu realitatea textuală am putea spune că personajul principal din *Colinda păcurarilor* e învrednicit cu un statut aflat la granița dintre cel al strungașului și cel al păcurarului, mai precis unul *de devenire, de recentă dobândire a statutului de păcurar* – situație în perfectă concordanță cu scenariile propuse anterior.

TEMA „MARILOR” ȘI A „VERILOR PRIMARI”

O caracteristică generală a textelor mioritice maramureșene este că doi dintre păcurari sunt *mai mari* (mai în vârstă, mai vechi în meserie...), iar între ei există o relație cosanguină – sunt veri primari sau, mai rar, frați. Astfel, tema *marilor* apare în 79 de texte (58%), iar tema *verilor primari* în 48 de texte (35%).

În Țara Maramureșului regăsim cea mai mare incidență a celor două teme: 58 de variante (92%), respectiv 37 variante (59%), în formula „Cei mai mari is veri primari”. În cele 27 de variante unde lipsește tema *verilor primari* – excelează leud, apoi Bârsana și Dragomirești –, se precizează că doi dintre ei sunt „mai mari”, fără a se menționa nici un grad de rudenie („Doi mai mari, unul mai mic”). În Țara Chioarului, incidența temei *marilor* scade la 59% (13 variante), cu atât mai mult cu cât abia în 5 variante ea e menționată în mod direct („Doi *mai mari*, mai voinicuți”; „Șapte ce erau *mai mari*”) și în alte 8 variante apare doar aluziv, prin tema *micului*. Verii primari pot fi identificați numai în 14 variante (18%) – „Toți s-aflară *veri primari*”. În Țara Lăpușului procentul se diminuează și mai dramatic: 8 variante (35%) pentru tema *marilor*, respectiv 6 variante pentru tema *verilor primari* (din care două texte aparțin tipului nord-maramureșean), pentru ca în Țara Codrului cele două teme să nu se mai regăsească, decât cu două excepții, care aparțin, evident, tipului nord-maramureșean.

O abordare a subiectului din perspectivă strict etnografică a fost întreprinsă de Vasile Latiș (1993): „**Cei mari** au fost păcurari într-un alt an pastoral și, pe acest criteriu sunt **frați, veri, ortaci** și tot pe același criteriu **cel mic este străin**, străinel față de grupul / ceata lor. Nici acest moment nu este generatorul unui conflict, pentru că nu deschide o cale antagonică în profesiune. Cei mari nu-l pot ucide sau suprima pe cel mic nici pentru că e mai mic de ani, nici pentru că nu face parte încă din ceată, nici pentru că vrea să

⁴ Un studiu competent pe această temă a fost realizat de eminentul savant Mircea Eliade – *Sacru și Profanul*, capitolul IV. *Existența umană și viața sanctificată*.

⁵ Vasile Latiș, op. cit., p. 51

devină profesional păcurar”⁶. Observația este pertinentă, însă V. Latiș, pornind de la acest aspect va plasa, afirmând că **păstorii „nu performează nici un grad de rudenie”**. Dimpotrivă, „**organizarea cetelor presupune cu necesitate eradicarea rudeniei cosanguine**” (p. 105-106). Singurul culoar interpretativ în această situație ar fi, după V. Latiș, o altfel de lectură a *actului cultural autentic*, respectiv alunecarea spre al doilea nivel de realitate – „metafora poetică însăși”, care ar justifica politropia cuvântului⁷.

Să fie vorba, într-adevăr, de efectul unui salt în metaforă, de o sintagmă fără suport real, iar legătura de sânge a fătaților este exclusă? Puțin probabil. Mai întâi pentru că o astfel de metodă de abordare ne plasează pe un tărâm al infinitelor ipoteze, subiective prin excelență, **fără** nici o șansă de a se coagula într-o teorie unanim împărtășită. Istoria exegetică a *Miorișei* excelează în interpretări literare (poetico-metaforice) și filosofice tocmai în zone ale textului unde nu s-au putut oferi explicații valide. În al doilea rând, în cazul de față să remarcăm faptul că a fost sondat un strat cultural relativ recent, specific probabil ultimelor două secole ale mileniului doi, neluându-se în calcul o evoluție în timp a fenomenologiei pastorale.

O posibilă abordare a opoziției *mare-mic* sau *veri primari* – *străin* s-ar dezvolta pe relația frate de cruce – frăție – frate – neam – văr – văr primar – văr de-al doilea – străin. În acest caz, *cel mic*, deși din neamul celor doi, suportă un statut *de neam îndepărtat*, aproape *străin* în raport cu nucleul neamului din care primii doi ar face parte. Sau *veri din frați* – *veri din surori* sau o înrudire de circumstanță, pornind de la o asociere profesională, religioasă (frate întru religie) sau etnică – performată întotdeauna în raport cu „alții”, cu „ceilalți”, cu „străinii”. Deci frații de sânge pot fi străini între ei sub raport profesional sau religios.

Dar indiferent de natura relației (cosanguine sau profesionale) este evidentă existența unei **delimitări, o rupere a raporturilor dintre păstori**. Unul dintre ei nu aparține *de drept* grupului, cel puțin până în momentul incidentului. Însă *de fapt* el este deja integrat sau cel puțin se fac eforturi în acest sens. Pentru a căpăta *de drept* acest privilegiu s-ar impune parcurgerea anumitor etape de inițiere. (Sau, într-o altă ipoteză, el își pierde *de drept* acest statut, decăzând în starea de înstrăinat din pricina unor nelegiuiri). În fine, el nu a avut niciodată acest drept (e mai mic), dar nici nu se face vinovat de nimic.

Ceea ce nu poate fi negată (și nici atribuită cu prea multă facilitate *metaforei înseși*) este realitatea textuală și, implicit, delimitarea celor *doi veri primari*. Sigur că acest aspect nu se poate constitui imediat într-un argument pentru a dovedi o presupusă *dramă familială*. Dar ar putea foarte bine să impună **consacrarea (ritual-magică) a verilor primari din frați**, tandem necesar pentru săvârșirea anumitor gesturi sau acte în cadrul stănei.

E drept, în activitatea strict profesională această legătură de rudenie specială nu poate avea nici o valoare. Însă uneori apar situații ce depășesc sfera cotidianului și pătrund într-o zonă a sacralității, dar nu de factură religioasă, ci mai degrabă magico-mitică. Este cazul unor ritualuri impuse de datină (**focul viu, delimitarea spațiului consacrat al stănei...**) sau de conjunctură (îmbolnăvirea animalelor, moartea accidentală a unui păstor, înmormântarea lui și, probabil, pedepsirea unui fătat pentru nerespectarea unor clauze ale jurământului).

⁶ V. Latiș, op. cit., p. 118.

⁷ Ibidem, p. 131.

Ierarhia invocată (combătută vehement de V. Latiș ca nefiind în conformitate cu realitatea vieții pastorale de la sfârșitul secolului al XX-lea) nu funcționează pe palierul profanului. Dar în situații ce depășesc acest nivel ea devine o necesitate – oricând, în orice împrejurare. Trebuie să fi existat **un grup de inițiativă** pentru astfel de situații și **un factor de decizie**, respectiv **un executant**. Cert este faptul că executantul trebuie să îndeplinească un minim de condiții pentru a putea performa un anumit ritual. Probabil în această direcție am avea mai multe șanse să identificăm adevăratul rol al *verilor primari*, respectiv *substratul acestei sintagme*.

■ Ritualul focului viu

Un obicei pastoral-ale cărui rădăcini se pierd în preistorie este **ritualul sacru al focului viu**. „...Adorat dinaintea descoperirii producerii celui artificial, ca tezaur palpabil și esențial, fie în personificări generale (...), fie ca foc de vatră (Hestia la greci, Vesta la romani)”, *focul viu* „era conservarea focului genuin necesar existenței umane, a cărui dispariție putea fi socotită un moment tragic”⁸. Romanii obișnuiau să întrețină în mijlocul satului un *focus publicus*, de care se îngrijeau să nu se stingă niciodată, iar într-o proiecție familială a acestui obicei, în fiecare casă ardea mereu *focul din vatră*, „devenit cu vremea și simbol al belșugului și stabilității casnice”⁹. V. Kernbach este de părere că *focul viu* provine „fie din conservarea focului natural, fie din simpla frecare a două bețe uscate”, însă de fiecare dată este pus pe seama unei **relații divine**.

Societatea pastorală românească a conservat obiceiul aprinderii *focului viu* până spre zorii secolului al XX-lea, într-un ritual arhaic, autentic și funcțional, întărit de credințe religioase cu mult mai vechi decât cele creștine. Ulterior ritualul s-a degradat, grație unui festivism de circumstanță, iar în cele din urmă s-a stins: „A existat până în trecutul recent un obicei păstoresc care a fost pe cât de frumos și ales, pe atât de vechiu – atât de vechiu încât trece de vremea nașterii neamului nostru și își are originea în adâncimea timpurilor preistorice. Era obiceiul ca la **urcarea în stâne, primăvara, primul foc** să se facă nu cu chibrituri sau nici măcar cu amnarul – care probabil era o unealtă preistorică – ci **prin frecarea a două lemne** și cu atâta meșteșug până ce aceste lemne se aprind”¹⁰ (G. Vâlsan, 1927).

Analizând cartograma¹¹ realizată de R. Vulcănescu (după Gh. Vrabie) privind răspândirea teritorială a mărturiilor despre *focurile de peste an* (focul viu, roata de foc, focul de iarnă, focul de primăvară), vom constata că *focul viu* se practica la un moment dat de-a lungul întregului lanț carpat, cu o intensitate sporită în nordul țării (Maramureș și Bucovina). De altfel, T. Papahagi consemna în 1925: „...de remarcat că și **păstorul maramureșean cunoaște facerea «focului viu»**, pe care îl aprinde exact ca și moțul bunăoară. De altfel și la maramureșeni cel mai interesant aspect folkloric ni-l oferă viața păstorească”¹². O jumătate de secol mai târziu găsim din nou mărturii despre acest obicei practicat în Maramureș: „**Focul viu este focul care nu se stinge din primăvară până în toamnă**; de când ciobanii urcă cu oile la munte și până când coboară în sat. Dacă focul se stinge, prevestește moartea oilor, a ciobanilor și a întregii obști satești. Focul, în mod

⁸ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 189.

⁹ Ibidem

¹⁰ G. Vâlsan, *O știință nouă – Etnografia*, Cluj, 1927, p. 21, apud Lucian Perța, *Focul viu – aspecte ale procesului de demagizare*, în *Acta Musei...*, Sighetu Marmăției, 2002, p. 137-138.

¹¹ Vezi R. Vulcănescu, *Mitologia română*, 1987, p. 380, cartogramă – focuri de peste an.

¹² T. Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului*, ediția 1981, p. 122.

obligatoriu, se aprinde prin frecarea a două lemne și, în jurul lui, pentru a se alunga duhurile rele ale nopții, se cântă din trâmbițe și se joacă pe motive de ritual străvechi”¹³.

■ Ar fi momentul să precizăm că *focul viu*, cu adevărat, este doar **focul natural**, ulterior conservat. Focul obținut de păstori în cadrul ritualului nu poate fi decât unul tehnic. Pentru a soluționa acest inconvenient s-a recurs, pe de o parte, la invocarea relației divine, iar pe de altă parte, la alegerea **anumitor lemne**, cu proprietăți speciale: „Lemnele cu care se practică *focul viu* sunt fie din **brazi trăsniți** (fapt important totuși pentru o sugestie anume la religia geto-dacilor) – lemn care se găsește tocmai în mediul montan, sau de *alun* (o altă specie prezentă în rituri și practici magice)”¹⁴.

Un copac trăsnit păstrează în substanța sa relicvele adevăratului *foc viu* – iscat de fulger. Este focul produs în natură, prin descărcare electrică. Este focul dăruit de zei oamenilor, potrivit mitologiei. Este focul adus de Prometeu pe Pământ din vatra Olimpului; dar și puterea lui Zeus, potrivit grecilor antici. *Focul viu* mai simbolizează relația specială a oamenilor cu Soarele – față de care s-a născut un cult de o profundă sacralitate, ce a minimalizat religia creștină până târziu. *Focul viu* e asemenea Soarelui: încălzește, luminează și tămăduiește.

În vremurile de demult *focul viu* nu se aprindea prin accesorii descoperite de oameni, ci se invoca *spiritul fulgerului* ce zace în bradul trăsnit, deci *spiritul zeului* sau poate al Soarelui: „Dacă, probabil, primul foc artificial a fost produs prin **frecarea a două lemne uscate**, antichitatea preistorică a inventat, pe de o parte, **amnarul** (care ar putea fi de origine neolitică), pe de altă parte **un instrument tehnic ingenios** (lat. *igniaria*), compus dintr-o pârghie verticală dură sprijinită în orificiul unui alt lemn, însă orizontal (un fel de scândurică), focul născându-se prin semirotoarea alternativă foarte rapidă a pârghiei acționată cu palmele (ca și acum în multe sate africane sau australiene) sau cu o curea; perfecționat mai târziu, instrumentul a devenit un soi de burghiu”¹⁵.

Documentele etnografice demonstrează cu prisosință faptul că păstorii maramureșeni cunoșteau producerea focului, utilizând toată gama tehnicilor arhaice: „La ieșitul muntelui se făcea *foc viu*; se frecau **două lemne**; să nu se strice, să nu se zgaibe oile” (Ioan Bizău, localitatea Bogdan Vodă); „Se freca o **scândură** prin vârtejul de la stână” (Gheorghe Pop, Petrova, 1976); „Se numește *foc viu* cel rezultat **din cremene și iască**” (Vasile Mărginean, Văleni, 1976); „Iau **tinga de la cal** și o pun pe un putregai; atâta freacă doi inși până se aprinde putregaiul. Se face așa când ies întâia oară în munte, înainte de a intra oile în strungi” (Grigore Timiș, Borșa); „...se face **din sticlă și iască** la soare fierbinte” (Ioan Glodeanu, Poiana Botizii); „Folosește expresia «foc mereu» pentru *foc viu*. Când vii la munte prima oară se pun **două lemne, două lotbe**, se înfig în mijlocul târlei, între ele se pun o «**punte de lemn**» rotundă, care se învâрте în găurile făcute în lotbe, peste punte **un lanț și peste lanț o funie**; patru trag, câte doi de o parte și de alta; «*focul viu* așteaptă muncă». După ce dă para, din ea se aprinde focul în vatră și se mai aprind totodată două focuri marginale față de strungi, prin ele ies oile la întâiul muls în munte; «nu li se ia laptele, nu vine fiară». Foc din vatră nu se dă și nu se împrumută (credință generală). La plecarea din munte focul se stinge” (Ioan Pop, Vișeu de Jos, 1957); „Căutai un **ciung uscat de brad**, îl tăiai și-l făceai lotbe. Le frecai până se

¹³ Isidor Ripă, *Obiceiuri tradiționale de primăvară și vară*, în *Maramureș* (lunar), Baia Mare, mai 1970, p. 18-19.

¹⁴ V. Latiș, *Păstoritul...*, Baia Mare, 1993, p. 71.

¹⁵ V. Kernbach, *Dicționar de mitologie...*, 1989, p. 190.

aprindea; doi sau patru sau mai mulți până se aprindea” (Ioan Pagu, Borșa, 1954); „Am făcut chiar anul acesta *foc viu*” (Vasile Nan, Rozavlea, 1975); „Se făcea primul lucru când ajungeai la stână *foc viu*: **frecai cu o piatră o botă uscată** și astfel se aprindea **iasca**; sau un «hârb» ținut la soare” (Ioan Chindriș, Ieud, 1975)¹⁶.

■ Un aspect important pentru obiectul cercetării noastre este identificarea persoanelor îndreptățite să performeze acest ritual, urmărind totodată evoluția acestei cutume în mai multe straturi cultural-pastorale, în timp și spațiu: „**Actul este performat din veri din frați**, cu excluderea expresă a celor colaterali din surori, de către baci și păcurari sau, așa cum practica arată pentru Maramureș, **de către păcurari tineri de la stână**”¹⁷. Vasile Latiș își susține această afirmație invocând răspunsurile la *chestionarul Pușcariu*, din 1932: „Se consemnează *foc viu* la Arieșeni (Turda), în joia după Rusalii, făcut cu lemne din brazi trăsniți; focul se face de **doi veri primari proveniți din doi frați**. Locul unde s-a făcut focul se împrejmuia ca să nu-l calce nimeni”; „În Săliștea Vașcău de asemenea se face *foc viu*, aprinzându-l și aici **veri din frați**”; „În Vadu Maramureșului *focul viu* se face de **către vâtaf și de către un cioban**”; „La Sebeșel-Alba se face *foc viu* de către **doi veri din frați**, de asemenea cu lemne de brazi trăsniți; locul unde s-a făcut focul este de asemenea îngrădit, ca să nu-l calce vreo vietate, «că moare»”¹⁸. Iar din propriile cercetări de teren reținem: „Păcurarii care-l făceau erau mai tari” (Ioan Hanțig, Moisei, 1957); „Numai aceia pot face *foc viu* **care nu-s sfâdiți, care-s prieteni**” (Gheorghe Pop, Petrova, 1976).

Din întregul set de mărturii ale informatorilor se poate sesiza o evoluție a acestui ritual, dacă analizăm cele trei nivele temporale pe care le avem la dispoziție:

- tema *verilor primari din frați* se degradează în timp, fiind consemnată sporadic doar în chestionarele din 1935; se poate presupune că în trecut această cerință a fost respectată mult mai fidel și s-a bucurat de o răspândire teritorială mai mare, cel puțin în spațiul pastoral românesc;

- pe palierul 1952-54 s-au mai păstrat unele relicve ale obiceiului ca la ritualul de obținere a *focului viu* să se procedeze la jertfirea unui animal (mioară sau berbec, de regulă aparținând vâtafului);

- înspre deceniul șapte al secolului al XX-lea acest episod pastoral e pe cale de a se stinge, sesizându-se o oarecare discontinuitate. Ba chiar și atunci când se impune producerea *focului viu* (doar în caz de boală a oilor), tehnicile arhaice sunt substituite prin utilizarea unui ciob (*hârb*) de ticlă, prin care se focalizau razele de soare pe frunze de iască.

Faptul că în trecut performarea actului se făcea, predilect, de către **doi veri din frați** aruncă o lumină nouă asupra raporturilor ce se prestabileau între membrii comunității pastorale. Nicăieri nu e consemnat că cei doi ar deține ulterior anumite privilegii în actele profesionale, dar, în subsidiar, ei capătă un ascendent (cel puțin moral) asupra celorlalți păcurari, deoarece sunt apți să îndeplinească oricând minimele condiții de a săvârși un ritual sacru.

Un alt aspect derivat al acestor documente etnografice legat de producerea *focului viu* este necesitatea stabilirii unei **linii patriarhale**; cei doi trebuie să fie veri din frați și nu veri din surori. Asta nu subliniază o legătură de sânge mai puternică, ci o **legătură de**

¹⁶ V. Latiș, op. cit., p. 71-72

¹⁷ Ibidem, p. 71.

¹⁸ Ibidem, p. 70-71.

nume, deci de neam. Verii primari din frați au neapărat același nume de familie și aparțin aceluiași neam. Dar verii primari din surori, deși au aceeași descendență (același bunic) aparțin unor neamuri diferite – știut fiind faptul că femeile (cel puțin în societatea tradițională maramureșeană) se înstrăinează de neam prin căsătorie și se integrează neamului soțului.

Se prea poate ca *cel mic* să aparțină familiei, dar nu și neamului (sau să nu existe nici un grad de rudenie între el și restul). Aspectul reliefează importanța absolutizării ce se acordă neamului, ca instituție fundamentală de continuitate, în antiteză cu instituția înstrăinării.

■ V. Kernbach (1989) mai afirmă că „scopul vital în ritualul *focului viu* este pre-tutindeni de purificare”¹⁹. Cum e și firesc, în spațiul delimitat al stânei principala preocupare (de ordin economic) a păstorilor este integritatea turmelor de oi, motiv pentru care recurg la numeroase acte profilactice și, dacă e cazul, la diferite practici de medicină empirică, din sfera magiei pastorale, unele din acestea în relație directă cu proprietățile speciale ale *focului viu*: „Apoi, după ce s-o făcut focul acela îl duc la cujbă și tâte oile trabă să treacă prin el că numai așa sunt ferite de duhurile necurate”²⁰ (T. Morariu, 1937). Mărturiile păstorilor maramureșeni vin să confirme această practică: „...Focul acela nu lasă nici un fel de răutate să vină peste oi” (Grigore Timiș, Borșa); „Dacă oile se stricău luaui foc din vatră, mulgeau peste ele și băgau cărbunele în pământ. Focul nu se stinge” (Ioan Glodean, Poiana Botizii); „*Foc viu* se face numai dacă oile suferă de zbroatec; se face foc viu și trec oile prin pământ” (Mihai Alexa, Săcel); „Se făcea *foc viu* dacă oile zăresc” (Ioan Danci, Borșa); „Acest foc se mai făcea când «zărea» oile; se făcea dinaintea strungilor și oile bolnave erau mulse pe tăciunii aceia” (Ioan Chindriș, Ieud)²¹. Cea mai veche mărturie în acest sens pe care o avem la dispoziție datează din 1920 grație cercetărilor lui Tache Papahagi: „Când se mută oile, apoi păcurariu ia din strunga oilor și din vatra focului și duc cu ei și pun acolo unde stau iară, pân-ce să nu le rămâie [oilor] laptele acolo. Ş-apoi când să mută și trec peste văi, apoi ia apă din vale și aruncă peste oi ca să nu rămâie laptele în vale”²².

Deși practicat cu multă discreție, departe de privirile străinilor, în spațiul sacru al stânei din munți, obiceiul a coborât cu timpul în imediata apropiere a satului, fiind săvârșit la Sângeorz, la *Ruptu Sterpelor*, în formule ceremonial-festive. Astfel, „la un moment dat, despre acel «obicei păgân» află și Biserica”²³. Iar creștinismul nu și-a îngăduit să lase la voia întâmplării și la cheremul obștei (ai căror membrii erau cu toții enoriași ai Bisericii) acest rit mistic. L-a preluat cu subtilitate și l-a integrat propriilor ritualuri de peste an. Analizând acest fenomen, Petru Caraman (1931) susține că reprezentanții Bisericii au luat parte de-a valma cu poporul la toate bucuriile și temerile ce se legau de acele superstiții de obârșie «păgână», contribuind astfel la păstrarea într-o formă nealterată a „tezaurului de obiceiuri și superstiții”, chiar dacă au ajuns să fie „contaminate în altele creștine”²⁴. Din acest motiv preoții au ajuns să creștinezze inclusiv ancestralul

¹⁹ V. Kernbach, op. cit., p. 189.

²⁰ Tiberiu Morariu, *Obiceiuri, credințe și superstiții legate de focul viu*, în *Freemăul școlii*, Cluj, 1937, p. 27, apud Lucian Perța, *Focul viu – aspecte ale procesului de demagizare*, în *Acta musei...*, p. 137-138.

²¹ V. Latiș, op. cit., p. 71-72.

²² T. Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului*, Editura Minerva, București, 1981, p. 317, text DXXVII, informator Maria Mununari, 76 ani, Hărniciești, 1920.

²³ Lucian Perța, op. cit., p. 137.

²⁴ Petru Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, Iași, 1931, p. 411-412.

ritual al *focului viu*. Tiberiu Morariu (1937) remarcă și el acest fenomen în cercetările de teren întreprinse în Maramureș (Cuhea): „Focu` acela se face, apoi îl **pun în credeliță la popă** și afumă oile și apoi stropește oile cu aghează și le mai face feștani!”²⁵.

Dar Biserica nu se limitează la această substituție, înțelegând valoarea și semnificația deosebită a *focului viu*, rod al relației divine, și consacră o sărbătoare în toial primăverii, în ajunul «praznicului luminos», a Învierii Domnului, preluând totodată același mesaj vitalist în succesiunea *moarte-renaștere*. **Ceremonia Focului Sfânt de la Ierusalim**, deși secvențial are un caracter elitist și misterial, perfect încadrată în seria minunilor mistice săvârșite în Țara Sfântă, capătă, în fiecare an, dimensiunile unei sărbători grandioase. De aceea „pelerini din toate părțile pământului vin în cetatea eternă (...) să primească lumină din «Lumina cea adevărată, care, venind în lume, luminează pe tot omul» (Ioan, I, 9)”. Episcopul-vicar Irineu Pop-Bistrițeanul (1990) mărturisește: „Peste lespedeza Mormântului coboară o **rază subțire de foc** și aprinde vata presărată pe el, lumânările și candelile. Fără să ardă, vata aprinsă este adunată cu mâinile de părintele patriarh, care o așează în două cupe de aur perforate”. După aceea „iese în fața Sfântului Mormânt purtând făclii aprinse din focul ceresc și strigă: «Veniți de luați lumină!»”. Mai aflăm despre proprietățile curative ale *focului viu*, care, preț de câteva minute nu arde, astfel încât bolnavii „își ating rănilor cu ea și nu puțini sunt cei care se tămăduiesc de bolile de care sunt cuprinși”²⁶.

■ Un ultim aspect legat de ritualul pastoral al *focului viu*, cu potențiale semnificații mioritice, se referă la o gamă de superstiții și credințe specifice. Una dintre acestea vizează **interdicția de a oferi păcurarilor străini foc din vatra stânei**: „Nu se dă foc din stână câtă vreme sunt oile în munte și mai ales când se mulg oile. «Să nu dai foc, sare, nimic, de când prinzi a mulge și până sfârșești oile de muls»” (Cuhea); „Nici să dai foc, nici să iei de la altul” (Ieud); „Foc de la stână nu se dă unui păcurar străin de vatră; unui om ce nu-i păcurar se poate da” (Ieud)²⁷. Dar cea mai importantă interdicție este ca **focul viu să nu se stingă pe tot parcursul anului pastoral**: „Trebuie ținut mereu, pe întreaga vară, la fel și pe timpul lăptăriilor”; „Focul nu se stinge din ce dată se adună oile pe lăptării, până la răscol”; „Să nu se stingă focul «că apoi zicea că nu poate nimeni lua laptele de la oi»”²⁸.

Iar dacă aceste cerințe nu erau respectate dintr-un motiv sau altul, se proceda la diverse ritualuri de salvare a situației, considerată ca având consecințe dramatice. Evident, nu lipsesc nici anumite **metode de sancționare** a celor dovediți vinovați. Referitor la prima interdicție, avem o mărturie insolită (singulară) ce aparține informatorului Grigore Danci (1957), care vorbește despre pedeapsa capitală pentru furtul cărbunelui din vatră: „**Dacă cineva ar fura din vatră cărbune** – fie chiar și rudenie – **pedeapsa ar putea fi capitală**”²⁹. Dacă mărturia ar fi confirmată și de alte documente etnografice, am putea estima că în vechime aceasta era o cutumă funcțională, aplicabilă; fără a accepta o cazuistică prea bogată. Interdicția (și implicit pedeapsa) avea un temei într-un anumit

²⁵ T. Morariu, op. cit., p. 29.

²⁶ Irineu Pop-Bistrițeanul, episcop vicar la Biserica românească din Ierusalim și Iordan, *Așezăminte românești de la Ierusalim și Iordan*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj Napoca, 1992, p. 82-89. Relatarea se referă la anul 1990. Personal am asistat la această ceremonie de la Ierusalim în data de 14 aprilie 1995.

²⁷ Vasile Latiș, op. cit., p. 71-72.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Grigore Danci, 27 ani, 4 veri, Poienile Borșei, 1957, cf. V. Latiș, op. cit.

timp cultural, când *focul viu* își extindea protecția divină nu doar asupra turmelor de oi, ci și asupra comunității de păstori. În lipsa acestei protecții, dezagregate prin intervenții magice, toate sufletele viețuitoare la stână ajungeau la discreția rețelilor, a ghinioanelor, bolilor și blestemelor. Execuția celui vinovat devenea singura soluție de restabilire a ordinii inițiale.

Ipoteza pare coerentă atât timp cât tot despre o «execuție» se vorbește și în cazul în care focul se stinge din neglijența celui pus să-l supravegheze: „Cât privește interdicția de a se stinge *focul viu*, ea este valabilă în toate informațiile primite. (...) Păstorul din vina căruia s-a stins focul era aspru pedepsit. Ce s-a schimbat însă de-a lungul timpului este tocmai asprimea pedepselor”³⁰.

În vremurile mai apropiate de noi s-a constatat o mai mare toleranță din partea țărașilor, fără solicitarea unei compensații, totul rezumându-se la obligarea celui vinovat de a proceda de unul singur la reaprinderea focului: „Dacă s-o întâmplat și s-o stins focu din zina lui, apoi **păcuraru acela era pus să aprindă altul**, tăt așa, da sânșur. Mai mare chin nu-ți trebuie”³¹ (Vișeu).

Pe un palier anterior s-a situat obiceiul efectuării unui ritual al jertfei animalice: „**Dacă focul se stinge, se taie o mioară a vâtafului**, în stână reaprinzându-se focul” (Vad); „Focul dacă se stinge se taie berbecul vâtafului și-l mănșăm toți”³² (Rozavlea, 1975); „Păcurariul din a căruia lipsă de grijă se stingea focul e pedepsit ca să dea cea mai bună și mai grasă din oile proprii, care e friptă și mănșată de țăți păcurarii laolaltă”³³ (Oaș, 1932).

Suntem astfel în fața unor elemente de **etnologie juridică**, specifice versiunii-colind. Dacă ciobanul din baladă trebuie să facă față unui complot, unei rivalități de ordin economic, păcurarul din Ardeal se confruntă cu *soborul țărașilor*, care „îi fac legea” și-i decid moartea pentru o pricină aparent inexistentă. Această realitate textuală ne permite o investigare a unor eventuale situații în care *cel mic* apare în ipostaza de **nelegiuit**; iar prezumția de nevinovăție orientează cercetările spre îndepărtate *rituri de inițiere*.

■ Esențial este deocamdată faptul că păstorii maramureșeni recurgeau la necesare **rituri de sacrificiu**, în scop reparatoriu, prin vârsare de sânșe³⁴. Devenea jertfă o mioară / un berbec al păcurarului vinovat de stingerea *focului viu* sau al vâtafului. După Claude Lévi-Strauss (1962), „*sacrificiul* e o operație absolută sau extremă, care se aplică unui obiect interimar (...); scopul lui este să obțină ca o divinitate ce se află departe să satisfacă din plin dorințele omenești”³⁵. Nu e exclus ca *mioara sacrificată* să fie închinată unui zeu al focului, al Soarelui sau divinității supreme. Cert este că actul ritualic „era instituția fundamentală în religiile antice”³⁶, stabilind o relație cu divinitatea.

³⁰ Lucian Perța, op. cit., p. 138.

³¹ Ioan Duma, zis Codrea, cf. L. Perța, op. cit.

³² V. Latiș, op. cit.

³³ I. Mușlea, *Cercetări folklorice în Țara Oașului*, în *Anuarul Arhivei de folklor*, 1, 1932, p. 30.

³⁴ Referitor la acest aspect să notăm că, prin extrapolare, majoritatea exegeților mioritici a căror teorii se grupează în direcția comparatist-mitologică (pe structura mitologiei autohtone sau a altor culturi și civilizații), s-au concentrat pe ideea jertfei ritualice a păstorului. Însă demersurile lor au fost receptate ca fiind speculative în lipsa unor corespondențe cu viața pastorală sau cu realitatea textuală.

³⁵ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, 1962, VIII, apud V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, 1989, p. 520-521.

³⁶ V. Kernbach, op. cit., p. 520-521

După V. Kernbach (1989), sacrificiul sau jertfa era „o manifestare religioasă executată după un ritual de către preoți în numele credincioșilor, având scopul exprimării adorației de către divinitate sau speranța de a atrage ori a îmblânzi pe zeii nefavorabili. Sacrificiul se putea face cu **ofrande de vieți omenști sau de animale** și păsări, a căror ucidere se efectua conform unui ritual sacru, dar și de bunuri agonisite de om din munca lui și oferite sub formă de ofrande (...). Erau jertfe de venerație, recunoaștere, înduplecare, iertare, reparație; sacrificiul se făcea **cu și fără sânge viu**; de asemenea existau și **ceremonii sacrificiale**, efectuate ocazional sau permanent, *prin înjunghiere sau prin flacără...*”³⁷. În cadrul acestor ceremonii sacrificiale se proceda la „jertfirea victimelor vii”, cu predilecție din regnul animal, dar și la „**simpla sugerare a actului, depozat de gestul violent**”³⁸ – în cazul oamenilor.

Dar cum textul (colindul) vorbește despre «jertfirea» unui păstor (sau simpla sugerare a actului) și nu a unei mioare, trebuie să avem în vedere exclusiv acest aspect. Indiferent dacă intenția fărtaților (a verilor primari) este dusă sau nu până la capăt, prefigurarea morții se dezvoltă în mod gradat, procedându-se la înșurubirea unor metode de execuție: să-l taie, să-l împuște sau să-l arunce în țepuște. Însă, în cele mai multe variante, cel hărăzit morții preferă **decapitarea**.

Cât despre relația dintre versul „Fără capu jos luat” și ceremonia reaprinderii focului viu trebuie să spunem că nici textul și nici alte documente etnografice sau istorice nu ne sunt de prea mare folos. Singura mărturie a unei posibile relații provine din religia și cultura îndepărtatei Americi de Sud, știind că aztecii „sacrificau 20.000 de oameni anual, fie la **sărbătoarea reaprinderii focurilor vii**, fie la cultele agrare, de exemplu **decapitarea** unei fete consacrate zeiței porumbului tânăr”³⁹.

Cel mult putem bănuși că întreg scenariu relatat de colindele maramureșene ale cântecului mioritic se întemeiază pe un ceremonial desfășurat în vechime în toilă primăverii, de *Ruptu Sterpelor* sau după urcarea oilor la munte, când se proceda la *reaprinde-rea focului viu*, prilej cu care un tânăr păcurar trebuia să joace rolul unei jertfe ce urma să fie **decapitată**, actul nefiind unul reparatoriu, ci solemn și onorific, pentru îmbunarea și influențarea divinității. Aceasta ar explica în mare parte atitudinea pașnică (dar nu fatalistă) a păcurarului, reflectată în *testament*, dar și în partea finală a textului, mult prea abruptă și neconcludentă în privința deznodământului.

TEMA „MICULUI”

O altă caracteristică specifică tipologiei textelor maramureșene este reflectarea temei *micului*, a faptului că unul dintre păcurari este *mai mic* în raport cu fărtații: „după vârstă; după momentul incipit al anului pastoral la care i se întâmplă moartea; după momentul la care și începe existența profesională”⁴⁰.

Secvența o regăsim în 98 de variante (72%) din Maramureș, cu o incidență sporită în zona de nord (59 variante, 94%), în formule de tipul „Numai *unu-i mititel*” (TM 11); „Iar feciorul *cel mnicuț*” (TM 29); „Păcurarul *cel mai mic*” (TM 52). Însă în majoritatea variantelor versul consacrat temei cuprinde și alte atribute, prin utilizarea rimei interioare:

³⁷ Ibidem, p. 520.

³⁸ Ibidem.

³⁹ V. Kernbach, op. cit., p. 522.

⁴⁰ V. Lătiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Marc, 1993, p. 118

Cel mai mic e străinic / e mai voinic / e mai călic / e venetic etc. Incidența scade pe traseul nord-sud. În Chioar doar 14 variante (64%) mai rețin tema („Zăs-o cel *mai mic*”, „Unu-i *mic* și mai slăbuț”, „Pe cel *tânăr* l-o mânât”), în Codru doar 11 variante (39%) – „Numa unu-i *mitite!*”, „Cel mai *mititel* / Că-i mai frumușel”- iar în Lăpuș alte 14 variante (61%) – „Păcuraru cel *mai tânăr*”, „Unu-i *mai mic* între ei”. În centrul și vestul Transilvaniei tema *micului* își pierde din consistență, estompându-se treptat, pentru ca în sud (cu mici excepții în Oltenia și Muntenia de nord) să dispară definitiv, pe fondul procesului de regionalizare a ciobanilor.

Fără să insistăm asupra reflectării acestei teme în viața pastorală tipic maramureșeană, să notăm o mărturie din 1924 datorată lui Ion Bârlea: „Ciobanul sau păcurarul de regulă **de cu mic începe viața de păcurar**, grijind mieluşei, apoi trecând la oile sterpe și în sfârșit la oile cu lapte”⁴¹. Aspectul presupune parcurgerea unui **traseu inițiat de tip profesional**, culminând cu depunerea unui jurământ privind păstrarea «secretului stânei», acceptarea în asociație (frăție) și dobândirea statutului de păcurar *plin*. Pe acest traseu există o succesiune de etape și probe ce trebuie trecute, pentru a-și dovedi vrednicia și capacitatea ce a face față unor sarcini dintre cele mai grele, căci responsabilitatea unui păcurar se răsfrânge asupra intereselor comunitare / obștești.

Pomind de la aceste considerente, epicul colindului – pigmentat cu aluzii funerare – poate fi lecturat din două perspective distincte: fie reflectă un rit mitico-magic de factură profesională în care *cel mic* **preia rolul de «jertfă»** la ceremonia reaprinderii *focului viu* în vatra stânei (scenariu descris anterior), fie se referă la un *rit pur inițiat*, la care erau supuși toți tinerii ajunși la vârsta adolescenței cu ascendent spre maturitate, și unde *proba morții inițiatice* era una finală și decisivă.

Însă valențele acestei teme nu se epuizează o dată cu cele două scenarii, deoarece în cuprinsul creațiilor folclorice narative ea răzbate în mod obsedant (cu predilecție în legende, basme și balade).

■ Analizând cele 13 reguli de compoziție formulate de Axel Olrik (1901), Adrian Fochi (1985) este de părere că a șasea lege („caracterul șters al personajelor secundare”⁴²) ar suporta o completare: „...este vorba de succesul fiului (sau în general copilului) celui mai mic”⁴³.

Aspectul a fost sesizat și de G. Călinescu (1965): „...atunci când sunt mai mulți copii (de regulă trei), **cel mic e întotdeauna mai voinic și mai isteț**. Cei mari, fiind incapabili, sunt și invidioși, și nu rareori criminali... Trebuie observat de pe acum că isteția celui mic e ascunsă în multe cazuri sub un aer de stupiditate și indolență... Și printre fete a treia este mai isteată”⁴⁴.

În cazul cântecului mioritic, acest șablon este mai elocvent în versiunea-baladă, unde răzbate în mod evident **invidia** celor doi ciobani (dezvoltată într-un conflict economic), dar și **intențiile criminale** ale acestora. Respectând tiparul, ar trebui să identificăm implicit și «succesul celui mai mic», respectiv happy-end-ul. Dar, în evoluția sa de la colind la baladă, textul nu a fost ajustat corespunzător.

⁴¹ Ion Bârlea, *Literatura populară din Maramureș*, [1924], Editura pentru Literatură, 1968, p. 462-465.

⁴² Axel Olrik, *Epic laws of Folk Narrative*, [1901], în *The study of folklore*, Alan Dundes, 1965, apud A. Fochi, *Cântecul epic tradițional*..., 1985, p. 290-310.

⁴³ A. Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 309.

⁴⁴ G. Călinescu, *Estetica basmului*, București, 1965, p. 195-198, apud A. Fochi, op. cit., p. 309.

În versiunea-colind, o situație asemănătoare regăsim doar în tipul *fata de maior* (specific regiunii central-nordice din Transilvania), cu dezvoltarea unui conflict erotic, pentru ca în zona nord-vestică (Banat, Crișana, Maramureș – dar în special Maramureșul de Nord și Lăpuș) cel mic să se *confrunte* cu doi păcurari mai mari / veri primari, aceștia nedovedindu-se *incapabili sau invidioși*.

G. Călinescu (1965) insistă asupra unor implicații ce decurg din statutul mezinului: „Semnificația acestui portret al fratelui mai mic, ca și în cazul calului năzdrăvan, cu înfățișarea disimulată de mână slabănog, este că **geniul e modest, simplu și chiar dizgrățiat la vedere, abstras și neconformist, inspirând neîncredere în cei din jurul său**. La aceasta se adaugă părerea comună că meritul nu e în raport cu vârsta și nici cu proporțiile individului”⁴⁵.

Succesul mezinului mai poate fi pus și în relație cu unele elemente de **psihologie a familiei**. Se știe că, de regulă, frații mai mari beneficiază de o instrucție directă din partea părinților, în mod natural. Pe de altă parte ei vor fi cei care vor asigura succesiunea titlurilor, a funcțiilor și o bună parte din proprietățile private. Instrucția, educația și inițierea fraților mai mici e adesea neglijată de adulți și e pasată în sarcina fraților mai mari. În schimb, cei mici sunt înconjurați cu mai multă dragoste și simpatie de către adulți. Această distribuție a sentimentelor afective creează o frustrare latentă în conștiința fraților mari, din care pricină îi pizmuiesc pe cei mici, supunându-i la acțiuni relativ dificile, ceea ce le asigură acestora din urmă o inițiere complexă. Cu aceste achiziții, **mezinul are toate șansele să răzbată mult mai bine acolo unde cei mari eșuează**. Sunt exersate calități dintr-un registru lărgit – spirit de dreptate, sinceritate, omenie, dărnicie ș.a.m.d. – venite toate pe filiera parentală.

Aceeași situație o mai întâlnim în cazul unui **fiu unic**, dar **născut printr-un mioracol**, când părinții au deja o vârstă înaintată; ei au deja o experiență mai mare de viață și o altă viziune (realistă) asupra modului în care trebuie făcută educația odraslei – părinții nu dau dovadă de o astfel de abilitate în cazul copiilor zămislîți în tinerețe. În plus, se știe că bunicii sunt mult mai grijulii și atașați de nepoți decât de propriii copii, deoarece prin ei își văd prelungită viața; iar copiii zămislîți la o vârstă înaintată sunt asimilați cu imaginea nepoților. Speța o regăsim de asemenea în numeroase basme românești (*Tinerețe fără bătrânețe*..., *Neghiniță* etc).

Dacă în versiunea-colind a *Mioriței* lucrurile sunt foarte clare din acest punct de vedere, interesant este că în versiunea-baladă se reinventează statutul de erou («succesul mezinului») pornind de la legenda *fiului unic născut la bătrânețe* – dovadă fiind creionarea accetuată a unui personaj care în versiunea-colind abia e schițat: *măicuța bătrână*.

În ansamblu, **eroul mioritic** are toate șansele să beneficieze de un succes garantat: faptele și vorbele lui sunt apreciate și sunt puse în antiteză cu cele ale personajelor secundare. În colind aflăm despre **hărnicia mezinului**, iar în baladă despre **prosperitatea** de invidiat. E un personaj pozitiv, solar⁴⁶, receptat cu simpatie la lectura textului. Deci el **întruchipează un ideal**. Statutul lui nu e unul răvnit, fiind tragic prin excelență, însă prin replicile pe care le dă el oferă un răspuns la o anumită problemă fundamentală din repertoriul filosofiei funciare, strict corespunzătoare unui palier cultural arhaic. În

⁴⁵ G. Călinescu, idem.

⁴⁶ Milița Petrașcu (1927), autoarea monumentului *Fântâna Miorița* din București, identifică ipostaza solară a păstorului mioritic în contrapunct cu ipostaza telurică a celor doi ciobani-complotiști, care iau decizia să-l omoare „l-apus de soare”

plus, tânărul păstor mioritic, spre diferență de toți ceilalți eroi populari, are o calitate exemplară, grație *subtilizării numelui*. Din acest motiv el poate fi receptat ca un **prototip al eroilor** din basme, legende și balade.

Păstorul mioritic e un **personaj devenit** (și nu construit), căci menirea sa, semnificația gesturilor sale suportă o transmutație pe traseul colind-baladă. Pentru a înțelege această devenire de substanță, una dintre soluții ar fi acceptarea perspectivei istorice și structurale a *Mioriței*, propusă de **Petru Ursache** (1998): „un sistem de texte integrate și transparente”⁴⁷. O parte din aceste aspecte le-am semnalat în capitolele anterioare, altele urmează să fie relevate. Dar cel mai curios și totodată spectaculos lucru este că **mezinul** (din extremul nordic al Transilvaniei) se transformă într-un **adolescent îndrăgostit** (în centrul provinciei), pentru a deveni (în final) un **cioban matur și prosper**⁴⁸. Această metamorfoză, demnă de condeiul unui scriitor, se pare că este unică în folclorul românesc, deoarece ea e sesizată nu pe parcursul unui text, luat individual, ci numai într-un *sistem de texte*, deci la o lectură analitică globală. Dar cum exhaustivitatea nu se numără printre premisele acestui studiu, vom cerceta în continuare doar variantele pe care le socotim primare și întemeietoare.

Referitor la statutul său de *erou* se mai cuvine o precizare. Pornind de la semnificația portretului *celui mic* („geniul e modest”), corelată cu succesul acestuia (ca o necesitate), constatăm că, până în momentul amenințării cu moartea, păstorul mioritic e un personaj comun, fără calități sau fapte demne de laudă. Abia când ajunge să decidă (fie forțat de fătați, fie prevenit de mioară) într-o chestiune de viață și de moarte, el face dovada unei superiorități exemplare, ce minimalizează intenția celor mari, printr-o **demnitate specifică doar eroilor**. Căci aceasta nu e demnitatea omului comun, ci e una încărcată de eroism, grație replicii pe care o dă. Astfel, el părăsește universul profan și se postează pe un palier al evenimentelor unice, mai aproape de sacralitate.

În acest context se impun două concluzii preliminare: acordarea **prezumției de nevinovăție** în raport cu legile și cutumele societății din care face parte⁴⁹, deci înlăturarea oricăror suspiciuni privind vreo nelegiuire săvârșită; dar nici ipoteza de **victimă** a unei situații conflictuale (sugerată preponderent de versiunea-baladă) nu-l avantajează pe păstor în cursa pentru păstrarea statutului de erou pozitiv. În conștiința maselor populare nici nelegiuitul și nici victimele unor savamolnicii (cu toată compasiunea pentru acestea din urmă) nu pot accede la această ipostază. Cazuistica mitologiei și a creațiilor epice populare demonstrează că, cel puțin în situații conflictuale, singurul răspuns acceptat este unul de tip *Toma Alimoș*, eroul care știe, în orice condiții, să răspundă pe măsură unor fapte mișelești.

Avem astfel prilejul să restrângem aria scenariilor și să ne întoarcem la cele două rituri (sugerate de textele maramureșene), inițiatice prin excelență. Replica (testamentul) vine să confirme faptul că mezinul a trecut cu succes ultima probă a inițierii, însușindu-și toate calitățile unui potențial erou. El răspunde fără să ezite provocării prefigurate de fătați, printr-o atitudine mai degrabă îndrăznească, decât contemplativă. În ciuda răspunsului său nonviolent, nu înseamnă cătuși de puțin că își va trata cu milă și compasiune dușmanii sau ar prefera moartea unei confruntări. **Armele care îl însoțesc** – prezente din

⁴⁷ Petru Ursache, *Etnoestetica*, Institutul European, Iași, 1998.

⁴⁸ Vezi capitolul dedicat *mioarei nădrăvane*.

⁴⁹ Există teorii care fac referire la o potențială vinovăție a păstorului, invocând elemente de etnologie juridică; vezi capitolul despre *Sobor*.

belșug în textele ardelenesti, dar *pierdute* pe parcursul fabuloasei sale călătorii spre baladă – stau mărturie în acest sens și sunt o dovadă fermă a unei instrucții prealabile.

Dar tânărul păstor fără nume mai are un atribut ce merită toată atenția: *e un străin!*

TEMA STRĂINULUI

Dacă analizăm raportul dintre personaje în funcție de gradul de rudenie, vom constata că în prea puține variante **cei trei păcurari** apar în ipostaza de **veri primari** („Din părinți-s păcurari / Și toți trei *îs veri primari*” – TL 3) sau **frați** („Ședu-și trei păcurări / Aceia *tustrei și-s frați*” – TCh 20). O pondere mult mai însemnată (45%) o au textele în care **cel mic e străin** în raport cu **cei mari**. Însă repartitia celor 62 de variante este inegală. O incidență semnificativă remarcăm în Țara Maramureșului, 41 variante (65%), în formula: „Cel mai mnic, *străin* voinic” (TM 2), „Acela-i mai *străinel*” (TM 7), „Miti-telu-i *străinelu*” (TM 9), respectiv în Țara Lăpușului, 12 variante (52%), în sintagma: „Cel mai mic e *străinel*”, „Numa unu-i mai *strein*”. În schimb, în Țara Chioarului numărul variantelor ce reflectă această temă se reduce la 7 (32%) – „Mitiel și *străinel*”, iar în Țara Codrului consemnăm doar două variante.

În Maramureș, dar și în Ardeal, semantica acestui termen explorează sensuri suplimentare, ce pot fi accesate numai dintr-o perspectivă pur istorică. Iar prin reducere la *etnografia pastorală*, descoperim încă o bogăție de sensuri derivate din cutume și rituri profesionale (jurământul păcurarilor) sau din consacarea spațiului propriu în jurul stânei: „**Stâna este o realitate profesională închisă** și tocmai de aceea sensibilizează cu totul aparte natura «străinului» – termen cu o polisemie tipică păstorului... – acesta desemnând *străinul intraprofesional*, pe *păstorul străin* și nu altminteri; și, în sens mai larg, pe *sâmbrașul altei stâni*, consătean sau nu”⁵⁰.

Altfel spus, străin e „păcurarul, baciul sau membrii unei stâni vecine”, dar și strungașul care, „rătăcit sau nu, sosește la stână străină”. De notat că acestuia din urmă „i se oferă din produsele stânei, degustarea lor fiind ca și obligatorie. Aceeași atitudine se ia în cazul în care la stână sosește un străin în înțelesul nostru curent; a refuza mâncarea oferită e resimțită ca o jignire și, în acest caz, de rău augur pentru prosperitatea stânii”⁵¹. Pe lângă conotația superstițială, masa oferită străinilor reprezintă o dimensiune a *ospitalității tipic ardelenesti*, ospitalitate care, la rândul ei, se întemeiază ca o consecință a propriei înstrăinări sau a unei potențiale înstrăinări.

Situația trebuie reținută pentru a risipi orice umbră de *melancolie etnică*, pe care ar putea-o vedea cei ce recurg la o lectură orizontală a textului mioritic, respectiv tratamentul aplicat străinilor. Versurile populare sunt edificatoare: „Codrule, n-am osâmbrit, / Pă nime n-am năcăzit. / De-am văzut om supărat, / De-am putut l-am agiutat, / Cu graiu l-am mângâiat; / De nu, -am mârș și l-am lăsat. / De n-am putut bine-a face / Dusî-m-am și i-am dat pace”⁵².

Pentru a fi mai convingători redăm un pasaj din monografia lui T. Papahagi: „În dimineața zilei de 30 decembrie 1924 (...) am ajuns la ora 10 în Crăcești [Hărniciești]. Cam la marginea satului observ o poartă care, prin încrustările sale, interesează arta

⁵⁰ Vasile Latiș, *Păstoritul...*, p. 54-55

⁵¹ Ibidem.

⁵² T. Papahagi, *Graiul și folklorul...*, p. 211-212. text CCXLVI, inf. Irina Stan, 25 ani, Săpânța, 1920

etnografică sculpturală. M-am hotărât să o fotografiez. Bat de câteva ori în poartă ca să iasă cineva din casă. Apare o femeie – în casă fiind ea singură. În singurătatea dimineții și în liniștea ninsorii pornite, apariția mea – a unui *străin*, de fapt, ca port cel puțin – cu drept cuvânt ar fi produs în sufletul oricui un sentiment de nedumerire, de bănuială tulburătoare. Femeia – Maria Chira a lui Vasăle – în etate de vreo 45 de ani, îmi deschide poarta și, cu inima deschisă și fața senină, mă îmbie în casă ca pe un «drumar» doritor de puțină odihnă și mâncare. O rog imediat să-mi aducă afară, în stradă, un scaun pe care să pot așeza aparatul de fotografiat – ceea ce a și făcut. La urmă, când să-i mulțumesc și să plec, dânsa, bucurată că un necunoscut s-a oprit măcar o clipă la casa ei «cinstind-o cu întrebarea» de sănătate, mă întreabă cu o expresivă satisfacție sufletească: «d'apoi cum t'e k'iamă?». Și, cu aceeași mulțumire, îmbiată însă și cu regretul că n-a avut ocazia să servească pe un *străin*, cu ceva mai mult decât cu un scaun, femeia Maria Chira a lui Vasăle s-a simțit cu sufletul împăcat.

Această trăsătură psihică a maramureșeanului, care – în cadrul rustic și patriarhal al stării sale – îmbracă haina unei bunătăți nobile, am constatat-o în întregul ținut: în sate, ca și la munca câmpului, ba chiar în *singurătățile munteneste ale stânilor*⁵³.

Performând și intuind *legea compensației*, țărani maramureșeni au practicat o atitudine extrem de tolerantă și binevoitoare față de străinii pripășiți în zonă. Ei înțelegeau că, astfel, bunăvoința lor se va răsfrânge și asupra propriilor înstrăinați, aflați departe de casă. Porneau de la concepția că o vorbă bună, cu pahar cu apă, un blid cu mâncare, un așternut oferit străinilor – fără plată – se va întoarce în favoarea lor și a membrilor familiei, la un moment dat.

Dar ideea că *străinul* din *colindul mioritic* ar fi unul care vine de departe trebuie abandonată, deoarece textul precizează că păcurarul îndrituit cu atributul de străin *apartine cetei inițiale*, constituită de sâmbrași înainte de *Ruptu Sterpelor*, din membrii selecțai ai unei comunități compacte, sătești. Abia două variante conturează ideea *înstrăinării de obștea satului*: „Păcurarul cel mai mic / Nu-i din sat și-i străinic” (TM 52); „Cel mai mic e venetic” (TM 59), însă cazul e izolat și nu corespunde unei realități etnografice.

■ Un prim element vrednic de a fi luat în calcul în identificarea adevăratului sens al cuvântului *străin* este *neapartenența de iure la ceata de păcurari*. Cel mic, probabil provenit din rândul strungașilor, aspiră la un statut care să îi confere drepturi egale dar, atât timp cât nu a participat la ceremonia depunerii jurământului de credință față de valorile și secretele stânei, el rămâne un *străin* în raport cu păcurarii deveniți *frați*: „Baza păstoritului nostru era ceata de păstori. În trecut, ciobanii înfrățiți se legau prin jurământ în fața bătrânilor, devenind frați”⁵⁴. Însă pentru a primi dreptul de a deveni membru al Frăției pastorale, de a accede la starea de păstor, cei novici trebuiau să urmeze în prealabil un ritual de inițiere, ale cărui probe erau de factură profesională. Abia după parcurgerea acestora și depunerea jurământului, *străinul* căpăta de drept statutul de *frate*, pe care îl deținea *de facto* pe parcursul perioadei de inițiere.

Textul nu ne spune nimic despre *jurământ*, de aceea suntem nevoiți să apelăm la memoria etnografică: „Am constatat în Maramureș că fiecare stână are secretul ei, secret pe care uneori l-am smuls sub prestare de jurământ, deși, în sine, acesta nu are nimic spectaculos. El se depune de către un grup de feciori-păstori, înainte de urcatul la

⁵³ T. Papahagi, op. cit., p. 102-103.

⁵⁴ *Miorița. La daco-români și aromâni. Texte folclorice*, de T. Gălușcă Crișmariu și Tudor Ene, Editura Minerva, București, 1992; inf. Geavela Sotir, 75 ani, localitatea Pleașca, 1978.

munte, dar după *ruptu sterpelor*. Constă într-un *con-jurământ* prin care se obligă reciproc să păstreze «secretul stânii». La stână totul e secret – pe toata durata profesională. *Jurământul* se obține prin punerea mâinii pe obiectul-simbol al jurământului: botă, ștergar (în acest caz făcându-se tot atâtea noduri câți păcurari sunt). Acest obiect se păstrează în continuare, într-un loc ascuns la stână, în tot restul verii până la răscol. *Jurământul* se păstrează într-un loc tainic, anume ales de către păcurari și baci, sau, în caz mai rar, fără acesta⁵⁵.

Din punct de vedere cultural, păcurarii repetă gestul *ursitorilor-păstori*, trei la număr, care ascund în scorburile din munți „firul vieții” fiecărui om, legați prin jurământ să nu dezvăluie nici locul și nici destinul – secretul vieții.

Anumite secvențe specifice tipului nord-maramureșean ar putea justifica faptul că *cel mic* e un *străin*, adică un aspirant la Frăția păstorilor, iar soborul / sfatul este comunitatea *celor mari* sau a bătrânilor care îl testează; în acest caz moartea nu poate fi o sentință, ci o probă inițiată (finală) căruia aspirantul trebuie să-i facă față.

■ Dacă analizăm înstrăinarea celui mic în raport cu relația cosanguină a celorlalți, suntem în măsură să formulăm o altă ipoteză: faptul că eroul e *străin de neam*, în sensul că aparține unei alte familii.

Se știe că Maramureșul și-a alcătuit și și-a menținut până târziu propriile forme de organizare socială (obștile satești) și politice (cnezatele și voievodatele)⁵⁶. La nivel comunitar se remarcă existența unor **grupuri sociale de indivizi**, formate pe baza unui simț comun al identității culturale al locuitorilor din Maramureș – grupuri ce pot stabili granițe (sub raport spiritual, cultural, ideologic și social) între ei și ceilalți, prin grai, port și **înru-dire de sânge**⁵⁷.

Dar **instituția de bază** a societății tradiționale maramureșene era „**neamul**, familia mare, patrilineară și virilocală”⁵⁸. Relațiile individ – familie – neam – obște (grup social primar) erau respectate cu un soi de religiozitate, acestea fiind, totodată, cauza solidarității și intereselor comune: „În cadrul satului tradițional existența individului sau a familiei nu poate fi concepută astfel decât ca parte integrată a comunității, a acelei mari familii pe care o reprezintă satul. Și să nu uităm că în vechime satele erau mici, relațiile de sânge dintre locuitorii lor fiind cu mult mai frecvente decât astăzi. Apariția sau dispariția din viață a unui ins interesa nu numai familia, ci întreaga colectivitate din care făcea parte. În existența acestei **solidarități de tip arhaic** trebuie căutat printre altele și punctul de plecare al *cântecului de înstrăinare*, atât de frecvent odinioară în folclorul nostru. Ruperea individului de perimetrul acestei solidarități naturale constituia pentru el, dar într-o oarecare măsură și pentru membrii colectivității, o adevărată dramă”⁵⁹.

Din acest punct de vedere, putem include și povestea tânărului păcurar din colinda maramureșeană în vastul repertoriu al *cântecului de înstrăinare*. Părăsirea chiar și temporară a satului sau a regiunii natale declanșează, în plan psihologic, o bulversare a unei armonii inițiale, în lipsa unor repere bine cunoscute, o dramă potențată de vârsta fragedă a eroului. Pentru maramureșeni, **înstrăinarea începea dincolo de hotarele satului** și a îndepărtării de familie. Păstorii urcați la stână capătă implicit statutul de înstrăinați.

⁵⁵ V. Latiș, op. cit., p. 54.

⁵⁶ *Istoria României*, volumul II, Editura Academiei, București, 1962, p. 129-131.

⁵⁷ Joel Marrant, interviu în *Maramureș* (lunar), mai 1982, p. 9.

⁵⁸ Mihai Pop, prefață la *Antologie de folclor ...*, Baia Marc, 1980, p. 7.

⁵⁹ Dumitru Pop, *Folclor din zona Codru*, Baia Marc, 1978, p. 29.

Situația e reflectată și în alte creații folclorice: „Nu trebe mai mare sfară / *Ca străină dusă-n țară*; / Nu trebe mai mare fune / *Ca străină dusă-n lume*”⁶⁰. Sau: „Așe-mi vine, maică, -o dată / Să mă sui pe munți cu piatră, / Să-nvârtesc ochii roată, / Să mă uit la lumea toată, / Când în sus, la răsărit, / Când în jos câtă sfințit, / – Nu știu de unde-am venit...”⁶¹. În concluzie: „*Decât în țară străină / Cu pită albă în mână / Și cu apă din fântână, / Mai bine în satul meu / Cu coajă de mălai rău / Și cu apă din pârâu*”⁶².

Dumitru Pop (1978) precizează: „Când se spune că este «în țară străină», nu înseamnă că eroul cântecului de înstrăinare se găsea neapărat în altă țară, ci mai degrabă într-o altă zonă etno-folclorică sau într-o altă colectivitate umană decât cea cu care era solidar prin origine și prin viața de până atunci”⁶³.

Faptul că doi dintre cei trei păcurari nu acuză explicit înstrăinarea dobândită implicit, o dată cu părăsirea satului, trebuie pus în raport cu relația cosanguină existentă între ei – sunt veri primari (probabil din frați) și deci aparțin aceleiași neam. Pe când cel de-al treilea nu aparține familiei acestora, astfel încât, în raport cu ei, este un străin. Și în plus el nu poate face nimic pentru a accede la statutul lor.

Intrarea în neam nu se poate realiza decât pe cale naturală – prin naștere. Referitor la acest aspect să notăm că în Maramureș s-a păstrat până târziu obiceiul *moașei de neam*, realizându-se și în acest mod o delimitare clară a grupurilor sociale identificate prin înrudirea de sânge. Dar în timp a avut loc o transferare a funcției de la moașa de neam la *moașa comunității*⁶⁴. O modalitate acceptată de integrare a unei persoane străine într-un anumit neam este alianța prin căsătorie – de regulă în cazul fetelor: „Cu el și cu a lui neam / Poți sta-n codru câte-un an, / Nu ța-a si urât șohan”⁶⁵. Sau: „Mire, să sii tu voios / *C-ai intrat în neamu nost*: / Neamu nost îi un neam mare / Nu-i cules d’ingă cărare / Și nu intră siecare; / Neamu nost îi un neam bun, / Nu-i cules de lângă drum, / Nu să intră orișicum”⁶⁶.

Ieșirea din neam se înscrie pe un traseu cu sens invers. În cazul fetelor, prin măriș: „Măi cucuț, cucuțule, / Când eram eu la părinți / Nu te-am oprit să nu cânți. / *De când m-am înstrăinat* / M-am hrănit de-al tău cântat”⁶⁷. Căsătoria era o modalitate de transfer a fetelor în componența altor neamuri. Dar acest transfer se făcea printr-un ritual – stilizat ulterior în *jocul miresii*. În cazul feciorilor (dar situația trebuie generalizată) ieșirea din neam se realiza prin dispariția fizică a individului: „Dragul mamei îngeraș, / Mândru ca un toporaș (...) / Când mămuca te-a făcut, / Mare bine i-a părut: / Să scoți plugu din ocol, / Să-l duci drept la ogor. / La ogor când ai pornit / Moartea mi te-a întâlnit, / Înapoi ni te-a-nturnat / *Și de noi te-ai străinat*”⁶⁸.

În concluzie, drama tânărului păcurar se consumă din trei perspective: și-a părăsit satul și familia, nu aparține neamului celor doi și-n plus reclamă un complex de infe-

⁶⁰ *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 88, text 325, culegător Dumitru Iuga (Țara Maramureșului).

⁶¹ *Ibidem*, p. 87, text 320, culegător Ion Chiș Șter (Țara Chioarului).

⁶² *Ibidem*, p. 88, text 328, culegător Dumitru Iuga.

⁶³ Dumitru Pop, op. cit., p. 69.

⁶⁴ Mihai Pop, prefată la *Antologia...*, 1980, p. 10.

⁶⁵ *Calendarul...*, 1980, p. 35, text 82 (fragment).

⁶⁶ *Ibidem*, p. 37, text 87.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 89, text 335.

⁶⁸ T.T. Burada, *Bocete populare la români*, în *Convorbiri literare*, XII, 1978-1879, p. 359, apud I.C. Chițimia, studiul T.T. Burada, *folclorist și etnograf*, în *Folcloriști și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968, p. 94.

rioritate din pricina vârstei. Nu e exclus ca el să fi ajuns în această postură ingrată împotriva voinței sale (opțiunea fiind a familiei) și atunci tragismul situației e și mai profund. Însă e cert faptul că **una din cheile deciptării Mioriței** – în versiunea sa arhaică și nu cea evoluată – este **interpretarea corectă a înstrăinării celui mic**. Iar documentele etnografice maramureșene – texte folclorice, mărturii, concluziile unor anchete de teren – posedă această capacitate rară, grație conservării societății tradiționale de tip medieval până în zorii secolului al XX-lea.

Ceea ce interesează în acest moment este o explicație coerentă a asocierii termenilor **înstrăinare-moarte**. Sigur că moartea privită ca o potențialitate (aspectul e comun tuturor cântecelor de înstrăinare) reflectă în primul rând destinul fragil al celor **dezhădăcinați**: pribegi, haiduci, rebeli, răzvrățiți împotriva sistemului, cătane și chiar cei care, prin natura profesiei, își desfășoară activitatea departe de casă (butinarii, păstorii, plutașii). Orice îndepărtare de spațiul natal, ocrotitor, pune destinul sub semnul imprevizibilului, a dramatismului, probabilitatea «sfârșitului» fiind mult mai mare. Câteva exemple: „Măiculiță, draga mă, / De-ai ști câte petrec toate / Te-ai scula de zi, de noapte, / Cu-a mele surori cu toate / Și mi-ai ruga mie moarte”⁶⁹; „Vai, mâncatu-s de străini / Ca iarba de boi bătrâni; / Vai, mâncatu-s de dușmani / Ca iarba de boi bălani. / Duce-m-aș tăta noaptea / Să mă-ntălesc cu moartea, / Cu moartea să mă omoară / Să n-apuc a mere-n țară”⁷⁰.

Dar cărui deziderat a răspuns acest cântec, care mai târziu avea să cunoască o răspândire neobișnuită la nivel național? E limpede că statutul de *străin* nu se confunda cu cel de *venetic* – un individ venit din afara țării (cu sensul de spațiu geografic românesc, dar și cu sensul de regiune etno-folclorică). Înstrăinarea trebuie să fi derivat din raporturile dintre familiile aceleiași colectivități. Nu lipsită de interes, în acest sens, ar fi remarca lui **Mihai Pop** (1985) despre anumite forme de stratificare a comunității tradiționale maramureșene, bazată până astăzi pe **ierarhia dintre neamuri**: „Ea are îndepărtate rădăcini în **organizarea medievală** a comunității de oameni liberi ale căror titluri au fost confirmate începând cu secolul al XIV-lea de regii Ungariei. S-a format prin aceasta o mică nobilime locală”⁷¹.

Polisemantica termenului străin / înstrăinare constituie o rațiune suficientă pentru o circulație de tip inflaționist a cântecului mioritic în spațiul extins al Transilvaniei (mai întâi), respectiv pentru o solidaritate la nivelul percepției mesajului. Căci **Miorița a fost**, la un moment dat, mai degrabă o **colindă a înstrăinatului, decât orice altceva**.

⁶⁹ *Calendarul...*, p. 87, text 320.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 88, text 327.

⁷¹ M. Pop, *prefață la Poezii și povești populare din Maramureș*, de P. Lenghel Izanu, Editura Minerva, București, 1985, p. XI.

IV. SOBORUL PĂSTORILOR

ÎNDEPĂRTAREA CELUI MIC

O dată cu secvența îndepărtării temporare a celui mic, cu scopul explicit de „a-i face legea”, se conturează primele aspecte menite să introducă tema omorului. Secvența vizează 94 din cele 136 de texte antologate (69%), cea mai mare incidență remarcându-se în Țara Maramureșului (52 variante). În acest caz, pretextul îndepărtării se grupează astfel: cel mic e trimis „cu găleata după apă” (12 variante)¹, *să întoarcă oile* (18 variante)², *cu oile la izvoară* (12 variante). În textele din Țara Chioarului secvența apare în 14 variante: cel mic e trimis *să întoarcă oile* (12 variante), *după apă la izvor* (1 variantă), *cu oile la izvoare* (1 variantă). Cele 13 variante din Lăpuș se distribuie astfel: trimis *să întoarcă oile* (7 variante), *după apă-ntr-o izvoară* (2 variante), *s-abată oile-n sat* (3 variante), *cu oile la fântână* (1 variantă). Iar în Codru pretextul e *să întoarcă turma de oi* (15 variante).

■ Aspectul, aparent minor, poate fi interpretat din unghiuri diferite. Remarcând faptul că aceasta este o secvență tipic ardelenască, Adrian Fochi (1964) notează: În Transilvania, hotărârea fărtașilor de a-l ucide pe păcurar „are loc în timp ce ciobanul este ocupat cu întoarcerea oilor, cu mulgerea sau adăparea lor, în timp ce aduce apă de la fântână sau când doarme etc. În foarte puține cazuri hotărârea are loc într-un timp neprecizat”³. Privită astfel, problema se transformă într-un **pretext pentru o întrunire de taină a fărtașilor** ce plănuiesc moartea celui mic.

■ Luând în calcul achizițiile interpretative de până acum (postura de mezin și înstrăinat), precum și incidența secvenței îndepărtării celui mic pentru efectuarea unor munci de corvoadă, am putea răsturna raționamentul susținând că, de fapt, *ideea soborului* se naște ca și o consecință a acestor îndeletniciri istovitoare. Pentru un aspirant la meseria de păcurar, primele săptămâni la stână sunt de-a dreptul extenuante, deși se desfășoară doar activități curente, specifice meseriei – efectuată după o precisă diviziune a muncii de către baci, păcurari și strungași. Responsabilitățile reflectate în text presupun o evidentă *muncă necalificată*, ce cade, de obicei, în sarcina ajutorilor de păcurari, a strungașilor, recrutați la începutul anului pastoral din rândul copiilor. Ierarhic, ei se subordonează păcurarilor (deja inițiați în profesie), care la rândul lor au parcurs această etapă la un moment dat. Pentru ca strungașii să se deprindă cu obiceiurile stânei, la început păcurarii sunt nevoiți să repete stăruitor poruncile, cu o autoritate ce nu lasă loc compromisului, imitându-i astfel pe cei care i-au inițiat la rândul lor în tainele meseriei. Pentru a face față acestei duble presiuni (fizice și psihice), strungașii aveau nevoie de o constituție robustă, sănătoasă și o atitudine de înțelegere și acceptabilitate. Proba se vedea dificilă pentru selecția viitorilor păcurari.

Rupt de sat și frustrat de orice relație cu propriul neam, mezinul acuză **sindromul înstrăinatului**, asortat de **prefigurarea morții**, drept consecință a deznădejdiei – cu atât

¹ „Pă cel mai mic l-o mânat...” / „Cu găleata la izvor” (TM3). „Cu găleata după apă” (TM 3), „Pă izvoru-ntunecat” (TM 4), „După apă-ntr-o izvoară” (TM 7), „După apă-ntr-o vâlcele” (TM 7).

² „Să-și întoarcă oile / C-o rătăcit biete” (TM 10): „Du-te-ntoarce turma-ncoace / De pă vâi, de pă dâmboace” (TM 52)

³ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 236.

mai mult cu cât, în principiu, spațiul pastoral este unul închis. Legiuirea invocată nu poate fi un scop în sine, ci doar un mod (ipotetic) de a împinge situația până la extremă, de a sublinia gradul de dificultate a acestor activități curente și de a justifica într-un fel răvna cu care e alergat prin hărtoapele munților să abată turma sau să aducă apă pentru nevoile stânei.

Probabilitatea acestui scenariu sporește dacă luăm în calcul și alte elemente: lipsa unui mobil concludent al pretensei crime, realitatea textuală a faptului că omorul nu are loc, respectiv construcția epică a cântecelor de înstrăinare, în structura cărora sunt înscrise adesea *mici testamente*: „Bătă-mă, biata, pe mine / Trag în rău ca altu-n bine. / *Mă-mă, când oi muri eu* / Fie patru ceterași, / Fie popa, n-a mai fi, / Ceterași fie și tri, / Batăr popă n-a mai fi. / Nu fie nice diac. / Fie patru ceterași / Să-mi tragă lângă sălaș. / Bătă-mă, biata pe mine / Că, de când mama m-o făcut / *Cu străini am-nvăluit*. / Supăratu-s, nu mă las / Să fac voia la pizmaș (...)⁴”.

O dată inclus în repertoriul colindelor de iarnă, cântecul s-a îmbogățit cu mesaje noi, potențând anumite secvențe exprimate aluziv sau subînțeles: „**Colindele de flăcău** tratează tematic **problema inițierii**, fie în treburile domestice, în activitățile specifice, cele agrare și de creștere a animalelor, fie proiectate pe plan fabulos, prin îndeplinirea unor acțiuni ce presupun curaj, voinicie, adevărate fapte eroice. Cele implementate orizontului de viață agrară sau pastorală îl prezintă pe flăcău în însuși miezul activității practice⁵”.

Chiar dacă *cel mic* e un strungaș sau un tânăr păcurar cu drepturi depline, ori dacă privim problema din perspectiva interpretării tematice a colindelor de flăcău, *tema inițierii* revine obsedant. Știm deja că în Maramureș meseria de păcurar nu e neapărat una consacrată, iar persoanele desemnate să se îngrijească de soarta turmelor de oi sunt de regulă tineri, adolescenți. Astfel, meseria în sine poate fi văzută ca un *examen de capacitate* și de bărbăție a flăcăilor. Aceștia se confruntă pentru prima dată cu situații extreme, reale, cu sarcini precise de natură profesională, cu însărcinări din partea obștei (prin sâmbrași), iar strungașii cu un alt fel de autoritate decât cea parentală. După acest gen de inițiere, flăcăii se integrează în colectivitate, își întemeiază o familie, își ridică o casă.

Colinda păcurarului înstrăinat corespundea cu prisosință acestui deziderat, al invocării unor „elemente din registrul real al vieții cotidiene”, care, deși în colinde „nu au caracter manifest”, ele trebuie „abstrase spre forarea textului⁶”, cum de altfel am și procedat.

■ Nici Pamfil Bîlțiu (1992) nu agreează modul în care A. Fochi și-a propus să expedieze această secvență, ca un pretext al îndepărtării *celui mic* pentru a putea fi judecat. Folcloristul recurge la izolarea versurilor „Pă cel mai mic l-o mînat / După apă-ntră izvoară” pentru a propune o paralelă cu o anumită realitate etnografică, reflectată în **rituri pastorale sau practici magice**: „Cercetările efectuate de noi asupra păstoritului ne certifică tratarea oilor bolnave prin anumite practici cu apa adusă după un anumit ritual de la locul de unde se adună două izvoare sau dintr-un izvor care se află între două cursuri de apă. «Când se betejeu oile, de nu mîncău, trebuie să aducem apă de unde bat două izvoară. O aducem da' numa pă lună plină (...) și nu vorovem unu cu altu nimica,

⁴ T. Papahagi, *Granul...*, 1925, text LXIX, localitatea Vad, Maramureș,

⁵ Germina Comanici, Radu Maier, *Colinda – document etnofolcloric cu mărci specifice*, în *Acta musei...*, Sighetu Marmăției, 2002, p. 86.

⁶ Ibidem, p. 83.

până merem la apele acelea, că nu-i slobod (...). O dăm la oi și o țâpăm păste ele și să vindecau» (inf. Ignat Bărbos, 80 ani, localitatea Ciocotiș, Maramureș). Rezultă că ciobanul care se integra la stână nu putea s-o facă fără să cunoască riturile legate de profesia sa⁷.

În loc de concluzii am dori să întărim ideea că „...întreinerea de colectivitate este analoagă cu *statutul special al inițiaților*, cum s-ar putea susține pe baza a numeroase atestări arhaice”⁸.

TEMA OMORULUI

Cum e și firesc, incidența versurilor din care rezultă explicit că cei mari au intenția / plănuiesc uciderea celui mic, are menirea să definească motivul mioritic, pregătind totodată terenul pentru exprimarea *testamentului*. Tema omorului o regăsim în 131 de texte (96%) dintr-un total de 136 variante maramureșene, cele cinci excepții – toate din Țara Maramureșului – nefiind altceva decât texte fragmentare.

O caracteristică a tipului nord-maramureșean este faptul că tema e reflectată prin relatarea epică (și nu printr-un dialog între frați – cum apar situații în textele din Chioar, Codru și Lăpuș). Cea mai insistentă formulă (36 variante din 63 – 57%) cuprinde controversatul termen «lege», în expresia „*Îi fac legea să-l omoare*”⁹. Alte 19 variante (30%) vorbesc despre *judecată*, *sobor* sau *sfat*¹⁰. În textele chiorene situația se nuanțează: în 7 variante (32%) aflăm despre omor din relatarea epică („Lui grea lege că-i făcea, / Lege grea să-l potoească”), în 10 variante (45%) omorul e exprimat direct de fărtați („Noi te-om omori”; „Du-te-abate turma-ncoace / Până legea ți om face”), iar în 5 variante (23%) omorul e doar bănuț / intuit de cel mic („Că eu poate oi muri”; „Voi, frați, de mi-ți omori”). În Codru ponderea o dețin versurile care relatează despre «legea» ce i se pregătește celui mic (15 variante, 54%), în rest (13 var.) omorul e exprimat direct: „Tu de i lua / Noi te-om împușca” (tipul *fata de maior*). În Lăpuș, cei mari „s-o vorovit să-l omoară” sau să-i facă legea (19 variante, 83%), în unele cazuri (4 variante) intenția fiind exprimată direct.

Prima analiză (dintr-o perspectivă globală) a acestei secvențe datează din 1964 și aparține lui A. Fochi: „Omorârea ciobanului apare în toate variantele [din Transilvania] ca un act juridic izvorât, probabil, dintr-o legislație pastorală străveche”¹¹. Cercetătorul remarcă faptul că e vorba de o judecată și nu de un complot, iar „judecata se face în lipsa părâtului”. Argumentul invocat: „În cele mai multe variante se vorbește despre lege: «lege grea» sau «lege mare» sau «pe cel mic îl legiuia»”¹². Și precizează: „Doar în Maramureș ciobanii țin sobor”¹³.

⁷ P. Bilțiu, *Miorița în Maramureș*, în *Simpozion Miorița – 1992*, Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 88.

⁸ V. Latiș, *Păstoritul...*, 1993, p. 129.

⁹ În texte: „Facu-i legea să-l omoare” (13 variante), „Lui grea lege i-o picat” (11 variante), „Până legea i-o gătat” (4 variante), „Ei mare lege-i făcea” (3 variante), „Tot să-i facă legiurele” (2 variante), „Lui legea că i-o făce-le” (2 variante), „Ca să-i facă legiuri grele” (1 variantă).

¹⁰ În texte: „Până ei or fa sobor” (5), „Până i-or fa judecată” (5), „Până ei o ținut sfat” (1), „Ceia cinci se sfătuia / Pe străin să-l omora” (1), „Și cei mari că s-o grăit / S-o grăit, s-o sfătuit / Pă cel mnic ca să-l omoară” (3), „S-o vorovit să-l omoară” (4).

¹¹ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 237.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

Teza *actului juridic* a colectat în timp atât susținători, cât și opozanți.

Într-adevăr, termenii «lege», «judecată», «sobor» capătă implicit o valoare juridică, doar abordați individual, prin extragere din context. Însă, utilizați în expresii de genul: „a face (cuiva) legea”, „a face (cuiva) judecată”, acești termeni își schimbă valoarea, fiind mai apropiați ca sens de «a face cuiva seama», adică a omori, nu neapărat în urma unei sentințe proclamată de un complet de judecată pe baza unei „legislații pastorale străvechi”, ci ca o hotărâre de a comite o **crimă cu premeditate**. Faptul că această *crimă* este una reală sau doar imaginară (tema omorului derivând din statutul de înstrăinat) sau că moartea este una inițiată – sunt elementele unui alt discurs.

Cu toate acestea, **Romulus Vulcănescu** (1970) a preluat teza *actului juridic* formulată de A. Fochi, convins fiind că în variantele transilvănene ale *Mioriței* asistăm la o judecată în toată regula a păstorului. Astfel, acesta „primește moartea nu din resemnare mistică și filosofică, ci **din respectul «legii pământului»**, care nu poate și nu trebuie încălcată de nimeni pe această lume, pentru că în această lege stă țaria neamului lui”¹⁴.

Legea pământului, deși cuprinsă doar în cutume, obiceiuri și credințe, a jucat, fără îndoială, un rol important în societatea tradițională românească: „Eram atât de pătrunși de puterea datinei, încât păstorul se supunea necondiționat **legii strămoșești** și primea pedeapsa – uneori chiar moartea – cu seninătate, pentru ca păcatul să nu se perpetueze și onoarea obștei să rămână neștirbită”¹⁵. E greu de reconstituit acest **cod de legi arhaice**, dar orice demers e lăudabil, deoarece constituie o componentă esențială a unei cercetări interdisciplinare a folclorului și ne ajută să descoperim straturi mentale vechi.

Teza *actului juridic* readuce în discuție **tema ierarhiei comunitare**, a piramidei sociale, care a funcționat, ca o necesitate istorică, la nivelul obștelor sătești din Transilvania până în perioada feudalismului târziu. Dar, pentru a valida această teză, ar trebui să acceptăm faptul că ierarhia funcționa și la nivelul cătunului pastoral, respectiv a comunității de păstori de la stână. În acest context, „a te supune legii strămoșești” implică săvârșirea unor acte sau fapte reprobabile, în raport cu prevederile codului de legi. O vinovăție ce se impune a fi sancționată de *ceata oamenilor bătrâni*: „Strămoșii și moșii au făcut parte în preistorie din *ceata oamenilor bătrâni și buni* (denumiți de latini *homines veteres et boni*), care au condus întâi comunitățile gentilico-tribale și apoi cele etnice de tipul obștelor sătești și au creat credințe, datini și tradiții de conduită etico-juridică și magico-mitologice”¹⁶. Gerontocrația gentilico-tribală exercitată de căpetenii nu putea fi decât una „*de tip fratriarhal*”, deoarece „în ultimă instanță toți erau rude apropiate printr-o genealogie străveche”¹⁷. Acest caracter s-a estompat în timp, pe măsura creșterii demografice și a diversificării etnice. Faptul că textele mioritice ar păstra urme ale acestui tip de autoritate locală ar putea fi o dovadă a apartenenței la un strat cultural străvechi.

Un alt aspect esențial este că această gerontocrație nu a fost „capricioasă, rigidă, dictatorială, opresivă, ci blajină, de omenie, dreaptă, în termeni moderni un fel de *pre-democrație genuin-comunitară*”¹⁸. Cu alte cuvinte, aprecierile și sentințele erau lipsite de excese, mai degrabă având în vedere interesele comunitare, de grup. În aceste condiții, dacă păstrăm sub microscop episodul *soborului* și-l privim prin filtrul legislației

¹⁴ R. Vulcănescu, *Etnologia juridică*, București, 1970, p. 100.

¹⁵ *Miorița. La daco-români și aromâni*, Editura Minerva, 1992, inf. Costicea Petre, 81 ani, în 1978.

¹⁶ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987, p. 231.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

pastorale, trebuie să luăm în calcul o **judecată dreaptă** (și nicidecum părtinitoare) a **fărtașilor** și implicit **vinovăția reală a celui mic**. Deci nu o victimizare pe fondul unei nedreptăți, cum se sugerează în textele din versiunea-baladă.

Cu acest aspect este de acord și V. Latiș (1993): „**Când se caută așadar o victima-erou în realitatea istorică (...), atunci înțelegem că s-a pornit pe un drum al iluziei**. Nouă ni se pare lucru atât de evident încât ne jenăm a stăruî”¹⁹. Consecința firească a acestei premise, a „nedreptății patente”, n-ar putea fi decât „revolta, răzbunarea, lupta... nedreptătitului”. Or, textele nu fac nici o referire la vreo revoltă, e lucru știut. Ba dimpotrivă, la o resemnare pe care **judecata dreaptă** ar justifica-o într-o oarecare măsură.

Dar V. Latiș nu este de acord cu *ipoteza unei ierarhii*, pe care o consideră „absurdă pentru că ea nu are nicăieri model în existența țărănească”²⁰. Cercetătorul privește problema sub aspectul **ierarhiei profesionale**, în speță pastorale, pe care nu a identificat-o în cursul cercetărilor sale de teren. Pe când R. Vulcănescu face trimitere la o **ierarhie de tip comunitar** care transcende ierarhia profesională. Astfel, acesta afirmă că satul românesc liber era organizat în piramidă socială, la baza căreia se afla stratul **opinieii satești**, alcătuită din mulțime, din «natul satului», urma apoi stratul **cetei de feciori**, stratul **cetei de oameni vrednici** și culmina cu stratul **cetei de bătrâni**, din care erau aleși căpeteniile satului²¹. Referindu-se la funcția social-istorică a ultimului strat, R. Vulcănescu precizează: „Ceata de bătrâni, prin căpeteniile ei, (...) dădea și îndrepta legea, care era **legea pământului** (numită restrictiv și «obiceul pământului»); stabilea aplicațiile practice ale legii, reglementările, comportamentele etico-juridice sau jurisprudența satească, care au căpătat numele popular de **datini**. Declarau stare de alarmă, de război și de pace în jurisdicția lor teritorială. Profesau, în anumite condiții, un fel de sacerdoțiu mitic: binecuvântând căsătoriile, oficiind moartea, stabilind penitențe pentru încălcarea credinței strămoșești. Mai mult, alcătuiau **instrumente de judecată fără apel** (în perioada de descompunere feudală cu apel la domnie), care mergea până la excomunicarea din sat și la pedeapsa capitală, prin lapidare, *decapitare, spânzurare sau tragere în țepă*”²².

Nu întâmpinăm nici o dificultate în a realiza o paralelă semnificativă între elementele reconstitutive propuse de R. Vulcănescu și anumite pasaje din textele maramureșene: „Pă cel mai mic l-o mănă / Cu găleata la izvor / Pân-ei or fa sobor; / Cu găleata după apă / Pân-ei or fa judecată. / Înapoi și-o d-înturnat, / Frații lui l-o d-întrebat: / – Ce morțiță tu-ți poștești? / **Ori din pușcă împușcat, / Ori din sabie dimnicat?**” (Rozavlea, 1920 – TM 3). Sau „Lui legea că i-o făce-le: / Ori să-l puște, ori să-l taie, / Ori să-l puie-ntre fărtaie; / Ori să-l taie, ori să-l puște / **Ori să-l puie-ntre țăpuște.**” (Botiza, 1922 – TM 7). Cât depre decapitare vom sesiza faptul că se constituie în cel mai frecvent răspuns (opțiune) al celui mic: „– Fraților, fărtașilor, / Pe mine nu mă-mpușcați / **Numai capul mi-l luați...**” (Șieu, 1927 – TM 23).

Se impune o observație de ordin cronologic: cum în textul mioritic nord-transilvănean am asista la o judecată fără apel, aspectul ne ajută să plasăm momentul genezei într-un Ev Mediu timpuriu, într-o perioadă de început (sau de mijloc) a societății feudale românești.

¹⁹ V. Latiș, op. cit., p. 104.

²⁰ Ibidem

²¹ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, p. 214-215.

²² Ibidem.

■ V. Latiș respinge acest scenariu și ne invită să procedăm la un nou examen al termenilor-cheie din *Miorița*: „Cei mari îi fac, îi rup «legea» sau «legiurele», diminutivul contrastând cu brutalitatea faptei ce urmează să răpună o făptură de om. **Ce înseamnă «lege» în contextul profesional** trebuie să hotărâm noi înșine. În general (...) timpul este pentru țăran «soartă», «rânduială», «lege», «joc», «făptură», resimțit, așa cum se vede din cuvintele informatorilor, ca o realitate «materială» a sărbătoreșcului și a faptelor umane îndătinate. **«Legea» din Miorița** este lege pentru că emană de la o colectivitate (nu doi sau șapte sau nouă ciobani pot rupe legea), **inițierea tânărului păstor fiind obligatorie**, dar mai ales este lege pentru că actul inițierii avea loc la o zi hotărâtă a anului cosmic: este legea timpului”²³.

Saltul de la *actul juridic* la *actul inițiat* corespunde opoziției dintre vinovăția celui mic și prezumția de nevinovăție (despre care am stabilit deja că se impune sine-qua-non ipostazei de erou). Invocând realitatea textuală constatăm că argumentele sunt în **favorearea performării unui act inițiat** (subînțeles), din simplul motiv că lipsește un *cap de acuzare* concludent; dar lista faptelor amendabile e una bănuită și nu dovedită. Un alt motiv vizează justificarea atitudinii de non-combat din perspectiva ritului specific *morții inițiate*.

V. Latiș plusează: „Cînd cercetarea vorbește de o «moarte ritualică» sau pune în joc **ipoteza «inițierii»** ea gîndește bine; nu e vorba de un omucid oarecare pentru simplu fapt că păstorul nu se reprezintă doar pe sine. Varianta lui Alecsandri, ca una ce indică lumee cauzele omorului, a indus în eroare”²⁴.

O ipoteză la graniță, între *act juridic profesional* și *act inițiat necesar*, a fost formulată de Delia Suiogan (2001), potrivit căreia, între personaje se stabilește „o relație de tip conflictual, conflict generat de încălcarea unor reguli”, acesta fiind motivul pentru care protagoniștii se împart în două tabere – „agresori și victimă”²⁵. Autoarea invocă, în sprijinul ipotezei, obiceiul pastoral al *jurământului* de către păcurari și baci, concluzionând: „încălcarea interdicțiilor profesionale presupune **asumarea vinei și excluderea din ceată**”. Pentru reintegrarea lui s-ar impune o moarte de tip inițiat în urma căreia neofitul va fi apt să facă parte din grup: „Cea mai frecventă **motivație a omorului** în colinde este generată de apariția *motivului «străinului»* care încalcă în primul rând interdicția de rupere a cercului, realizând o pătrundere (forțată) într-un spațiu ale cărui legi nu le cunoaște. **Moartea în acest caz este obligatorie**, doar astfel fiind posibilă refacerea întregului ocrotitor; **moartea fiind pusă implicit sub semnul inițierii** în tainele aceluia spațiu, ceea ce va conduce la acceptarea lui ca membru al cetei”²⁶.

În construcția acestei ipoteze. D. Suiogan mizează, fără îndoială, pe accesarea la „realitatea ce a stat la baza textului”, realitate în care astfel de practici erau curente. Într-adevăr, într-un anumit timp istoric (al cărui locatar era omul primitiv, după afirmația lui Mircea Eliade²⁷) practicile inițierii profesionale – dar mai ales „de vîrstă” – aveau o mare frecvență. Însă caracterul elitist al confrerilor nu permite o „pătrundere forțată” a neinițiaților, ci parcurgerea unui ciclu de preselecție. În plus, semnificația termenului *străin* indică accepțiuni de o anumită culoare locală (sau regională) de tip arhaic.

²³ V. Latiș, op. cit., p. 119

²⁴ Ibidem, nota 74

²⁵ Delia Suiogan, *Miorița – colind*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001, p. 67-72.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, capitolul *Existența umană și viața sanctificată*

Cert este că ipoteza **morții inițiatice** (moarte prefigurativă, urmată de o renaștere) nu poate fi exclusă, dar abordată probabil de la premisa intenției (sau dorinței) *celui mic* de a pătrunde în ceată, sau de a se conforma datinei, și nu de a încerca o violare a spațiului profesional.

Nu la fel stau lucrurile în cazul în care s-ar dovedi cu adevărat **vinovăția reală a celui mic** (o ipoteză de lucru), deoarece ar trebui să acceptăm ideea că sentința a fost dusă la capăt (și nu în mod virtual, precum în cazul morții inițiatice), păstorul executat și testamentul îndeplinit. O astfel de ipoteză a fost lansată de **Mihai Coman** (1984), care a întrevăzut o orientare a contextului spre o „**relație rituală (ori juridică)**”, sfârșită prin „executarea unei sentințe”. În acest sens, M. Coman stabilește o paralelă cu balada *Fulga* al cărei erou e supus unei „pedepse rituale” prin tăierea capului. În mod anolog, **păstorul din Miorița se dovedește a fi vinovat** (fără a ni se indica fapta săvârșită) și executat. În opinia exegetului acest episod lămuritor „s-a pierdut” în textele din versiunea-baladă, în timp ce variantele-colind mai păstrează unele reminiscențe²⁸.

Deoarece aspectul pare a fi determinant atât pentru identificarea scenariului real ce a stat la baza textului, cât și din perspectiva abordărilor ce vor urma, vom proceda la o reconstituire a tuturor elementelor acuzative ce ar motiva omorul.

MOTIVAȚIA OMORULUI

O caracteristică a variantelor maramureșene este faptul că pretextele pentru omorârea *celui mic* cuprind o paletă extrem de diversă, grupate într-un număr foarte mic de texte. Astfel, **omorul apare nemotivat** în 102 variante (74%) – fapt fără precedent în întregul corpus de texte mioritice din Antologia Națională. Abia 34 de variante rețin un pretext sau altul, dominant fiind conflictul erotic (tipul *fata de maior*) cu 21 de variante, astfel încât numai 13 variante (9%) propun pretexte de factură locală. Cu alte cuvinte putem afirma că acest episod (al motivației explicite pentru săvârșirea omorului) nu este caracteristic variantelor maramureșene; cele câteva excepții reflectă o improvizație ulterioară. Pe fondul estompării mesajului inițial, secvența *soborului* a impus, în anumite cazuri, o justificare suplimentară a actului justițiar sugerat.

Pentru **zona Transilvania**, A. Fochi (1964) a stabilit patru motive distincte: a) omorârea ca act justițiar – încălcarea unor obiceiuri sau practici pastorale; b) omorârea ca mijloc de însușire silnică a turmei ciobanului; c) omorârea ca rezolvare a unui conflict social dintre eroul principal și ceilalți ciobani; d) omorârea ca rezolvare a unui conflict erotic²⁹. În **variantele moldo-muntene** motivul omorului devine unic și se centrează pe dorința celorlalți ciobani de a-i stăpâni turmele de oi.

Frecvența covârșitoare a *omorului nemotivat* din textele maramureșene se constituie în argumente pentru un alt gen de ipoteze decât cele permise de versiunea-baladă.

Cele 21 de variante ce sugerează **un conflict erotic** aparțin tipului *fata de maior* și au fost importate din zona Năsăud-Sălaj-Cluj. Acest gen de conflict cunoaște de asemenea o subtipologie: a) Cel mic intenționează să o ia pe fată la stână, motiv pentru care cei doi îl amenință cu moartea³⁰: „– Dați, frați, s-o luăm / Să ne cununăm. / – Tu de i lua / Noi te-om împușca”; b) Fata își exprimă simpatia față de cel mic, prilej de gelozie pentru

²⁸ Mihai Coman, *Noi ipoteze despre Miorița*, în *Vatra*, nr. 163, 20 octombrie 1984.

²⁹ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 88

³⁰ Țara Codrului – 10 variante, Țara Chioarului – 3 variante.

cei mari³¹: „– Care ți-i mai drag? / – Cel mai mititel, / Că-i mai frumușel. / – Noi te-om împușca”; c) Unul din cei mari ar dori să o ia pe fată la stână și astfel apare perspectiva uciderii celui mic³²: „– Da` tu, frățuic, de i-i lua / Da` tu pă mine mi-mpușca”; în Lăpuș, unde tipul *fata de maior* nu e specific, acest subtip se regăsește într-o variantă de factură mai aparte: „Rămâi frate-aici / Că eu mi-am iubit / Sora soarelui” (TL 13).

Dacă izolăm așa-zisele **pretexte de factură locală** (altele decât tipul *fata de maior*), vom constata că ele sunt distribuite doar în două regiuni (Lăpuș și Maramureș).

■ Cele două situații semnalate în Lăpuș (6 variante) sunt lipsite de consistență, fiind exprimate indirect sau fac dovada improvizației: a) Se insinuează că motivația omorului ar fi invidia și **dorința de a-i confisca turma**: „Mai mare-i turma la el” (5 variante); b) Se acuză **dezinteresul celui mic** pentru înfăptuirea sarcinilor profesionale: „Păcurarul cel mai tânăr / Toată ziua suflă-n fluier / Și la turma lui se uită / Cum pier oi de seamă multă”³³ (TL 3).

■ În Țara Maramureșului (7 variante – 8 cazuri), cele patru situații distincte par de asemenea rodul unor accidente, fără nici o suspiciune privind o posibilă involuție. a) Pe fondul unui **conflict iscat între păstori** doi dintre ei își propun să-l omoare pe al treilea (1 variantă): „*Ei o prins a să sfădi / Și o prins a vorovi: / Pă unu l-om omori*” (TM 5 – Săcel, 1920, culegător T. Papahagi). Cazul este cu totul singular. Primul vers este mai degrabă suplimentar (al informatorului), adăugat unei sintagme mult mai frecvente: „*Ei o prins a vorovi / Pă unu l-om omori*”. b) O motivație cu totul gratuită este faptul că **cel mic nu e apt să se împotrivescă** și deci reprezintă o victimă sigură (1 variantă): „Pă cel mic ca să-l omoară / Că-i mai slab și n-a sta-n poară” (TM 29 – Bârsana, culegător Lenghel Izanu); c) Singura **vină** a celui mic este **statutul de înstrăinat**, aspect care apare obsedant în corpusul variantelor maramureșene (și transilvănene), dar aici exprimarea e directă (1 variantă): „Să-l omorâ pă cel mic / Că era mai străinic” (TM 51 – Dragomirești, culegător Lenghel Izanu); d) Intenția păstorilor de a-l omori pe cel mic **în scopul însușirii frauduloase a turmei de oi** (5 variante): „Lui legea că i-o face / Tăt căpuțu să i-l taie / Și oile să i le ieie” (TM 6 – Săcel, culegător P. Biltiu); „De cel micuț ca să scape / Să-i fure oile tâte” (TM 30 – Bârsana, culegător Lenghel Izanu); „Să-l omoare din secure / Oile să i le fure; / Cu baltagu să-l omoare / Să-i fure cele mioare” (TM 51 – Dragomirești, culegător Lenghel Izanu); „Din sabie te-oi tăia / Oile că ți-oi lua” (TM 52 – Breb, culegător Lenghel Izanu); „Să-l omoare cu baltagu / Și să-i fure boteiu; / Să-l omoare din secure / Oile să i le fure” (TM 57 – Sighet, culegător Lenghel Izanu).

Este cel puțin curios faptul că din cele opt cazuri semnalate, șase aparțin unor variante culese de Petre Lenghel Izanu, iar cinci dintre acestea vizează un **conflict economic** (nu excludem intervenția culegătorului în textele respective).

Cu certitudine că nici una dintre potențialele motivații ale omorului nu este specifică textelor maramureșene și dacă facem abstracție de cele câteva situații semnalate, putem concluziona că cei doi păstori nu exprimă nici un motiv să plănuiască moartea celui mic. Pe de o parte textul nu justifică nici o vină a micului, nici o abatere sau încălcare a vreunei cutume ori legi, care să presupună necesitatea unui act juridic (finalizat cu o pedeapsă capitală). Deci soborul, judecata sau legea pastorală nu pot fi invocate decât cu mare greutate și cu prețul unor interpretări speculative. Pe de altă parte, chiar

³¹ Codru – 3 variante, Chioar – 3 variante.

³² Chioar – 3 variante.

³³ Această variantă (Rohia, 1952) suportă o discuție privind autenticitatea textului; pare mai degrabă un fragment al variantei Marienescu (1859), primul text publicat al versiunii-colind. Vezi Antologia.

dacă am admite ideea unui act samavolnic din partea fătaților, textele iarăși ne contrazic deoarece nu ne oferă nici o justificare consistentă și de o mare frecvență a vreunui gând criminal. Și apoi să nu uităm că aceasta ar veni în totală contradicție cu atitudinea vădită a celui mic.

Lipsa unei motivații unice în toate textele cunoscute reflectă, fără îndoială, nevoia unor improvizații și soluții dintre cele mai diverse (cu iz local sau regional). Aici pare să fie miezul, sensul și logica epicului mioritic.

Două concluzii se desprind până acum: În versiunile cele mai vechi nu se vorbește nici de acte juridice (sobor/judecată), nici de conflicte erotice sau economice; cu alte cuvinte **omorul apare ca nemotivat** – o minimalizare ce ne îndreptățește să credem că acesta nu a făcut parte din mesajul primar al textului, fiind dezvoltat sau sugerat într-o fază mult mai târzie. În acest caz, în prim plan rămâne doar statutul de *mic* și *străinic* al eroului, respectiv dramaticul său *testament* zămislit ca urmare a unor condiții vitrege. A doua concluzie certifică din nou faptul că textele nord-transilvănene se dovedesc a fi arhaice, foarte apropiate de **versiunea primară a cântecului mioritic**.

Dar să admitem (cu titlu de ipoteză) trecerea în revistă a argumentelor ce ar pleda pentru potențiala vinovăție a celui mic, din dorința de a investiga orice scenariu posibil.

■ Teza vinovăției păstorului

Toate premisele de la care au pornit interpretările textelor mioritice vizau **prezumția de nevinovăție** a celui mic, justificându-i astfel statutul de erou sau de martir. Premisa e întărită și de ambiguitatea variantelor în care omorul e raportat la interesele fătaților. Această poză de victimă nevinovată suprapusă peste sfășietorul *testament* a complicat și mai mult strădania de a înțelege uluitoarea atitudine a păstorului și implicit mesajul.

O ipoteză (nesusținută în mod direct de text, dar plauzibilă) ar fi aceea a vinovăției păcurarului, sugerată doar de episodul *soborului* din versiunea-colind. Fătații țin sfat, îi fac judecată și iau hotărârea să-l omoare, pentru o pricină despre care însă, nu știm nimic concret. Se poate aproxima că păcurarul a fost găsit vinovat în virtutea unei **legi a pământului**, lege menită să apere interesele colective și nu de grup sau individuale³⁴. În cazul invocării unor interese de grup (restrâns), păcurarul devine o victimă a unei nedreptăți, situație în care reacția lui ar fi cu totul alta. Dacă însă ne raportăm la perturbarea intereselor colective (obștești), păstorul își pierde orice suport moral și orice speranță de compătimire / grațiere. În acest caz, atitudinea la aflarea sentinței e justificabilă, iar *testamentul* exprimă *ultima dorință*.

Mai mult, păstorii din textele nord-transilvănene nu par a fi personaje negative, în ipostaze războinice sau grevate de invidie, răutate, răzbunare. Nu răzbate nici un sentiment de ură. Ei par a formula și a duce la capăt o sentință.

Mărturiile consemnate de culegătorii de folclor insistă asupra **legământului** pe care îl fac păstorii, a frăției care îi leagă pe tot parcursul verii pastorale – orice conflict fiind amânat până după răscol. Tehnic vorbind, păcurarii nu pot părăsi stâna, iar în caz de excludere sau moarte (prin accident), persoana respectivă trebuie substituită cu un alt păcurar. Faptul că păstorii de la stână țin sfat și hotărăsc nu excluderea / alungarea unuia dintre ei, ci moartea lui, ne duce cu gândul că acesta s-a făcut vinovat de o nelegiuire – judecând după legi și cutume care astăzi nu mai funcționează. Iar gravitatea faptei trebuie corelată cu un *atentat* la viața și integritatea nu atât fizică, cât spirituală a întregii stâni.

³⁴ Subiect tratat de R. Vulcănescu în *Etnologia juridică* (1970).

Credințele vechi, superstițiile, riturile magice au jucat mai demult un rol major în configurarea a ceea ce s-a numit «dreptul pământului» sau «legea strămoșească», cu repercusiuni în legislația pastorală. Stingerea *focului viu* (din neglijență) sau furtul cărbunelui din vatră în favoarea unor păcurari străini, ar fi putut constitui motive solide pentru o pedeapsă capitală. Sau chiar dezvăluirea unor taine ale vieții de la stână (oprită prin legământ) – ceea ce ar fi putut periclita, pe termen scurt sau mediu, sănătatea turmelor de oi sau chiar viața păstorilor.

În acest context, cel mic *devine conștient* de gravitatea faptei sale și de sentința ce i se pregătește: „Auzit-am și *știu bine* / Că mi-ți omori pe mine” (Costeni); „Măi, fărtați, fărtații mei, / *Eu știu bine c-oi muri*” (Botiza). Nu se revoltă, știind că gestul ar fi inutil. A greșit și trebuie să plătească. În fața fărtaților nu se lamentează, solicitând doar să fie înmormântat după datină.

O nouă lectură a textelor din perspectiva acestei ipoteze justifică cu prisosință atitudinea tânărului păstor, care-și acceptă pe bună dreptate soarta. E evident că orice demers nedrept împotriva lui ar fi dus la o revoltă, la o răzvrătire. Dar cum aceasta nu are loc în nici o variantă (cu excepția celor contrafăcute), ne întrebăm de ce textele păstrate până la noi nu au consemnat nici o faptă amendabilă.

■ **Gama faptelor amendabile** în societatea pastorală cuprinde diverse aspecte, mergând de la neglijențe grave în activitatea curentă și până la nerespectarea unor cutume pe fond superstițial.

Pe cel mai vechi strat s-ar situa practicile legate de **focul viu**. Știm deja că, în trecut, «dacă focul se stingea se tăia o mioară a vâtafului» (sau un berbec). Deci se recurgea la jertfirea unui animal, cel mai gras și mai arătos. Dar în negura Evului Mediu, sau cu mult înainte, cel sacrificat / jertfit / ucis e posibil să fi fost păcurarul din vina căruia *focul viu* s-a stins. Severitatea pedepsei s-a diminuat în timp, iar jertfa a fost substituită cu o mioară. În zilele noastre, chiar și acest ospăț ritualic a dispărut.

Pe un alt palier se situează **interdicția femeilor de a pătrunde în spațiul stânei**. Dincolo de invocarea unor credințe și superstiții, trebuie știut faptul că **muntele** (și activitățile implicite) este spațiul exclusiv al bărbaților, impus de o diviziune a muncii tradițională: „Femeilor le aparține casa, iar bărbaților gospodăria. Terenul de cultură și fânețele sunt ale amândouă, iar pădurea și **munții sunt ale bărbaților**»³⁵. Apoi, caracterul elitist al ritualurilor arhaice de inițiere impunea iarăși o astfel de interdicție. Toate acestea, și încă altele, vor sta la temelia tipului *fata de maior*, ca versiune intermediară între variantele nord-transilvănene și cele moldo-muntene.

În societatea primitivă unele fapte au fost, cu siguranță, sancționate extrem de grav. Însă într-o societate evoluată, chiar tradițională, pedepsele s-au îmblânzit, probabil cea mai drastică fiind **excluderea** din rândul comunității de păstori a celui vinovat. Dar cadrul solemn al transmiterii informațiilor, inclusiv **amenințarea cu moartea**, e posibil să-și fi păstrat funcția în mod simbolic. De altfel, e evident că textele vorbesc explicit despre o «amenințare cu moartea» și nu despre un omor săvârșit.

■ Din această temă a **potențialei excluderi** se pot dezvoltă și alte teorii, cea mai incitantă și totodată plauzibilă fiind cea a **păcurarului inadapdat**, susținută în linii mari de menționările textuale privind statutul eroului: „cel mai mic e străinic”. Un mezin aflat la vârsta inițierii profesionale, în primul lui an pe munte, îndeplinește toate condițiile pentru a acuza înstrăinarea și mari dificultăți în îndeplinirea obligațiilor curente, fapt

³⁵ Mihai Pop, prefață la *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p. 8.

pentru care devine un inadaptat. Dar asta nu exclude ipoteza vinovăției: „Un om exclus de la stână în întâia perioadă montană este și poate fi socotit nevrednic sau inadaptat; același om alungat târziu din obligațiile profesionale este și nu poate fi decât vinovat. Ne este greu, deocamdată, să ridicăm o întrebare ce poate fi mereu problematizată pe baza textelor mioritice: **când anume s-a petrecut drama păstorilor?** La începutul anului păstoresc sau la sfârșitul acestuia?”³⁶, se întreabă V. Latiș.

Versurile colindelor din nordul Maramureșului surprind vădit momentul urcării oilor la munte; apoi desfășurarea unor activități profesionale, ceea ce înseamnă că spațiul stânei e deja consacrat, delimitat și *focul viu* aprins. Deci epicul ar sugera **începutul anului pastoral** și, potrivit teoriei lui V. Latiș, un statut de inadaptat pentru *cel mic*. Un alt argument este secvența din episodul testamentar în care *cel mic* se referă la momentul coborării oilor de la munte și întâlnirea cu măicuța: „Și-a zini Ziua Crucii / Voi la țară-s scoborî, / Măicuța v-a întreba / Coborâsc și eu ori ba?” (TM 21 – Hărnicești, 1926). E evident, din lectura întregului corpus de texte, faptul că **acest moment nu este unul iminent**, dintr-un viitor apropiat, ci mai degrabă îndepărtat pe axa temporalității pastorale, strict delimitate.

În aceste condiții este dificil să susținem în continuare *teza vinovăției*, ci mai degrabă cea a unei **imposibile auto-excluderi pe fondul unei înstrăinări** resimțite acut și imaginarea unui *sobor al fărtașilor* care îi refuză decizia unilaterală de a părăsi stâna. *Testamentul*, în acest caz, nu e decât un cântec de tânguire cu reflexe de bocet (aspect evident, semnalat și de unii exegeți); cu atât mai mult cu cât o altă lege nescrisă impune ca cel decedat la munte să fie îngropat exclusiv în acel spațiu, departe de *țară*, de sat, de familie. Deci, o înstrăinare definitivă.

Dacă *soborul* nu a fost un rod al imaginației și al disperării unui inadaptat, iar schimbul de replici a avut loc cu adevărat, adică *cel mic* nu a săvârșit nici o faptă amenabilă (element în concordanță cu textul), atunci mai există ipoteza ca *soborul* păstorilor și implicitul *testament* să intre sub incidența unei **inițieri violente**, aproape barbare, la finele căreia moartea iarăși e prefigurată și deci omorul nu e înfăptuit. Dar și în această situație tot despre un inadaptat putem vorbi.

■ Partizan al teoriei morții inihiatice și rituale, **Vasile Latiș** rămâne totodată cel mai vehement susținător al **prezumției de nevinovăție**. Cercetătorul susține că moartea reală (în urma unei sentințe) e un concept inoperabil în realitate. Pledoaria sa merită catalogată:

„Toate activitățile de la stână sunt obligatorii profesional și tocmai de aceea nu presupun preeminența cuiva care decide fie prin poziție ierarhică, fie ad-hoc ce este de făcut. Statutul și investirea profesională sunt suficiente. Mersul la oi, mulsul, rămasul la vatră etc. sunt nu numai singurele activități posibile (...), ci sunt obligații profesionale (...). Acest caracter de actualitate a acțiunii pastorale exclude opoziția (eminamente etică) bine/rău (...).

De aceea, «culpa» de care vorbește R. Vulcănescu nu poate fi identificată în texte, tot așa cum nu poate fi vorba de «neglijarea obligațiilor profesionale» pe care o presupun unii cercetători; dacă luăm textele și le citim în direcția aceasta, ele ne duc la absurd.

Se iau în discuție cunoscutele versuri care-l trimit pe *cel mic* să aducă apă de la izvoare sau să întoarcă oilor; calculându-le răstimpul acțiunilor se situează momentul judecării: între porunca «marilor» și executarea acestei porunci (...).

³⁶ Ibidem.

Întorsul oilor și adusul apei nu sunt obligații profesionale stricte sau, în acest caz, nu sunt esențiale. Ele sunt mai degrabă obligații culturale pe baza cărora (...) noi putem reface timpul, locul, scopul (mai degrabă decât cauza) în și pentru care a avut loc drama pastorală în Munții Carpați. Este o iluzie să se creadă că soarta Micului din *Miorița* ar fi consecința unei nesupunerii sau abaterii profesionale” (p. 115).

„Dacă deci vom prezuma că cei mari – fie prin forța fizică, fie prin complicitate, fie ca reprezentanți ai unor neamuri prepotente, fie respectând o anumită lege cutumiară – îl judecă și îlucid pe cel mic (suprimând așadar un om necesar în chiar profesiunea lor) vom bulversa întreg codul culturii populare fără să înaintăm un pas în înțelegerea fenomenului”³⁷ (p. 125).

Un atu esențial al acestei pledoarii este realitatea textuală, deoarece culpa nu poate fi identificată, iar soarta micului nu poate fi consecința unei nesupunerii. Doar ipotetic putem admite un set de fapte amendabile legate de încălcarea sau nesocotirea unor «activități pastorale rituale sau ritualizabile», ce depășesc performarea unor activități cotidiene, strict profesionale.

■ Trei cocoși...

Mioritică prin excelență, bizară și paradoxală totodată, colinda *Trei cocoși negri-și cântară* prezintă un conținut de idei ce s-ar putea dovedi relevant în raport cu obiectul cercetării noastre. În primul rând trebuie menționat că există două versiuni distincte ale acestei producții folclorice, una profund laică, cu circulație preponderent în zona Codru, iar alte de factură religioasă, aparținând unui strat mai recent, identificată în nordul Maramureșului.

Codru. Băsești, 1958. „Trei cocoși negri-și cântară / Zori de ziuă revărsară, / Trei voinici se deșteptară (...). / Să luără, se duseră, / Până-n vârful codrului / La fântâna corbului. / – Stați, fraților, să ne-ntrebăm / Care di unde suntem, / Care ce moarte ne vrem? / La cel mic i s-o vinit / Să fie moarte de cuțit, / De cuțit fără rugină, / Că moare în țară străină”³⁸.

Caracterul simptomatic e evident. Trei voinici se trezesc în zorii zilei, urcă în vârful muntelui și oficiază un misterios ritual al asocierii după neamuri sau după obârșii. Unul dintre ei, de regulă *cel mic*, se dovedește a fi *străin* și implicit e sortit «mortii». Opțiunea lui este să moară «de cuțit» (înjunghiat sau decapitat).

Similitudinile cu variantele maramureșene ale *Colindei păcurarilor* sunt izbitoare. O dată ajunși în vârful muntelui, cei trei păcurari procedează la același ciudat ritual al asocierii după neamuri. Pe acest fond (și după o prealabilă îndepărtare temporară) micului i se aduce la cunoștință aceeași sentință, cu libertatea de a-și alege moartea („Ce morțiță tu poștești?”). Predomină opțiunea pentru decapitare, la care se adaugă, de data aceasta, și alte dispoziții testamentare – îngroparea la munte, nedespărțirea de instrumentele meseriei – epicul preluând în final anumite elemente de bocet.

Un alt aspect comun este momentul performării celor două cântece: ambele sunt colinde de feciori și sunt interpretate predilect în zorii zilei de Crăciun, după prima noapte magică din ciclul sărbătorilor de iarnă. Ele fac parte din repertoriul *colindelor inițiatice* specifice feciorilor, motiv pentru care o lectură orizontală a textelor este inoperabilă. Văzute în profunzime, aceste texte de tip *mister inițiatice* nu pot fi decât rituale,

³⁷ Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993.

³⁸ Dumitru Pop, *Folclor din zona Codru*, Baia Mare, 1978, p. 342-343, text 403; localitatea Băsești, 1958, informator Maria Pop, 51 ani; colindă.

iar faptele invocate transcend realitatea, căci nu despre omor, crimă, jertfă sau sentință nedreaptă vorbesc. Ci despre prefigurarea unor situații-limită, respectiv **achiziția unor atitudini** necesare într-o competiție cu Moartea (și nu cu fărtații), **în momentul Marii Treceri**. E vârsta prielnică pentru dezvăluirea acestui mister, iar momentul ales nu poate fi altul mai nimerit – la cumpăna dintre ani.

Elemente suplimentare regăsim în alte variante ale colindei *Trei cocoși...*

Codru. Sălsig, 1974. „Trei cocoși negri-și cântară, / Zori de ziuă revărsară, / Trei voinici se deșteptară. / Trei voinici ardelenеști / Cu trei cai moldovenеști. / Unu-i negru ca corbu, / Unu-i sur ca porumbu, / Unu-i alb ca omātu. / – Haidați, fraților, să mergem / Până-n vârful codrului, / La fântâna dorului. / Acolo să ne-ntrebăm / Care ce moarte ne vrem. / La cel mic i s-o vinit / Fie-i moartea de cuțit, / De cuțit fără rugină / Să moară-n țară străină. / – Stați, fraților, m-așteptați, / Până la maica m-oi duce / Și de maica-oi în-țreba: / O' cu păru jeli-m-a, / O' cu banii plăți-m-a. / – Nici cu păr nu te-oi jeli, / Nici cu bani nu te-oi plăti, / C-acolo nu te-am mănăat, / În codru cu dilcoșii, / Numa-n sat cu oamenii. / – Rămăi, maică, sănătoasă, / Ca și-o pară viermănoasă, / Că și io mărg sănătos, / Ca și-un măr putregăios. / Că, pă mâni, pân prânzu mare, / I-auzi puște împușcând / Și ciorile croncănind / Came din mine mănăcând”³⁹.

Aceeași încremenire instantanee a acțiunii într-un moment culminant („Stați, fraților, să ne-ntrebăm”, „Fraților, mă ascultați”, „Ho, ho, ho, nu mă-mpușca”), aceeași re-grupare și delimitare a personajelor după un alt statut, aceeași «condamnare» a intrusului. În raport cu acest text, *Colinda păcurarilor* pare a avea un epic mult schematizat și ușor deturmat. Cu toate acestea trunchiul pare comun. Finalul ar putea continua fără dificultate cu un *testament*. Dar tânărul voinic se întoarce acasă pentru a negocia răscumpărarea lui sau pentru a rându-i cele trebuincioase înmormântării. Însă e renegat și voinicul se supune «sentinței», să moară în codri, în țară «străină».

Nordul Maramureșului. Hărnicеști, 1920. „(...) Trei cocoși negri-și cântară, / Iuda din pat să sculară, / Pă obraz nu s-o spălat, / Pă Hristos îl d-arătară. / Iuda iubitor de bani / Și l-o vândut la pogani / Cu treizeci și doi de bani (...)”⁴⁰.

În acest caz, sintagma e preluată dintr-un episod biblic din Noul Testament: în noaptea în care Isus e vândut de Iuda, apostolul Petru, socotit cel mai credincios ucenic, se leapădă de trei ori de Învățătorul său înainte de primul cântat al cocoșului, precum prezise Isus. De altfel, **Ion Bîrlea** susține că acest cântec este „colinda trădării lui Iuda”⁴¹.

Cocoșul nu e văzut ca o pasăre malefică și nici psihopompă (precum corbul, cucul sau bufnița), dar potrivit credințelor și superstițiilor, cântecul oricărei păsări e socotit un semn prevestitor, aducător de necazuri, la fel ca și tipătul fără motiv al oilor (din *Colinda păcurarilor*). În *Hora pribeagului* lucrurile stau întocmai: „Hai, sāracu, pribeagu, / De-așternut îi pământu, / De-nvălit are codru. / De-aude codru clătind: / – Dă, dă-i frate să fugim, / C-amu noi aici pierim. / Și de-aude-o păsărea: / – Iatā, oi, morțița mea!”⁴².

Să mai remarcăm faptul că în textele din zona Codru, cei trei voinici deșteptați de cei trei cocoși negri încalecă pe trei cai de culori diferite: **negru, sur și alb**. Din punct de

³⁹ Pamfil Bîlțiu, Gheorghe Pop, *Sculăți, sculați, boieri mari. Colinde din județul Maramureș*, Editura Dacia Cluj Napoca, 1996, p. 218, text 271; informator Iuliana Dulf, 60 ani, localitatea Sălsig, 1974; alte variante: din Băița de sub Codru, Tămășești, Ariniș, Urminiș, Minău, Săliște-Ibășești, Sirbi-Fărcașa. Posta (10 texte)

⁴⁰ Tache Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului*, [1925], Editura Minerva, București, 1981, p. 231, text CCCXXI; informator Maria Horvat, 36 ani, localitatea Crăcești [Hărnicеști], 1920.

⁴¹ I. Bîrlea, *Literatura populară din Maramureș*, ediția din 1968, p. 140, text 10 și p. 142, text 11

⁴² T. Papahagi, op. cit., p. 183; informator Todosie Teleptean, 20 ani, localitatea Vad, 1920.

vedere mitologic, calul este socotit o *făptură psihopompă*, un mesager al morții și în același timp un mijloc de locomotie în ultima călătorie, în Marea Trecere. Dar și cromatica are o semnificație importantă: „...**calul alb** sau solar urcă sufletul spre rai; **calul negru**, infernal, îl coboară spre iad”⁴³. Gradația negru-sur-alb ne oferă indicii despre destinul post-mortem al celor trei voinici și implicit despre valoarea faptelor săvârșite în timpul vieții. Celui mic nu-i poate reveni decât calul „alb ca omătul”, un indiciu sigur al purității și nevinovăției.

■ O paralelă complementară se poate realiza cu un alt cântec de tipul *mister inițiat*: **Colinda Cerbului**. Un voinic (fiu de împărat, vâtaf la oi etc.) e blestemat de mama sa să se transforme în cerb și în această ipostază să viețuiască „nouă ani și nouă veri / și pe-atâtea primăveri”. Apoi, spășit, va coborî „la țară” și va face slujbe de pocăință în biserici. Textul nu ne oferă nici un indiciu pentru care voinicul ajunge să fie blestemat și transformat în „fiară de pădure”. Fie e vorba de o **legendară culpă neexprimată**, fie de o etapă inițiată sugerată în chip metaforic (o „inițiere de vârstă”, după expresia lui M. Eliade). Și-n acest caz eroul se confruntă cu moartea, pe care, în mod consecvent, o învinge, depășind situația-limită prin aceeași **replică salvatoare** și fermă totodată (precum *replica testamentară* din *Colinda păcurarilor*).

Avem astfel un **repertoriu de atitudini semnificative** pe care flăcăii le achiziționează prin intermediul colindelor din noaptea de Crăciun, înainte de primul cântat al cocoșului, în zorii zilei („Ziorel de ziua”, „Zori de ziua revărsară”). Iar acest aspect nu poate fi pus în evidență decât printr-o interpretare globală a elementelor de cultură populară (pe care folclorul maramureșean ni le oferă cu generozitate).

În fine, de precizat e faptul că majoritatea variantelor *Colindei cerbului* sunt puternic contaminate cu elemente creștine, astfel încât identitatea celui transformat în cerb este adesea „Iuon Sântionu, nănașul lui Dumnezeu” (Sfântul Ioan Botezătorul), iar în partea de final a textelor se precizează că misiunea reală a personajului principal este să târnosească lăcașe de cult și să săvârșească slujbe religioase. De aceea, **Vasile Avram** (2001) găsește suficiente motive să afirme că Ion Sântion este un „virtual profet creștin urmând să inaugureze noul cult în sânul comunității”⁴⁴. Cu toate acestea, epicul pare să indice aderența textului la un strat cu mult mai vechi, probabil de factură ritualică.

Conflictul erotic. Tipul „fata de maior”

Soborul și omorul nemotivat, teme specifice colindelor de tip nord-maramureșean (și lăpușean), au evoluat în alte regiuni spre conflicte menite să justifice oarecum moartea prefigurată a păstorului. În jumătatea de nord a Transilvaniei, până în Chioar și Codru, circula variante ce pot fi încadrate în tipul *fata de maior* (conflict erotic).

Acest tip este o continuare mai puțin bizară decât variantele din sud-estul Carpaților, având o autonomie certă, o personalitate proprie, un mesaj clar, care esențializează teme și motive folclorice dintr-un segment larg: cântecele erotice, colindele premaritale, de dragoste, de pețit (*Mă luai, luai...*), motivul/mitul *Zburătorului*, motivul *Stâna prădată*, prezența feminină la stână (superstiții, prejudecăți) ș.a.m.d. Vechimea unora dintre acestea este incontestabilă în raport cu întreg repertoriu de teme sugerate de același segment al versiunii-baladă.

⁴³ R. Vulcănescu, op. cit., p. 208

⁴⁴ Vasile Avram. *Substratul cosmogonic al colindelor*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, 2001, p. 135.

Raportându-le la tipul clasic al versiunii-colind, textele în care motivația omorului indică o rivalitate în dragoste sunt de o dată mai recentă. Pentru a înțelege în linii mari procesul de adaptare locală și de zâmslire a unor variante distincte, apelăm la memoria documentelor etno-folclorice. Însemnările lui Tache Papahagi (1925) sunt elocvente:

■ Păcurarul, mândra și testamentul

„În Vad [Vadu Izei, localitate în nordul Maramureșului, în apropiere de Sighetu Marmăției, n.n.] trăiește și astăzi [1925] femeia Ioana Codrea, poreclită «Fundeasa». Nu știe carte și e foarte scăpătată: iarna își agonisește existența zilnică făcând câte un serviciu prin sat, ba chiar și gropi la cimitir; vara mai paște și vacile satului. E boemă în toată puterea cuvântului⁴⁵ (...). Adesea, în cele ce mi-a comunicat, am constatat cum personalitatea ei intervine direct în creația poetică: uitând continuarea sau șirul cântecului ea venea cu versuri nouă intercalate (...).

În ziua de 1 ianuarie 1925, cum m-a văzut în Vad mi-a spus că a făcut o altă «hore», dar «nu așa hireșă ca acelea ce ți-am spus». Pentru o mai amănunțită urmărire a modului în care personalitatea creatoare intervine și brodează o variantă pe un fond cunoscut, reproduc aici și ultimele două poezii pe care mi le-a comunicat această poetă epică de pe valea Mării.

«Frunză verde, stinișei, / Era trei păcurărei. / Numa unu-așa zicea: / – Măi, făr-tate, fărțicele, / Ai grijă de oile mele, / Că merg coala pe vâlcea, / Că-mi aud o mniorea / Bine seamănă cu-a mea. / – Grijă de oi ți-oi avea, / Numa mult de nu-i ședea. / El s-o dus la mândra lui; / El mai mult că n-o șezut, / Fă de luni dimineța / Până sâmbătă sara. / Numai el așa zicea: / – Sănătate, mândra mea, / Că mai mult nu ne-om vedea. / – Hei, tu, mândrul meu cel drag, / Da cum să nu ne vedem? / Că de când noi ne-am văzut / Noi dragoste n-am avut.» (...).

«Frunză verde de trifoi / Mândră, nu săm, numai doi. / Hei, tu, mândrulica mea, / Numai eu când oi muri / Nu mă-ngroape-n temeteu / Da mă-ngroape-n locu mneu. / Și de-a mâna de-a stângu / Tăt îmi pune fluieru; / Și de-a mâna de-a dreapta / Tăt îmi pune trâmbița. / Când vântuțu ș-a sufla / Trâmbița a trâmbiță. / Numai eu când oi muri / Cine focu m-a jeli? / Tăt jeli-m-or oile – / Le-am iernat săracele. / Hei, tu, mândrulica mea, / Numai eu când oi muri / Mândră, când mi-i îngopa / La cap pune găleata. / Găleata a suspina / Că nu mulgeți în dânsa. / D-apoi câți îs pângă mine / Tăt or plânge după mine – / Până-n lume ce-am trăit / Eu nu v-am batjocorit, / Tăt v-am spus câte-un cuvânt / Cum să trăiți pă pământ.»

Tinând seama de faptul că Ioana Codrea e considerată în sat ca un adevărat rapsod care, prin cântecele sale (arie sau poezie) înșeninează în multe împrejurări multe cântece din satul ei, evident că «horile» sale sunt prinse de cei sau cele ce o ascultă, apoi răs-pândite și încredințate generațiilor tinere, cu tot ce constituie nota personală integrală sau parțială⁴⁶.

Această notă a lui T. Papahagi ilustrează cu o mare fidelitate procesul de adaptare și de transformare la care textul (în speță mioritic) e supus din partea unor rapsozi populari. Pomind de la *Colinda păcurarilor*, Fundeasa din Vadu Izei compune două «hore»

⁴⁵ Cf. planșa V, I – fotografia realizată de T. Papahagi în 1921 ne-o înfățișează pe Fundeasa ca o femeie în jurul vârstei de 50 de ani, cu fața negricioasă, arsă de soare, desculță, îmbrăcată sărăcăcios, dar tradițional, cu un rând de mărege roșii în jurul gâtului, cu o năframă în jurul capului, stând pe un scaun și fumând tutun dintr-o pipă.

⁴⁶ T. Papahagi, *Granul și folklorul Maramureșului*, Editura Minerva București, 1981, p. 128-129.

utilizând elemente cu tentă erotică, prin introducerea unui personaj feminin: mândra păcurarului.

Dacă în prima poezie lipsește chiar episodul central din *Miorița* – testamentul – ea ne oferă în schimb o posibilă dezvoltare a unui conflict ce s-ar naște la stână, după întoarcerea păstorului. A doua poezie (în prelungirea primei) atacă tema testamentului tipic mioritic, prin repetiția obsedantă a versului *Numai eu când oi muri*. Cu alte cuvinte avem povestea unui păstor care, printr-un șiretlic, își părăsește fărtații și pleacă de la stână pentru a se întâlni cu mândra lui. După șase zile își ia rămas bun de la fată pentru totdeauna. Văzând nedumerirea fetei, el îi dezvăluie acesteia **presentimentul morții** și îi dă indicații precise cum să procedeze ulterior. În anumite circumstanțe acest cântec s-ar fi putut transforma într-o variantă locală a *Mioriței*, intrând în repertoriul **colindelor de vară**, a horelor sau a baladelor.

Un aspect ce trebuie reliefat este ușurința cu care Fundeasa a brodat un motiv erotic pe tema *Colindei păcurarilor*, în condițiile în care tipul *fata de maior* este necunoscut în Maramureșul de nord. O altă Fundeasa, de prin părțile Sălajului, Bistriței sau Clujului a procedat în aceeași manieră în urmă cu câteva generații, nascocind motivul *fata de maior*, care a înlocuit treptat cadrul epic inițial al colindei – conflictul erotic devenind o motivație (plauzibilă) a omorului și un prilej de introducere a episodului testamantar. Evident că această nouă variantă se întemeia pe valorificarea inspirată a unor teme de largă circulație în zona de obârșie.

■ Majoritatea cercetătorilor au indicat, în acest caz, anumite credințe și cutume pastorale care vorbesc despre **interdicția femeilor de a urca la stână**. O radiografie a acestor credințe, păstrate până în zilele noastre în Maramureș, a fost realizată de Jean Cuisener (2000), sesizând totodată faptul că „spațiul activităților pastorale reproduc, la scara întregii naturi, spațiul însăși al bisericii și configurația sa”⁴⁷.

Pomind de la această paralelă semnificativă, J. Cuisener descrie itinerariile masculine și feminine (ce nu pot fi decât distincte) practicate la *Ruptu Sterpelor*: „Spațiul pastoral este, în general, un spațiu masculin. Proprietarii și păstorii au acolo fiecare locul lor, iar la mijloc stâna. Femeile și fetele nu fac decât să treacă repede prin acest loc, așa cum și la biserică trec repede prin naos, prin mulțimea bărbaților, pentru a se duce la iconostas. Doar bărbații, numai ei, mână oile în staul și le mulg. Este interzis femeilor să intre în târlă, așa cum le este interzis să intre la altar. Ele asistă la oficiul sacru al mulsului ca la «cea mai mare sărbătoare din an», în picioare, cu mâinile ținându-se de staul, barieră sfântă care le separă de bărbați și de oi”⁴⁸.

Pentru locuitorii de azi ai satelor maramureșene semnificațiile interdicției ca femeile să acceadă în spațiul sacru al stânei nu cer o dezlegare. Cutuma e luată ca atare; un obicei din bătrâni. Pentru cercetători însă, aceste semnificații sunt importante și ele nu pot fi identificate decât prin raportarea la un complex de factori. În spatele conotațiilor religioase există altele, de natură elitist-inițiată (stratul arhaic).

Pe de altă parte, Muntele era socotit un lucru curat. Se ține credința că, dacă o femeie rămâne la stână, oile nu mai dau lapte, înțarcă⁴⁹. Muntele e socotit curat și sfânt, ca și târla oilor. Această sfințenie derivă din concepția elitistă a *inițierii în sacerdoțiu*. Pu-

⁴⁷ Jean Cuisener, *Mémoire de Carpathes – La Roumanie millénaire: un regard intérieur*, Plon, 2000, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001, p. 30-31

⁴⁸ Ibidem

⁴⁹ A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 384

rității spirituale trebuie să i se suprapună o puritate trupească, fizică – precept pe care femeile nu îl pot îndeplini în mod permanent din motive obiective (fiziologice). Sângele (cu excepția sângelui ritualic, al jertfei) era socotit o impuritate, o profanare a actului ritualic sau religios.

Însă practicarea unei *pedepse cu moartea* pentru încălcarea acestei cutume nu poate corespunde decât (eventual) unui strat preistoric, nicidecum unei istorii recente. Mai degrabă ar fi vorba despre o *amenințare cu moartea*, urmărindu-se scopuri preventive, de respectare a cutumelor.

■ Și totuși, producții folclorice de o incontestabilă vechime în care e semnalată prezența unei fete la stână nu lipsesc. Un caz special este **motivul pastoral «stâna prădată»**, care „se mai poate auzi astăzi, din ce în ce mai rar însă, în nordul țării, mai ales în Maramureș și Țara Oașului. Avem însă mărturii sigure că în trecut motivul a cunoscut o largă răspândire...”⁵⁰. El a fost consemnat și la alte popoare din sud-estul și centrul Europei (la greci, sârbi, bulgari, ruteni, polonezi și slovaci), dar **numai în Maramureș și Oaș personajul principal e o figură feminină, o ciobăniță**. O particularitate ciudată, deoarece „se credea anume că intrarea unei femei la stână putea aduce turmei cele mai mari prejudicii și calamități”⁵¹.

Una dintre cele mai vechi și izbutite variante a fost consemnată de **T. Papahagi** în 1923, în localitatea Șugatag – Maramureș: „În vreme de demult, o gazdă a avut la oile sale un cioban. Sosind sărbătorile de Paști și dorind și acesta ca măcar o dată pe an să coboare în sat, a cerut voie de la stăpânul său, care, în locul lui, a trimis pe unica sa fată ca să aibă grijă de oi. Tâlharii de prin părțile locului, când au aflat aceasta, s-au dus la stână și au vrut să mâne cu ei întreaga turmă de oi. În fața acestei hotărâri, fata s-a rugat de căpitanul haiducilor ca, înainte de a se duce cu oile, să o lase să cânte o dată din trâmbiță și pe urmă să o lege de trunchiul arborelui. Căpitanul a lăsat-o.

Era în prima zi de Paști. Tot satul era la biserică. Preotul citea Sfânta evanghelie când sunetul trâmbiței a tulburat sufletul gazdei.

Fata a terminat de cântat, în timp ce căpitanul se pregătea să o lege și apoi să plece cu turma. Fata s-a rugat să-i permită să cânte încă o dată – ceea ce căpitanul nu a refuzat. Tatăl ei înțelege alarma ficei sale și cheamă pe săteni afară din biserică. Trâmbița însă încetase. Fata se rugă pentru a treia oară și ultima. Căpitanul, înduișat de florii pătrunzătoare ai trâmbiței, o lăsa să mai cânte. Atunci fata începu să cânte iar din trâmbiță, de plângeau oile și răsunau munții. Din sunetul trâmbiței se desprindeau limpede următoarele cuvinte: Înă, tată, înă! / Oile furatu, / În țară mânatu, / Pe mine legatu! / Eși, tată, afară, / Oile-s pă țară!

Tatăl ei, care ascultase ultima trâmbițare în curtea bisericii, pornește cu oamenii din sat și-și scapă din mâna pribegilor turma de oi”⁵².

Motivul pastoral *stâna prădată* provine, fără îndoială, dintr-un strat vechi, precreștin, versiune în care motivația păcurarului de a părăsi stâna trebuie să fi fost de altă natură. Intriga de la stână însă, a păstrat un aer străvechi, mitic, legendar, marcat de curajul și istețimea fetei și de calitățile ieșite din comun ale sunetului de trâmbiță. Prezența

⁵⁰ Dumitru Pop, *Stâna prădată – un motiv din sfera mitologiei pastorale*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 72-73.

⁵¹ Ibidem

⁵² T. Papahagi, op. cit., p. 123-124; informator Tudor Tincu, 93 ani, localitatea Sat-Șugatag, 1923

în text a elementelor creștine ne obligă la o **dată medievală** a acestei variante, **alături de textele mioritice** cele mai vechi cunoscute.

Elementul inedit rămâne prezența fetei la stână și modul «bărbătesc» în care soluționează situația conflictuală reală, în opoziție cu atitudinea aparent pasivă a păstorului mioritic. Fapt ce ne îndreptățește să credem că orice scenariu construit pe ipoteza unei lupte reale, a unui conflict de orice natură iscat între frați, este exclus. Chiar și în cazul unui cumul de complexe de inferioritate, *cel mic* ar fi avut la dispoziție suficiente soluții.

Ipostaza în care apare fata proprietarului de oi din legendă (*fata de maier*), nu este însă nici pe departe aceeași cu a fetei pe care cei trei păcurari o întâlnesc pe munte, în colindele mioritice. Conotația erotică e minimalizată, ipostaza fiind mai degrabă eroică. Despre acest aspect, **R. Vulcănescu** (1987) nota: „Dintre căpeteniile de păstori fac parte în tradiția românească și **femeile bărbate**”, care erau un fel de «amazoane», ce stăpâneau pe păstori „prin forța morală și fizică” și biruiau pe dușmanii stânei⁵³. Argumentul invocat este **balada Șalga**. Eroina e o proprietară de oi; înștiințată de sunetul aceluiași buciurn, vine la stână, își eliberează turma și păstorii, după care îl **decapitează** pe căpetenia lotrilor. Or, ritualul de decapitare apare și într-un număr semnificativ de variante ale *Mioriței* din Transilvania, ca «opțiune» testamentară.

■ Fata din *Colinda păcurarilor* este și ea fiica unui proprietar de oi (mare oier, maier⁵⁴), însă de data aceasta principalul atribut cu care este învrednicită pare a fi cea de **îndrăgostită**. Pomind de la această prezumție am putea opina că una din filierele evoluției tipului *fata de maior* este contaminarea cu o altă celebră colindă regională: *Mă luai, luai...*

Similitudinile compoziționale sunt atât de izbitoare, încât aspectul nu a trecut neobservat în rândul cercetătorilor. Concluziile unei analize comparative ne permit să acceptăm definiția colindei *Mă luai, luai* drept o veritabilă **Mioriță a fetelor**, așa cum *Colinda păcurarilor* este indiscutabil o **Mioriță a feciorilor**.

Spre exemplificare redăm o variantă din 1920: „Mă luai pă lângă râu / Cu săceruica de-a brâu, / Mă plecai și secerai / Și gășai un fir de rai, / Și-n patru îl despica, / Și cu două mă-nstruțai, / Și cu două-m k'elincai: / Tăți boarii de la boi, / Păcurarii de la oi / Atăta m-o drăgostit / Până soarele-o sfințit; / Ș-atăta m-o sărutat / Până luna-o scăpătat. / Eu acasă mi-am plecat, / Mămuca m-o întrebat: / – Gătat-ai, sie, holda? / – Eu holda nu am gătat, / Că pă mine m-o luat / Durere de inimă / De când am fost mitite. / – Du-te, sie, și te culcă / În pătuțu tată-tău. / – Eu, mamă, nu m-oi culca, / Patu-i așternut cu flori / M-or lua grele sudori. / – Du-te, sie, și te culcă / În vârful muntelui, / Sub umbra molidului / Pă brațele mândrului. / – Hei, tu, mămulica mea, / Ierte-ți, Domnu, păcatu, / C-acela mi-i leacutu”⁵⁵.

În alte variante (tipologia e destul de vastă) boala fetei pare incurabilă, iar finalul e mai degrabă funest: „Știu eu ce mi-i leacu: / Popa și diacu, / Jolju și colacu / Și-o cruce la capu”. Acesta este motivul pentru care **Ovidiu Bîrlea** (1967) lansează ipoteza că atât colinda *Mă luai, luai*, cât și *Miorița*, construite amândouă după „același sistem compozițional”, au fost la obârșie „**colinde de dolii**”⁵⁶.

⁵³ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, 1987, p. 584-585.

⁵⁴ Conform unei etimologii sugerate de R. Vulcănescu; vezi Glosarul

⁵⁵ T. Papahagi, op. cit., p. 254, text CCCCLXXV; informator Tudosic Telepcean, 24 ani, Vadu Izei, 1920.

⁵⁶ O Bîrlea, *Miorița colindă*, în *Revista de etnografie și folclor*, 12 (1967), nr. 5, p. 339-347; idee reluată în studiul *Meșterul Manole*, publicat în *Limbă și literatură*, 1973, p. 547-556.

Ideea nu este agreată de **Dumitru Pop** (1980), acesta fiind de părere că mai degrabă *Mă luai, luai* a fost la origine o **colindă premaritală**, unica întrupare cu adevărat notabilă a motivului *zburătorului* în poezia populară românească: „*Mă luai, luai* ne apare astfel, cel puțin la origine, nu ca o colindă de doliu, ci ca o **colindă de dragoste, de pețit**, și că se va fi colindat odinioară la vârsta celor dintâi elanuri erotice”⁵⁷.

Un studiu mult mai punctual pe această temă a fost întreprins de **Vasile Filip** (1992), în încercarea de a argumenta procesul de contaminare a colindelor de tipul *fata de maior* cu epicul cântecelor având incipitul *Mă luai, luai*: „Din Ardealul de Nord, cuprinzând spațiul dintre Munții Maramureșului și zona Târnavelor, dintre Apuseni și linia Gurghiu-Căliman, au fost culese și publicate până acum circa 45 de variante ale unui tip de colindă ce vedește tulburătoare afinități de tonalitate și atmosferă cu *Miorița*...”⁵⁸.

Delimitarea zonei de circulație a colindei *Mă luai, luai* își are importanța sa, deoarece ea se suprapune în bună parte cu zona de răspândire a tipului *fata de maior*. V. Filip se oprește asupra variantelor ce prezintă vădite similitudini, respectiv cele în care desfășurarea acțiunii îi are în prim-plan pe **fata secerătoare** și **păcurarul din munte** (acesta din urmă, «zburător însuși», după cum rezultă din unele variante: „Meri, căne cu față / Nu mă strânge-n braț / C-a vini mama / Și m-a întreba: / – Gata-i holda?”). Astfel, „...pare a fi vorba de același cioban, mai bogat în turme ca și cel din variantele *Mioriței* – «Ionaș din munte / Cela cu oi multe / Și cu zile scurte». Această ultimă determinare («**cu zile scurte**»), care apare numai în variantele tipului *Mă luai, luai*, fie că înseamnă «tânăr», **aflat la vârsta inițierii**, fie că înseamnă «**predestinat morții**», trimite tot înspre statutul ciobanului mioritic»⁵⁹.

O ipoteză incitantă lansată de V. Filip vizează reliefarea unei *relații nepotrivite*, chiar **incestuoașă** între cei doi eroi (complexul Oedip): „Da nu-i trâmbița / Că-i soruca ta. / Meri frate la ea / Și-o cuprinde-n braț / Fără pic de greață / – Ba nu-i soră, nu / C-a vini mama / Și ne-a întreba / Gătat-am holda?”. Pornind de aici, versurile mioritice „Tu de i lua / Noi te-om împușca” capătă alte conotații, reliefându-se nu atât interdicția femeilor de a urca la stână, cât sancționarea severă a unei căsătorii incestuoase care se profilează.

Analizând dintr-o perspectivă mai largă substratul cosmologic al colindelor, **Vasile Avram** (2001) identifică anumite producții în care **moartea este asociată cu erosul**: „Un iz de înfiorare străbate melosul intonat de «fata secerătoare» care, găsind o floare de mac pe câmp, o asociază cu metafora *Zburătorului* întruchipată de un flăcău aflat cu oile la munte, pentru ca în cele din urmă să **accepte soluția unei morți inițiatice, ca în Miorița**»”⁶⁰.

Socotim că suntem în posesia unor argumente suficiente pentru a desprinde câteva concluzii. Colinda transilvăneană *Mă luai, luai* este, cu adevărat, o „întrupare a motivului *Zburătorului*”, pe care **G. Călinescu** l-a ridicat la rang de **mit erotic** – „personificare a invaziei instinctului puberal”⁶¹ – grație prelucrării de către Eliade Rădulescu a unei poezii populare. Reminiscențe ale acestui mit s-au conservat admirabil și în alte creații ale folclorului maramureșean: „Astă noapte m-am visat / Că mândru m-a sărutat, / M-am trezit și-am pipăit, / Dar nimica n-am găsit, / Numa doru inimii / Scris pe fața perinii, / Cu

⁵⁷ Dumitru Pop, *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, notă la pagina 119.

⁵⁸ Vasile Filip, *Miorița fetelor*, în *Simpozion Miorița – 1992*. Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 97-103.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Vasile Avram, *Substratul cosmologic al colindelor*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, 2001, p. 134.

⁶¹ G. Călinescu, *Istoria literaturii...*, Editura Minerva București, 1983, p. 37

mătasa genelor / Și cu roua ochilor”⁶². Așa cum textele mioritice (de tip clasic) întru-chipează **mitul pastoral** al poporului român. Confluența celor două mituri fundamentale (erotic și pastoral în egală măsură) o regăsim în variantele mioritice ale tipului *fata de maior*, nu doar prin substanță și elemente aluzive, ci prin asocierea vădită a acelorași eroi, sau cel puțin a aceleiași *prototip de eroi* – fapt fără precedent în mitologia sau literatura populară autohtonă.

De altfel, dintr-o perspectivă exhaustivă a folclorului românesc se detașează adesea sentimentul percepției unei **macro-structuri literare**, a unui flux ideatic comun, menit să unifice creații aparent răzlețe, să înnoade desfășurări epice fragmentare, ca și cum ar exista o **misterioasă strădanie de a construi adevărate epopei**. Aceiași eroi par a se afla în miezul unor întâmplări diferite, alunecând cu nonșalanță prin timp și spații, săvârșind fapte aflate în succesiune. Cu multă ușurință le putem urmări evoluția fizică și spirituală de la naștere și până la moarte, de la statutul de neofit, ingenuu și neprihănit și până la cel de mare inițiat (în tainele lumii) și înțelept. Interesant e faptul că universul ce îl creează nu se reduce la acțiuni eroice sau războinice, ci atinge cu precădere dimensiuni sociale, uneori politice, alteori economice, iar pe o axă orizontală aliniază toată gama trăirilor interioare (gânduri, frământări, aspirații, idei, credințe – cu alte cuvinte o **filosofie a vieții și a morții**, dar una domestică, practică, lipsită de dogmatism).

Acest discurs nu se dorește o redescoperire sau o redefinire a ceea ce se numește «arhetip» sau «prototip» de erou, deși nu contestăm anumite relevanțe. Aspectele invocate vizează **sistemul de texte ale aceleiași creații**, cu întreaga pleiadă de versiuni, tipuri și subtipuri.

■ Nu putem închide acest capitol fără a aduce în discuție un aspect mai puțin exploatat în analiza tipului *fata de maior*, pentru a încerca o justificare a situației conflictuale iscate între păstori, la apariția unei *entități feminine*. În folclorul pastoral maramureșean există numeroase creații populate cu fături mitice locale, în care păcurarii ajung în situația de a cădea victime iubirii irezistibile a **Fetei Pădurii**: „Păcurar la oi am fost / Ș-am avut o mândră dragă. / Mândrulica mea cea dragă / Am gândit că-i mândra mea, / Da-ii Fata Pădurii-ia”⁶³ (Vad, 1922). Aflat sub imperiul vrajei timp de un an, păcurarul se hotărăște în cele din urmă să o ceară de nevastă și abia replica Fetei îl determină să se dezmeticească: „Hei, tu, mândriorule, / La popa noi n-om pleca, / Că a si a noastră nuntă / Când s-o rupe pădurea”. Conștient de relația păcătoasă care i-a întinat faptele, determinându-l să încalce o lege a firii și a pământului, tânărul păcurar trebuie să se supună unei decontaminări. Purificarea presupune mai multe ipostaze: recurgerea la ritualul **descântecelor**⁶⁴ (procedeu laic) sau de **întărire a credinței** („Da-oi slujbe la popa / Să mă pot eu descălța”); iar pe un alt palier este un bun prilej de **izolare** și chiar **îndepărtare** de la stână a păcurarului căzut în păcat. Alte procedee, cu mult mai vechi, au în vedere **schimbarea identității**, care nu este altceva decât o reminiscență a **morții inițiatice**, ritual ce mimează întreg scenariul funerar pentru a adormi vigilența maleficului,

⁶² *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 395, text 361, culegător Dumitru Pop.

⁶³ T. Papahagi, op. cit., p. 264, text CCCLXXXVIII; informator Ioana Codrea, Fundeasa, 40 ani, localitatea Vadu Izei, 1922

⁶⁴ *Descântecul pentru iele* sunt frecvente în folclorul maramureșean: „S-o luat Ion / Pă cale, / Pă cărare, / Pă drumul sfințeniei sale. / S-o întâlnit cu marele, / Cu tarele, / Cu zâna, / Cu prea-zâna...” (vântoasele, frumoașele). Iar în final „Ion de astăzi înainte / Rămâne curet, luminat, / Ca argintu curat, / Ca vinu strecurat / Ca cum Dumnezeu l-o dat” – T. Papahagi, op. cit., p. 286-288, text CCCXXIX, Săcel, 1920. Descântecul are rolul de a-i reda bărbatului sănătatea și de a le domina pe iele prin forța cuvântului.

urmat de o renaștere la care asistă un grup restrâns de persoane inițiate. În aceste condiții asocierea morții cu erosul (întruchipat fie de Zburător, fie de Fata Pădurii) e perfect justificată. Ba mai mult, *mioriticului* i se adaugă o nouă dimensiune interpretativă, atât în raport cu tipul *fata de maior* (cei doi îl amenință pe «cel mic și frumușel» cu moartea pentru a destrăma o vrajă malefică), cât și în raport cu tipul clasic (episodul testamentar – cu precădere în variantele în care omorul apare nejustificat sau improvizat). Cert este faptul că, în ciuda unei aparente autonomii, între variantele și tipurile transilvănene există invizibile fire de legătură.

Ipoteza de mai sus capătă greutate dacă urmărim textul în evoluție, până la versiunea finală (baladă), unde motivul erosului masculin (refulat la un moment dat) se materializează în proiecția unei «imposibile nunți cosmice» cu o fată de crai.

MODALITĂȚI DE UCIDERE

În textele maramureșene *soborul păstorilor* nu se limitează la decizia de a-l «ucide» pe cel mic, ci ia în calcul, cu toată seriozitatea impusă de solemnitatea momentului, uneori chiar în *complicitate* cu cel vizat, mai multe moduri în care va avea loc *execuția*. Înainte de a trece în revistă acest repertoriu, să notăm că în unele variante (șase aparțin tipului nord-maramureșean), există un dialog real între păstori pe această temă, mai precis *soborul* se adresează *celui mic* printr-o întrebare directă: „– Măi, negrule, străinule, / Ce morțișă poștești tu ție?” sau „– Spune-ne morțișă ta”.

Această interogație nu este singulară în folclorul maramureșean, dar o regăsim, cu predilecție, în balade: **Traian și Idra**⁶⁵, **Cizmaș**⁶⁶, tipul *Logodnicii nefericiți* (Amzulescu, 246), **Pribegii la podu Veneției** (Amzulescu, 157)⁶⁷.

■ Dacă în unele variante apare această interogație directă, în altele întrebarea lipsește și în consecință se distinge o **nehotărâre a soborului** în alegerea unui mod de a-l omorî: „Ori să-l taie, ori să-l puște, / Ori să-l puie între țepuște? / Ori să-l puște, ori să-l taie, / Ori să-l puie între fărtaie?” (TM); „Omori-l-or, o-mpușca-l-or, / Ori din băltași arunca-l-or?” (TCh); „Ori să-l puște, ori să-l taie, / Ori căpușu să i-l ieie?” (TCO). În prea puține variante *soborul* ia o **decizie finală**: „Gre leje ca să-l împuște” (TCh); „Cu securi și cu topoare / Pe străin ca să-l omoare” (TM).

În ceea ce privește registrul opțiunilor pe care cei mari le iau în calcul, în **Țara Maramureșului** predomină *tăierea cu sabia / toporul* (21 situații), *împușcarea* (19 situații), *tragerea în țepă* (14 situații) și numai în două secvențe prin *spânzurarea de un brad*. În **Cbioar**: prin *împușcare* (9), *tăiat cu sabia* (7), *tras în țepă* (1) – „să-l străpungă cu țepuște”. În **Codru**: prin *împușcare* (10), *tăiat cu sabia* (8) sau prin *decapitare* (3) – „o capu tăie-i-l-or”. Iar în **Lăpuș**, invariabil apare versul „Ori să-l puște, ori să-l taie” (13).

Parcurgând inventarul formelor de judecată practicate în societatea tradițională, constatăm că acestea se efectuau la **hotarele moșiei, în scaunul de judecată** (în pridvorul bisericii sau în băutura satului) sau în **lumiș de pădure** – îndeosebi pentru cio-bani⁶⁸. În cazul unei vinovății dovedite, completul de judecată amâna deliberarea pentru a

⁶⁵ Dumitru Pop, *Folcloristica maramureșeană*, Editura Minerva, București, 1970, p. 234-236, text 227

⁶⁶ Ion Bîrlea, *Literatura populară din Maramureș*, volumul I, 1969, p. 37-40, text 13; localitatea Ieud.

⁶⁷ *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 292-293, text 254; culegător Ion Bîrlea, localitatea Berbești – Maramureș.

⁶⁸ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academici, București, 1987, p. 215.

două zi dimineața, la răsăritul soarelui, iar pronunțarea sentinței trebuia să aibă loc înainte de asfințit.

Dacă tăierea cu sabia / toporul / balta ori împușcarea sunt fără echivoc, o situație mai aparte o întâlnim în cazul versului „**Ori să-l puie-ntre țepuște**” (15). Primul gând ar fi o oarecare identitate cu procedeul utilizat pentru sacrificiile umane în cadrul *culturii lui Zamobxis*: asvârlirea în sulite a unui *mesager* destinat zeului. De altfel H. Sanielevici (1931) a dezvoltat o întreagă teorie a genezei *Mioriței* pornind de la mărturiile lui Herodot, teorie respinsă de M. Eliade (1970). R. Vulcănescu (1987) nu acordă prea multe șanse ipotezei, fiind de părere că ritul acestui tip de jertfă nu a dăinuit decât până în timpul războaielor lui Decebal cu împăratul Traian⁶⁹.

Într-o analiză lexicală am fi tentați să presupunem că termenul de *țepuște* ar fi un diminutiv de la *țepă*, în context cu sensul de *instrument de supliciu*, utilizat în Țările Române în perioada medievală și feudală. Dar, în glosarele de termeni maramureșeni întâlnim și forma de *țepoaie*, înțeles de localnici cu sensul de *furci de lemn*. În cântunul pastoral tipic maramureșean regăsim expresia «**colibe în furci**», construcții pe care păcurarii le utilizau la stână. Acest gen de colibe, în opinia lui Tiberiu Morariu (1937), erau specifice păstorului din zona Maramureșului: Coliba „era construită din patru pereți cu capetele îmbinate în chetori. În mijlocul ei se înfiseau **patru furci** ce susțineau acoperișul în două fețe, din scoarță de molid acoperită cu pietre. Interiorul acesteia cuprinde o singură încăpere, unde dorm păcurarii și se prepară cașul. Vatra, așezată în mijloc, este formată din două lespezi de piatră fixată în pari”⁷⁰. Aceste furci de susținere se mai numeau și **țepoaie sau țepuște**. Probabil la ele se referă versul „Ori să-l puie-ntre țepuște”.

Faptul că e pus / așezat între țepuște (14 variante) și nu aruncat sau străpuns (1) ne permite să identificăm un soi de **ordalie pastorală**, probabil mai blândă decât „pedeapsa pădurii”, fiind ferit de fiarele sălbatice, dar nu și de intemperii, pe parcursul celor 24 sau 48 de ore, timp în care, dacă nu moare, cel condamnat era socotit nevinovat.

Parte a mitologiei locale, **legenda păstorului-lup** relatează despre o ordalie auto-impusă de un tânăr păcurar din Dragomirești (Maramureș), legendă consemnată de V. Latiș: „Și lupii sunt trimiși de cineva. Este un păstor, jumătate om, jumătate lup. O fost odată în Dragomirești **trei păcurari tineri**. O pășunat spre Țibleș. Unul din ei o zis: «Mă, dați-mi voi o curea și o sută de lei și eu mă duc în codru și urlu ca lupii». Și-o urlat. Și s-o adunat turmă de lupi, de nu s-o putut cobori jos din lemn. Spre dimineață o venit un om îmbrăcat tot în alb și-o zăs către lupi: «Duceți-vă care încotro. Și de-ți afla ceva, mâncați; de nu, nu.» După ce s-o împrăștiat lupii o venit un lup șchiop. Atunci omul alb o zis către șchiop: «Al tău e acela din colo», și l-o arătat pe păcurarul din lemn. Atunci, dimineața, o venit și ceilalți păcurari. «Mă, jos de-acolo!» «Nu!» «Cobori!» «Nu!» Atunci cei doi l-o coborât și l-o dus la colibă; acolo le-o spus ce-o auzat, ce-o văzut. Iară noaptea, de lângă ei, din colibă, l-o dus de nu i-o mai aflat decât opincile”⁷¹.

La prima vedere pare un act de teribilism, dar e posibil să fie vorba de reminența unei ordalii, iar în timp s-a produs o **croizare a victimei**, deoarece «sentința

⁶⁹ Ibidem, p. 112-113.

⁷⁰ Tiberiu Morariu, *Viața pastorală în Maramureș*, București, 1937, p. 80; apud Mihai Dăncuș, *Zona etnografică Maramureș*, Editura Sport Turism, București, 1986, p. 49.

⁷¹ V. Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993, p. 81. informator Ioan Floarea, 47 ani, din Șieu, căsătorit în Cuhea.

divină» s-a dovedit implacabilă: a doua zi, deși e găsit în viață, dezlegat și dus la stână, cel «condamnat» e răpit din colibă de un lup-șchiop și devorat. În acest caz, **păstorul-lup** nu e altceva decât ipostaza unei **semi-divinități pastorale**.

Din punct de vedere mitic, după R. Vulcănescu, lupul a figurat **ca emblemă de stat în stindardul daci**: „un corp de balaur cu cap de lup. Totul alcătuit din aramă, de unde și supranumele *lupii de aramă ai dacilor*. Stegarul ținea ridicat lupul de aramă, care în mers făcea să șuiere aerul în gura lui deschisă și să freacă solzii mobili de metal izbîndu-se unii de alții”⁷². În schimb, Mircea Eliade (1970) dezvoltă o teorie extrem de incitantă, a nașterii poporului român **sub semnul Lupului**. Peste cultul, aproape religios, practicat de daci, s-a suprapus mitul genealogic al poporului roman, mit „constituit în jurul lui Romulus și Remus, copiii Zeului-Lup Marte, alăptați și crescuți de lupoaică de pe Capitoliu”⁷³.

M. Eliade mai vorbește despre anumite practici de inițiere militară, respectiv „transformarea rituală în fiară”, iar R. Vulcănescu, invocând o mărturie a lui Herodot, susține că înainte de invazia lui Darius trăia o populație numită neuri: „După spusele sciților și elinilor stabiliți în Dacia Pontică, «o dată pe an, fiecare dintre neuri se schimba în lup, pentru puține zile, și pe urmă își recăpăta forma [umană]»”⁷⁴.

Abilitatea neurilor din Dacia de a se «trasforma» în lupi, trebuie pusă în relație cu etapele de inițiere, parte componentă a unui ritual (magic) la care participau periodic tinerii în special, dar și bărbații-luptători. Ipoteza e confirmată și de M. Eliade, atunci când caută etimologia termenului de *daci* și vorbește despre „**adolescenții care pe durata probei inițiatice** trebuiau să se ascundă departe de sate și să trăiască din pradă (...)». Acești tineri se comportau «ca lupii», erau numiți «lupi», sau se bucurau de **protecția unui zeu-lup**”⁷⁵. Legenda păstorului-lup, consemnată în Maramureș, poate fi socotită o reminiscență a acestei credințe.

Să revenim. Izolarea *celui mic* – fie în pădure, legat de crengile unui copac, fie așezat în țepoaiile colibei – ne aduce iarăși în preajma **riturilor de inițiere a feciorilor, proba supraviețuirii** fiind una frecventă în societatea arhaică.

Referindu-ne strict la statutul păcurarilor, admitem că în afară de **inițierea profesională** – implicită la prima vărare pe munte – în trecut trebuie să fi existat și alte aspecte ale inițierii, menite să-l călească fizic și psihic pe bărbatul în devenire. Acestea vizau, cu siguranță, **deprinderea mînuirii armelor**, apoi utilizarea (și confecționarea) **instrumentelor muzicale** (fluierul, trîmbița). Apoi probele de **efort fizic prelungit**, respectiv de **efort psihic** – prin izolare, sihăstrie, rugăciune.

Izolarea în pădure pentru un timp limitat – o zi sau o noapte; sau trei zile și trei nopți, într-o formulă mai agresivă – producea implicit o alterare a conștiinței și prefigura **o moarte și o înviere ritual-inițiată**. Aceasta putea fi considerată «proba de foc», în sensul durității ei. A bordarea avea o dublă semnificație, deoarece implica o performare a curățeniei spirituale, supunând totodată conștiința unei judecăți divine.

Păstorul-lup, ca întruchipare a unei (semi)divinități pastorale, devenea un judecător de circumstanță, care cântărea bunele și relele și dădea sentințe. Altfel spus, era per-

⁷² R. Vulcănescu, op. cit., p. 499

⁷³ M. Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 28-29; vezi întregul capitol *Dacii și lupii*.

⁷⁴ R. Vulcănescu, op. cit., p. 499.

⁷⁵ M. Eliade, op. cit., p. 13.

sonificarea auto-cenzurii, a examenului în fața propriei conștiințe, a introspecției. Dualitatea păstor-lup e reflectarea imaginii propriului «eu» în combinație cu latura animalică, instinctuală și devoratoare din om. O luptă subconștientă din care avea să triumfe **cel mai puternic**: «păstorul» sau «lupul». În momentul în care zeul-lup îi cedează lupului-șchiop trupul tânărului păcurar, lupta a luat sfârșit. Executarea auto-sentinței devenea o chestiune de timp.

Sigur că nu în toate cazurile lucrurile se petrec întocmai. Umanul poate birui animalicul – și înclinăm să credem că o face cel mai adesea. Excepțiile (cum e situația de față) intră sub incidența antologicului, pentru a deveni pilduitoare.

Acesta este motivul pentru care **moartea și renașterea inițiatică** era considerată o probă temerară, uneori fatală. Cel care trece proba cu bine „**se naște din nou**”, primind **botezul morții**, de care nu mai are frică toată viața. De aici curajul, vitejia, demnitatea și determinarea – nu a unui individ, ci chiar a unui neam. Aceasta este o credință moștenită din vremuri străvechi și atestată ca atare de izvoarele scrise.

V. MIOARA NĂZDRĂVANĂ

Între episodul soborului și episodul testamentar, în variantele cele mai vechi a existat la un moment dat *un liant* (o temă) care a asigurat o cursivitate necesară textului. Din analiza variantelor maramureșene reiese că această temă a cunoscut o diversificare și implicit o tipologie specifică.

Una dintre situații, probabil cea mai veche, are în vedere **dialogul tânărului păcurar cu turma oilor agitate**: „Când cu apa o-nturnat / Oile tăte-o zderat” (7 variante)¹ sau cu **oaia năzdrăvană**: „Oaia lui cea oacheșă”, „Zbiară oaia cea pistrue” (5 variante)². Deși există suspiciuni privind o contaminare târzie a motivului *oaia năzdrăvană*, folclorul maramureșean ne oferă suficiente dovezi că acest personaj este unul mitic, populând numeroase legende locale. Totuși, mult mai credibile sunt textele în care se relatează despre *larma turmei de oi*.

O a doua situație vizează un **dialog cu fărtații**, declanșat de întrebarea „Ce morțiță tu poștești?” (10 variante)³. O incidență sporită consemnăm în cazul amenințării specifice motivului *fata de maior* (20 variante), la care se adaugă și alte situații de dialog, astfel încât tema colectează în total 40 de variante⁴ (29%).

Definitiv pentru textele maramureșene este faptul că ponderea o dețin variantele în care cel mic își formulează *testamentul* printr-o **replică spontană**, neprovocată și aparent nejustificată (86 variante, 63%)⁵, ca și cum ea trebuie cu necesitate să facă parte din scenariu, dar motivația ei s-a pierdut. Despre interogația „Ce morțiță tu poștești?” am arătat deja că e posibilă de anumite contaminări din sfera baladelor autohtone. **Larma oilor** pare o ipoteză mult mai solidă: a) ne apropiem de scenariul dramatizării (la *Ruptu Sierpelor*); b) tema o regăsim inclusiv în cele mai vechi variante cunoscute (vezi TM 7 – Botiza, 1922); c) această temă, peregrinând prin Transilvania, a dezvoltat, în sudul țării, episodul *mioarei năzdrăvane*.

■ O primă paralelă se poate realiza cu motivul **ciobanul sătul de oi**, care își abandonează turma (sau își exprimă doar intenția s-o facă), respectiv jelirea oilor ce nu vor să se despartă de stăpân. De altfel, în unele texte mioritice apar pasaje ample din această colindă, mai frecvent în partea de final, prin înșiruirea beneficiilor pe care oamenii le au de pe urma creșterii oilor: „– Lăsa-v-oi la focu oi / Eu de când umblu cu voi / Da-s mai albu decât voi. / – Mai trude, Doamne, trude, / Trude până-n primăvară / Ce-a si frunză cât banu / Și iarbă pe cât acu; / Noi ție ți-om dăru / La Crăciun / Un purcel bun; / La Ispas / Un boț de caș; / La Sân-Giorz / Un miel frumos”⁶.

Identitatea conținutului de idei este evidentă, în ciuda faptului că unul dintre eroi se află la vârsta inițierii, iar celălalt la vârsta senectuții: perspectiva părăsirii turmei de oi, după ce în prealabil s-a realizat o relație afectivă; apoi dialogul, în care se distinge de

¹ TM 7, TM 8, TM 42, TM 50, TM 56, TL 8, TL 10.

² TM = 4, TL = 1.

³ TM = 6, TCh = 4.

⁴ TM = 7, TCh = 13, TCo = 13, TL = 7.

⁵ Cel mai mare procent îl întâlnim în textele nord-maramureșene (73% – 46 variante), respectiv în cele lăpușene (70% – 16 variante). În Codru procentul scade la 54% (15 variante), iar în Chioar la 41% (9 variante).

⁶ Tache Papahagi, *Grăul...*, p. 233, text CCCXXVII, Giulești, 1920; Veczi și Tit Bud, 1908, p. 70, I. Birlea, 1968, p. 159-160 sau *Anologie de folclor...*, 1980, textele 80-85.

fiecare dată replica înțeleaptă a *oii bălăoae*, precum *un glas al divinității*. Aspectul nu e unul izolat, deoarece depășește repertoriul colindelor pastorale și se regăsește în multiple credințe, superstiții și legende.

■ Vasile Latiș consemnează: „**Oaia-i sfântă**. Oile la începutul vremurilor vorbeau ca oamenii și pășteau în grădina Domnului, neînțârcate. Dar ele au mâncat florile și Domnul s-a supărat, pedepsindu-le: «Lasă, că voi da eu pe mâna celor tari în vârtute și slabi la minte, să vă stăpânească!» De atunci stau oile în țarcuri și tot de atunci și-au pierdut graiul (...). În lupta cu timpul și cu primejdia oile devin prieteni ai omului: veghează nocturn când omul doarme, privește și face semn”⁷.

Aceeași idee o regăsim la T. Papahagi: „**Oaia e sfântă**, pân-ce are lână, și când o dai pomană, apoi oaia se scutură în cea lume de rouă și-apoi potolea focul de pă suflet la acela care dă oaia pomană”⁸.

Pomind de la această credință a *sfînteniei oilor*, cu timpul s-au născut și alte legende despre o anumită *mioară năzdrăvană* sau *mioară-oracol*: Se crede că păstorul care va spune cu regularitate, în fiecare seară, câte o poveste diferită – de când se mârlesc oile și până fată primul miel, deci cam o sută de zile – „atunci va face oaia un mnel năzdrăvan – spuneau bătrânii – să poată ști tăt ce-ai să pățești”⁹.

În contradicție cu cele afirmate de Mircea Eliade, Adrian Fochi (1985) susține că, de fapt, mioara nu prevestește viitorul, ci, întâmplător, asistă la dialogul ciobanilor care pun la cale complotul și ulterior re-transmite informația *moldoveanului*. Dar capacitatea de predicție a animalelor nu poate fi contestată. Există o bogată literatură de specialitate în acest sens, ce depășește sfera speculațiilor. Câinele, pisica, oaia, calul, șobolanul etc. au dovedit că, în anumite împrejurări, pot *presimți* o primejdie iminentă, având instincte mult mai exersate decât omul. Iar în cazul unor animale domestice, unde relația afectivă dintre animal și om e mai puternică, *mesajul* e extrem de explicit și transmis celui vizat printr-un comportament ieșit din comun.

V. Latiș notează: „**Oaia face semn**: este vorba de oaia știră sau vâlfășă. «Are vâlfă», «știe», «prevestește». Este vorba de *oaia-mioară* care «se mârlește dar nu fată», pe care maramureșenii nu o taie și nu o vând. Ba dimpotrivă: o au în grijă specială pentru că «e bună de primejdie». Semnul pe care-l face: e supărată, zbiară, nu-și află locul, se uită la om (informatorii mei). Semnul se înțelege astfel: are să se întâmple ceva cu turma (pagubă, boală, fiară), cu păcurarul și, în ultimă instanță, cu cei din familie, de acasă. Îminența adversității e cu totul crezută”¹⁰.

Am identificat reflectarea acestei credințe într-o colindă din Lăpuș, pe care o vom reda integral, deoarece motivul a contaminat și textele mioritice (vezi varianta Costeni, 1984). „Coborât-o de la munte / *Florile dalbe* (refren) / Trei păcurari cu oi multe / *Florile dalbe de măr* (refren) / La o verde poieniță / La o rece fântâniță, / La oi le dădură sare / Ii să prinsă de gustare. / Când gustară ei mai bine / *Oaia ochișică* vine. / Cu piciorul lor le face, / Ce vede la ea nu-i place. / Vin tri hoți, di pă izvoară / Cu securi și cu topoară / Pă păcurarii să-i omoară. / Păcurarii samă-o luat / Cănișorii i-o strâgat / Și pă hoți i-o amuțat /

⁷ V. Latiș, *Păstoritul...*, 1993, p. 117.

⁸ T. Papahagi, *Graiul...*, p. 317, informator Maria Mununari, 76 ani, localitatea Hârnicești, 1920.

⁹ Ovidiu Birlea, *Folclor românesc*, volumul I, Editura Minerva, București, 1981, p. 140.

¹⁰ V. Latiș, op. cit., p. 117.

Și pă hoți i-o alungat / Păste-un deal și păste-o vale / Până lângă-o apă mare. / Și de-acolo, până-n sară, / Oile tăte-și porneală. / Păcurarii pângă ei / Cu fluierii zăceră”¹¹.

■ Devine tot mai evident că până și episodul mioarei – ca unul reprezentativ pentru versiunea-baladă a cântecului – își are rădăcini adânci în zona de circulație a colindului, unde însă nu a cunoscut o consacrare definitivă. Motivul e lesne de înțeles dacă luăm în calcul și alte aspecte ale fondului mitic autohton, decât cele relevate până acum și din care rezultă că **tânărul păcurar nu îndeplinea toate cerințele pentru a beneficia de privilegiul unei mioare năzdrăvane**. Pentru a argumenta această afirmație invocăm *Legenda păcurarului și a oii năzdrăvane*:

„În vremea aceea – hăt mult de-atuncea – o fo un păcurar și trăia cu oile la munte. Apoi al avea o oaie oacheșă, o năzdrăvană. Păcurariul nu făcea alta nimnică, fără să ruga lui Dumnezeu și zăcea: *Asta mie, Doamne, / Asta ție, Doamne. / Asta mie, Doamne, / Asta ție, Doamne*, c-apoi oile le păstoria oaia oacheșă și tot ea le da în strungă, pentru muls.

Apoi într-o duminică păcurariu o coborât în sat și s-o vrut duce la beserică. Dru-mu până la beserică era tare tinos și tăt omu se umplea de tină. Păcurariu, dac-o fo curat la suflet și la inimă, apoi el nici că s-o cunoscut c-o trecut pân tină, c-o rămas cu opincile curate. Da când o intrat în beserică, s-o dat și pă de lături și o văzut pă părete un drac cum trăgea cu dinții dintr-o piele. Da atunci păcurariu o răs.

După ce s-o gătat sfânta slujbă de la beserică, apoi tăt omu să ducea acasă. Da` o ieșit și păcurariu și amu numa ce vede că s-o întinat și el. Și o mârș câtă oi. În drum o întâlnit o muieră – o fată – și o început a să ibdi și o mârș cu ea la stână. Apoi când o ajuns la stână, păcurariul o ascuns mândra sub gubă, dipce să nu știe oile că amu are mândră. Da *oaia oacheșă* o văzut și o știut tăt, că o fo năzdrăvană.

Când o zinit vremea mulsului, da o zăs păcurariu câtă oacheșă:

– Dă, oacheșă, `n strungă!

– Dee mândra de sub gubă!

Atunci păcurariu s-o mâniat și o suduit. Apoi oacheșă n-o stat mai mult și o luat oile și plecat și o lăsat păcurariu cu mândră”¹².

T. Papahagi precizează doar că este o „legendă privitoare la **viață neprihănită pe care o ducea înainte vreme păcurarul**”. O neprihănire dată de credința păstorului și de rugăciunea lui extrem de simplă, deși în afara canoanelor: „Asta mie, Doamne, / Asta ție, Doamne...”. Șase cuvinte repetate cu ostentație evlavioasă. El nu cerea, ci mai degrabă dădea. Iar această generozitate dezinteresată i-a fost răsplătită printr-o anumită stare de sfințenie. Astfel, păcurarul e blagoslovit cu o *oaie năzdrăvană* care știe să-i aprecieze și să-i răsplătească credința prin ajutorul acordat în treburile stânei, mănând oile în strungă, pentru muls. Iar când se duce la biserică, pentru că avea sufletul și inima curate, opincile lui nu se murdăresc cu noroi, spre diferență de ale sătenilor.

Scena din biserică este una controversată, tulburătoare, suportând o abordare de altă natură. În sfârșit, semnificativ e faptul că păcurarul cade în păcat, nerezistând unei

¹¹ Pamfil Bîlțiu, *Poezii și povești populare din Țara Lăpușului*, Editura Minerva, București, 1990, p. 21, text 29; text republicat în *Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din județul Maramureș*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1996, p. 140, text 134; informator Ioan Leșe, 76 ani, localitatea Stoiceni, 1983, cu partitură muzicală. O variantă a acestei colinde a mai fost consemnată în localitatea Peteritea, Lăpuș, în 1984, informator Maria Tuns, 78 ani, publicată de P. Bîlțiu în *Poezii și povești*... p. 21, text 30.

¹² T. Papahagi, *Graiul și folklorul...*, p. 123, „auzit în 1922 (7 ianuarie) de la Ștefan Dunca din Șieu”

ispite. Opincile lui curate se întinează instantaneu. Iar *oaia năzdrăvană* îi reproșează încălcarea unei *legi a pământului* – aducerea unei femei la stână și pângărirea unui spațiu socotit sacru. Drept pedeapsă *oaia* îl părăsește, depozitându-l de toată averea sa.

Să remarcăm: fata nu e un personaj principal și nu ea ne oferă tâlcul acestei povestiri. Drama păcurarului se declanșase înainte de a o întâlni. Cel ce trebuie să pătimească e chiar păcurarul, pentru că a lui e toată vina și nechibzuința. El decade din starea de sfințenie într-o stare profană, comună, cotidiană. Pentru divinitatea căreia i se închină el devine o ființă rătăcitoare, pierdută, «un mort viu» – spiritul lui e deja mort, deși trupul lui continuă să trăiască. Odată privilegiile pierdute, el nu mai are nici o trecere și nici un drept. Nici măcar *dreptul la testament*.

Pe de altă parte, e evident faptul că legenda creionează, subtil, portretele a doi oameni diferiți, îngemănați în același personaj – unul neprihănit, aproape sfânt, iar altul căzut în dizgrație, păcătos, lipsit de orice privilegiu sau drept. Remarcăm că toate elementele din *Colinda păcurarilor* converg, în ceca ce îl privește pe erou, spre prima *mască* a personajului din legendă.

Se impune o paranteză: legenda ne ajută să înțelegem substratul mental ce a stat la baza motivului *fata de maior*. Propunerea tânărului păstor („Hai, frați, s-o luăm”) nu poate fi decât amendată de fărtați („Tu de i lua / Noi te-om împușca”), în virtutea unor cutume specifice. Deși, în această fază, pedeapsa nu poate fi una severă, replica sugerând mai degrabă păcatul în care ar cădea păstorul.

Dar elementul semnificativ e prezența în textul legendei a *mioarei oacheșe*. Ea vede, prevede și știe totul, grație unei atotcunoașteri divine. Îl susține pe păstor atât timp cât are sufletul și inima curată. E mai mult decât un simplu ajutor în treburile stânei – e un *inger păzitor*. Crediința lui și prezența ei la stână îl feresc pe păcurar de orice primejdii.

Acest tandem îl întâlnim mai cu seamă în versiunea-baladă a *Mioriței* și e curios faptul că versiunea-colind nu îl cultivă mai asiduu, de vreme ce observăm existența unor straturi vechi a motivului în cultura și mitologia Transilvaniei. Paradoxul e doar aparent și el poate fi risipit dacă ne întoarcem asupra motivului *păcurarul sătul de oi*, unde remarcăm același tandem: „Lăsa-v-oi la biata oi, / Că m-am urât îmblând cu voi. / Strigă *oaia oacheșă*: / Petro, Petro, bărbat bun, / Mai ierneză-ne o iarnă...”¹³. Și în acest caz *oaia năzdrăvană* e un semn al curățeniei și sfințeniei păcurarului, deoarece în colindă se mai relatează faptul că Dumnezeu aude *larma oilor*, coboară pe scară de ceară „și-o slobozât flori de vară”. Ploaia divină cu flori de vară nu poate fi decât o dovadă a neprihănirii păstorului.

Deci, *mioara năzdrăvană*, capabilă să dialogheze cu păstorul, apare în împrejurări bine stabilite în virtutea unei *creдинțe desăvârșite*. Prezența ei doar sporadică în versiunea-colind a *Mioriței* ar putea avea câteva explicații ce merită a fi discutate: Mioara lipsește sau se îndepărtează în situații în care păstorul este sau devine un nelegiuit.

Apoi, în variantele nord-transilvănene, tineretea și răvna cu care păstorul își îndeplinește sarcinile meseriei ni-l înfățișează pe erou ca pe un aspirant la tainele inițierii. În plus, în majoritatea variantelor, așa-zisul *sobor al păstorilor* nu găsește motive temeinice pentru judecata lui. Deci, el nu se află în mod real într-o situație limită când are nevoie de ajutor. *Judecata și testamentul* nu sunt decât etape solemne ale unui ritual de inițiere, la finele căruia el se va învrednici cu o credință mult întărită. Deci, deocamdată, el nu se

¹³ T. Papahagi, op. cit., p. 236, text CCCXLX, informator Năstuca Petrovai, 60 ani, Săcel, 1920.

află într-o conjunctură care să reclame prezența oii năzdrăvane. Păcurarul se descurcă relativ bine și are toate șansele să treacă probele impuse.

Nici presupusa calitate de aspirant, pe care o are, nu-l îndreptățește să aibă o *oaie oacheșă*. El trebuie să facă dovada că o merită. Această **mioară năzdrăvană e tocmai răsplata istovitoarelor etape de inițiere**, adică neprihănirea, sfințenia, curățenia și înțelepciunea. Deocamdată *cel mic* e un mus, un adolescent. **Oaia oacheșă apare mai degrabă în compania păcurarilor maturi sau bătrâni** și prea rar (sau deloc) a copilăndrilor.

Faptul că ulterior textul evoluează spre generalizarea acestui episod al mioarei năzdrăvane ni se pare firesc. O particularitate a *sistemului de texte mioritice* este vârsta și ipostazele în care se află eroul:

- **mus, copilandru, aspirant** – în variantele nord-transilvănene;
- **adolescent, îndrăgostit**, încă aspirant – în variantele din centrul Transilvaniei;
- **adult, matur**, proprietarul unor turme de oi, un inițiat, curat, nevinovat, capabil

să dialogheze cu mioara năzdrăvană – în versiunea-baladă din Muntenia și Moldova.

Se poate observa destul de lesne cum fiecare regiune geografică i-a adăugat ani ciobanului, surprinzându-l într-o altă postură. Fiecare a conservat un strat mental diferit, dar evolutiv. Episodul mioarei a fost introdus exact acolo *unde* trebuia și *când* trebuia.

■ Trecând Carpații cu toate aceste achiziții, cântecul se îmbogățește succesiv cu noi episoade. Secvența *larma oilor*, devine episod de sine stătător construindu-se sub influența și a altor creații din zonă. E de semnalat faptul că există în folclorul sud-est românesc un repertoriu de balade în care tema mioarei răzbate fie ca episod central, fie ca unul secundar. Un bun exemplu este **balada Cealip-Costea**, consemnată de G. Dem. Teodorescu¹⁴. „Într-o altă variantă a baladei [Fulga], intitulată Cealip-Costea, pe când acesta se întoarce la stână constată că Fulga (...) i-a prădat stâna și că din toate oile lipsea «Mioara rucărea, / Dragă lui Costea, / C-alta-n turmă nu era / Mai isteată decât ea. / Când simțea de vremuri grele / Trăgea oile-n perdele; / Când simțea de vremuri bune / Trăgea oile-n pășune». **Oaia rucăreană** este, în alți termeni, o variantă a *oii bârsane* sau a *oii ei năzdrăvane* din *Miorița*”¹⁵. Costea îl prinde și îl ucide pe Fulga, decapitându-l. Eroic, răzbușător, coleric, ciobanul Costea apare în antiteză cu păstorul din *Miorița*. Singurul fir care leagă cele două balade este *mioara* – aceleași abilități (istețime, previziune) și același atașament față de stăpân.

După saltul din colind în baladă, *o mioară* precum cea salvată de Costea devine unul dintre personajele principale, capătă glas și se străduiește să-și avertizeze stăpânul și eventual să-l salveze de la moarte. Dar păstorul poartă deja pecetea destinului, devenit tragic numai din pricina modificărilor survenite pe parcurs în *cadru epic inițial* al cântecului. Valorificarea perseverență a acestui episod în versiunea-baladă a determinat schimbări majore în structura epică a cântecului. În loc ca fărtații să-i comunice ori să-i sugereze hotărârea lor de *a-i face legea* – precum în versiunea-colind – *mioara* primește rolul ingrat de a-i aduce la cunoștință funesta sentință.

■ Încinăm să credem că acest cântec, dacă ar fi avut șansa de a-și continua evoluția, ar fi fost deposedat treptat de clasicul incipit, al coborârii oilor de la munte, „pe-un picior de plai / pe-o gură de rai”; ba mai mult, până și fărtații și implicit complotul lor ar fi dispărut din scenă – realizându-se astfel o **închidere a cercului**, adică o apropiere uimitoare de variantele nord-transilvănene, care nu pot fi decât întemeietoare: spontan și

¹⁴ G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, ediția I, 1885; ediția 1982, p. 572.

¹⁵ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987, p. 594

neprovocat, un păstor discută despre moarte cu una din mioarele preferate; dar nu despre o moarte iminentă, ci una rânduită de destin (mit al existenței).

În unele variante culese la începutul secolului al XX-lea, în replica mioarei sunt preluate deja toate elementele necesare pentru a reface contextul narațiunii, fărtații fiind îndepărtați. Astfel, balada debutează cu interpelarea ciobanului: „– Mioriță, riță, / Cu lâna prăviță, / Cu gura de țâță, / De trei zile-ncoace / Gura nu-ți mai tace. / Ori iarba nu-ți place? / – Stăpâne, stăpâne, / Rămânem cu tine. / S-a vorbit muntean / Și cu moldovean / Tăt să mi-l omoare, / Tot pe cel vrâncean / C-are oi mai multe...”¹⁶. Variante asemănătoare au fost consemnate de I. Stoian (Vrancea, 1927)¹⁷, C. Brăiloiu (Tulcea, 1932)¹⁸, Tudor Pamfile (Galați, 1910)¹⁹. În cel mai amplu și sistematic studiu post-fochian despre circulația baladei *Miorița* într-o regiune delimitată²⁰, ceea ce în Antologia lui Fochi pare un accident, aici frecvența textelor care încep abrupt cu interpelarea ciobanului este covârșitoare. Să reținem că majoritatea textelor din aceste volume au fost culese de I. Diaconu în jurul anului 1967. Înțelegem astfel că *variantea Alecsandri* nu a fost decât o etapă în lunga evoluție a cântecului și nicidecum versiunea finală.

Mitul ce-l incumbă *mioara năzdrăvană* este unul universal, în speță ontic: „Dis-cuția asupra **mitului mioritic** (al *Oii Năzdrăvane* și al rolului ei complex) nu a ieșit vreodată din impas, chiar dacă multe observații au aprofundat într-adevăr mitul propriu-zis și au decelat fenomenalitatea lui originală, scria V. Kernbach în 1989. Oaia Năzdrăvană este **glasul destinului supradivin, mitul fiind unul al existenței ca atare**. Iar acest **mit ontic**, perfect cristalizat, reprezintă conversiunea spațiului concret, profan, în timpul abstract, cosmic; în desfășurarea epică a mitului asistăm la absorbția spațiului de către timp”²¹.

¹⁶ N. Ploșșor, *Balada Miorița în Oltenia*, Arhivele Olteniei, 5 (1926), nr. 25-26, apud A. Fochi, *Miorița – texte alese*, Editura Minerva, București, 1980, p. 140-142.

¹⁷ I. Stoian, *Texte folclorice din Râmnicu Sărat*, în *Grai și suflet*, 3 (1927), fasc. 1; localitatea Dealul Sării, județul Vrancea; apud A. Fochi, op. cit., p. 96-98.

¹⁸ C. Brăiloiu, *Cântece bătrânești din Oltenia, Muntenia, Moldova și Bucovina*, București, 1932; localitatea Tulcea; apud A. Fochi, op. cit., p. 75-76.

¹⁹ Tudor Pamfile, *Cântece de țară*, București, 1910, în *Din viața poporului român*, XII, localitatea Țepu, județul Galați; apud A. Fochi, op. cit., p. 71-72.

²⁰ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei. Emografie. Folclor. Dialectologie*, Editura Minerva, București, 1989, volumele II și IV.

²¹ V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 431.

VI. TESTAMENTUL

■ Puterea Cuvântului

Episodul care, de la **Dumitru Caracostea** încoace, a fost denumit generic *testamentul ciobanului* este, înainte de toate, o construcție lexicală sub forma unei replici. Dincolo de mesajul încifrat în substanța cuvintelor, această *replică* este un admirabil exemplu al modului de **valorificare a forței cuvintelor** în circumstanțe ieșite din comun. Poate doar cu excepția descântecelor, literatura populară ne oferă alte exemple¹ de utilizare (și condensare) a *cuvintelor-forță*, care să impună un alt curs al epicului și chiar o răsturnare a unor raporturi prestabilite. Imaginea de până acum a *celui mic* contrastează cu *replica* pe care el o dă fătaților. Cuvintele pe care le rostește nu mai aparțin copilului, musului, ci unui tânăr bărbat, călit, inițiat, cunoscător al unor obiceiuri și rituri esențiale, posesor al unui întreg arsenal de arme. Prin răspunsul dat el își dovedește **maturitatea și demnitatea**, descalificându-și astfel potențialii adversari. Din această ipostază el îi poate înfrunta și chiar învinge (dacă situația i-ar cere-o), pentru că puterea vine din conștiință și din credință.

Dar, pentru că nu recurge la *fapte de arme* ne dovedește că nu avem de-a face cu o situație conflictuală, o confruntare reală (discursul vizează analiza versiunii-colind). Mesajul e limpede: dacă soarta se va dovedi potrivnică („de s-a-ntâmpla să mor eu”), el trebuie să fie pregătit pentru Marea Trecere, adică să moară cu demnitate. Izbăvit de frica morții (după lungi și istovitoare ritualuri), puterea lui se multiplică exponențial, atât la nivel spiritual cât și fizic. Trupul și sufletul reacționează interdependent, alcătuind un Tot. *Cel mic* se ridică deasupra eroilor populari ce fac dovada faptelor de arme și vitejie.

Sigur că această **putere a cuvântului** nu se activează oricând și oriunde, spațiul cotidian fiind mereu bulversat de cuvinte. Dar există *anumite expresii*, rostite în anumite împrejurări de către anumite persoane (consacrate în acest sens), care transformă actul profan al rostirii într-un act sacru, ritualic, menit să determine efecte, să impună conduite și credințe². Căci, așa cum afirma și **Georgias**, „cuvântul e un crai puternic, mic și prizărit la trup, în stare să săvârșească isprăvile cele mai dumnezeiești: să curme frica, să înlăture durerea, să stârnească voinșia, să întetească mila...”³.

Cântecul mioritic, versiunea-colind, are un preambul aparent inofensiv, descriptiv, familiar chiar. Însă la un moment dat epicul se rupe, nu atât prin prefigurarea morții eroului (care se detașează în mod gradat din rândul fătaților), cât prin *replica* pe care acesta o rostește. Dacă pentru noi această *replică* este năucitoare și paradoxală, provocând un *șoc cultural* (din pricina poziționării pe un alt strat mental), pentru auditoriul vremurilor de demult avea, cu siguranță, o altă semnificație – aceasta fiind, după toate probabilitățile, una inihiatică.

Replica tânărului păcurar este un **mesaj** (lapidar, în această fază a evoluției cântecului) care vorbește despre moarte, despre un rit funerar atipic, menit să inducă o anumită stare de spirit, să întărească o anumită credință.

¹ *Colinda Cerbului* suportă și ea o discuție pe această temă

² În etapa finală a inițierii tinerilor în templele egiptene, hierofanții le șopteau la ureche aspiranților cinci cuvinte-forță. „Osiris e un zeu negru”. După aceasta urma etapa morții inihiatice și a renașterii.

³ **Georgias**, *Elogiul Elenei*, apud George Nițu, *Elemente mitologice în creația populară românească*, Editura Albatros, colecția Lyceum, București, 1988, p. 65

Dat fiind contextul performării cântecului, în timpul sărbătorilor ce proclamau Anul Nou, când tot repertoriul ritualurilor este prefigurator și încărcat de semnificații, **șirul de cuvinte rostit de tânărul păcurar** nu putea scăpa cenzurii ceremoniale a comunității. Deci nu putea fi unul gratuit sau de rău augur ori unul care să inducă o *neliniște metafizică*, să arunce o umbră de pesimism asupra destinului, prin aluzii sumbre de factură funerar-tragică. Prezența ideii de „moarte” în repertoriul colindelor e dublat de fiecare dată de o biruință, sau de o înfrângere a bătrânului an și nașterea noului an.

Totuși, colindul mioritic contrastează cu nota general euforică a sărbătorilor. Ea impune o oarecare **solemnitate** în momentul performării, atât din partea interpreților, cât și din partea auditoriului. Fiecare cuvânt al *replicii* primește greutatea cuvenită și întărește o convingere intimă, al vremelniceii dar și al tăriei, al destinului (sau predestinului), al demnității în raport cu orice vicisitudine. În versiunea-baladă acest episod central se diluează, motiv pentru care capătă semnificații amendabile.

OPȚIUNEA PENTRU DECAPITARE

Testamentul debutează de cele mai multe ori printr-o **formulă exclamativă** în care se precizează că *replica* se adresează fărtaților, fraților de cruce: „Hei, voi, frățiorii mei”, „O, dragi frățiorii mei”, „Fraților, firtaților”, „Fraților, mă ascultați”, „Voi doi păcurări / Ce v-am ținut de frați ai mei”, „Hei, măi, verișorii mei” ș.a.m.d. Semnificativ e faptul că toate aceste versuri aparțin tipului nord-maramureșean.

Un alt aspect demn de luat în seamă este că apelativul „frățiorii mei”, „frații mei”, verișorii mei” nu presupune o relație cosanguină între *cel mic* și cei mari, după cum reiese din partea introductivă a colindei; mai degrabă invocă existența unei frății de factură profesională. Iar utilizarea pronumelui posesiv *ai mei* denotă apartenența la această confrerie.

În versiunea-baladă secvența își păstrează nota exclamativă, dar se produce o substituție a destinatarului (care devine *mioara năzdrăvană*). Cu toate acestea, putem identifica anumite reminiscențe ale formulei nord-transilvănene și în ținuturile sud-estice românești, inclusiv în fieful baladei, în Vrancea, la Soveja. Astfel, într-o variantă consemnată aici (de Constantin Macarie și Florica Albu) la începutul anilor '70, debutul episodului testamentar este atipic pentru această versiune: „Măi, verilor, măi, / De mi-ți omorî / Voi să mă-ngropați / În strunga oilor, / În jocul micilor...”⁴.

Ceea ce individualizează însă cu adevărat textele din Transilvania este numărul apreciabil de variante în care *cel mic* își exprimă o *opțiune* sau alta privind **modul în care dorește să moară**. În Maramureș, din totalul de 136 de texte antalogate, secvența apare în 36 de variante⁵ (39%). Cea mai frecventă și totodată semnificativă opțiune este cea a **decapitării** (27 variante)⁶ în sintagma: „Numai capu mi-l luați” (TM), „Nici o moarte numi poftesc / Fără capu jos luat” (TCh). Alte situații pasagere: „Pe mine mă împușcați” (7

⁴ Constantin Macarie, *Să ascultăm Miorița la Soveja*, în *Miorița*, III, nr. 1(5), Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 58. Autorul articolului, profesor la Școala „Simion Mehedinți” din Soveja-Vrancea, ține să precizeze că varianta „conține anumite particularități de text și de idei ce o individualizează de varianta Russo”, astfel, „ciobanul moldovean (...) se adresează direct ucigașilor, cărora le transmite testamentul său”. Ceea ce pentru Vrancea e o excepție, pentru Ardeal e o regulă.

⁵ TM = 8, TCh = 9, TCo = 9, TL = 10.

⁶ TM = 5, TCh = 5, TCo = 9, TL = 8

variante)⁷ sau „Din sabie mă tăiați” (4 variante)⁸. Aproximativ în același număr de variante *cel mic* solicită **să nu fie împușcat** (26 de situații)⁹: „Din pușcă nu mă pușcați” (TM), „Pă mine nu mă-mpușcați”, sau **să nu fie tăiat cu sabia** (9 situații)¹⁰: „Din sabie [topor] nu mă tăiați” (TM).

■ Ipoteza confruntării ciobanilor

Situația privind **opțiunea decapitării** rămâne interesantă. Primul cercetător care a propus o interpretare a acestei bizare opțiuni a fost **Ion Taloș** (1979). Eminentul exeget pornește de la ipoteza existenței unei „realități textuale” ce s-ar referi la o **luptă reală a păcurarilor**. Fiind învins, celui mic i se arată îngăduință din partea confrăților pentru a-și alege moartea, acesta preferând *decapitarea*. Despre o luptă între ciobani s-a exprimat și **Aron Densușianu**. Însă I. Taloș susține că acest aspect figurează și azi, în mod implicit, în variantele transilvănene ale *Mioriței*.

Acest motiv al *confruntării ciobanilor* e identificat de I. Taloș în variantele din Oaș, Maramureș, Sălaj, ținuturile de pe Someș, până la Cluj, grație versurilor „Moartea ta cum vrei să fie? / Ori tăiatu, ori împușcatu?”, respectiv „Fără capu jos luat”. „Moartea prin decapitare constituie și o **dovadă a nevinovăției**,” și-n plus „**decapitarea permite continuarea vieții**, îngăduie o existență postumă,”¹¹ susține I. Taloș.

Analogia pe care se întemeiază ipoteza cercetătorului vizează incidența episodului în basmele românești: înfruntarea eroilor care, după ce își epuizează întregul arsenal – paloșul, sabia... – recurg la o luptă bărbătească, ce „poate fi câștigată numai după ce adversarul a fost înfipt în pământ până la gât, după care i se poate reteza capul”¹². Acesta ar fi motivul real pentru care „tânărul propune luarea capului”. În sprijinul ipotezei vine și versul „De s-a-ntâmpla să mor eu”: în cazul pierderii luptei, ciobanul moare, dar nu înainte de a-și formula *testamentul*.

Evident că astfel de teorii plătesc tribut secularei obsesii a atitudinii paradoxale în fața morții exprimată de tânărul păstor mioritic, cu atât mai mult cu cât din registrul interpretărilor n-au lipsit, de-a lungul anilor, cele care vorbeau despre fatalismul poporului român. Celebră a rămas varianta contrafăcută a lui G. Cătană în care lupta dintre păstori era descrisă cu lux de amănunte.

■ Executarea unei sentințe

O altă opinie aparține lui **Mihai Coman** (1984), care vede opțiunea păcurarului pentru decapitare în legătură cu „executarea unei sentințe” în virtutea unei legi oarecare, față de care păstorul se face vinovat: „Există o serie de argumente – din mitologia antică – ce vin să susțină caracterul consacrat și sugestiile «vitaliste» ale acestui tip de moarte”¹³. M. Coman este de părere că pedeapsa rituală a fost preluată și păstrată în balada populară *Fulga* (hoțului care a prădat stâna i se taie capul), „în timp ce în *Miorița* ea s-a pierdut sau a figurat în variantele-colind ca notă de subtext”¹⁴.

⁷ TM = 2, TCh = 3, TL = 2

⁸ TM = 2, TCh = 2. Analizate secvențial numărul opțiunilor e mai mare de 36, acest lucru se datorează faptului că în anumite variante sunt exprimate mai multe opțiuni.

⁹ TM = 3, TCh = 4, TCo = 9, TL = 10.

¹⁰ TM = 2, TCh = 2, TL = 5.

¹¹ Ion Taloș, *Miorița în Transilvania*, în *Anuarul de folclor*, II, Cluj Napoca, 1979, p. 109; disertația e re-luată în articolul *Miorița – posibilă interpretare*, în *Sieua*, Cluj, nr. 12/1981.

¹² I. Taloș, op. cit., p. 112.

¹³ Mihai Coman, *Noi ipoteze despre Miorița*, în *Vairu*, nr. 163, 20 octombrie 1984.

¹⁴ Ibidem

Fulga este căpetenie peste „45 de voinici levinți / străini, fără de părinți”. Ciobanul Costea îl invită la stână să se ospăteze, dar Fulga cel bătrân îi pradă turma de oi. Când se întoarce de la Galați, constată „prada mare pe care a făcut-o Fulga la stâna lui”. Pornește în căutarea hoțului, îl prinde, „îl săgetează cu lancea drept în inimă; îi taie capul, îl pune într-o sulită și-l trimite la domnie, ca să arate că a scăpat țara de un hoțoman...”. Domnul ordona corpul și capul lui Fulga să fie azvârlite în Dunăre. Dar capul „ca fulgul” plutea pe apă¹⁵. „Nu este exclus, susține Mihai Coman, ca aici să fie reluate elemente din repertoriul *Mioriței*, și ca, printr-o inversiune simbolică, ele să fi trecut de la eroul principal – ciobanul mioritic – la un protagonist secundar – prădătorul stânei”¹⁶.

Mai adăugăm faptul că și în balada *Șalga*, construită pe ruinele arhaicului motiv pastoral *stâna prădată*, eroina se luptă vitejește cu hoții care voiau să prade stâna, iar în final, pe căpetenia acestora îl *decapitează*. „Fie că are sau nu o asemenea rădăcină mitologică, **motivul capului tăiat** (ce rămâne încă viu sau oferă șansa reînvierii) **apare și în complexul mioritic** (și, în general, în orizontul epicii păstorești) sugerând posibilitatea prelungirii existenței ciobanului”¹⁷.

■ Rădăcini mitologice

Aprofundând teoria lui Mihai Coman vom constata că rădăcinile mitologice sunt demne de-a fi luate în seamă. Referindu-se la balada *Fulga*, R. Vulcănescu (1987) apreciază că aceasta sugerează „**mitul capului decapitat al lui Orfeu**, cântând pe o apă mirifică a Traciei”¹⁸, mit păstrat în memoria culturală din sud-estul Europei. Concomitent cu acesta s-a conservat și „imaginea capului decapitat al unuia dintre **zeii Cabiri**, reprezentat într-o tăbliță de lut, redat în procesiunea funerară spre muntele mitic în care capul trebuie înhumat”¹⁹.

Se mai poate aminti aici ceremonia rituală a **cerbului decapitat**. Pecetea cetății Baia, fosta capitală a Moldovei, înfățișează în planul central imaginea unui cerb mitic, cu capul tăiat; capul e desprins de trup și așezat în zona superioară a pecetei. Scena înfățișează o vânătoare legendară, care a statornicit întemeierea Moldovei. Actul de decapitare e unul ritualic și face dovada unei confruntări, a unei victorii; un gest violent care se impune pentru a marca întemeierea.

Considerat animal sacru, rege al pădurilor carpatine, decapitarea cerbului semnifica **preluarea puterii** pe care acesta o avea -- puterea fizică, inteligența lui, abilitățile dar și puterea asupra ținutului. Se știe, capul era socotit sediul central al tuturor valențelor unei ființe.

Într-un război, uciderea căpeteniei unei armate însemna sfârșitul luptei. Iar decapitarea comandantului impunea preluarea întregii puteri a oștirii adverse. Romanii nu au izbutit să înfrângă rezistența dacilor, deși pe câmpul de luptă câștigaseră, decât după prinderea și **decapitarea regelui Decebal**. Și astfel Dacia a fost transformată în provincie romană. Cincisprezece secole mai târziu, **Mihai Viteazul**, domnitorul care a refăcut Regatul lui Decebal unind cele trei Țări Românești, a împărțit aceeași soartă.

Evident că ciobanul din *Miorița* nu poate fi prototipul acestor eroi, dar spețele sunt capabile să sporească semnificațiile în subsidiar și dimensiunile interpretative.

¹⁵ După Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987, p. 594.

¹⁶ M. Coman, op. cit.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ R. Vulcănescu, op. cit., p. 170.

¹⁹ Ibidem.

■ Cultul Cabirilor

Grație metodei comparative constatăm că există similitudini izbitoare între epicul mioritic al versiunii-colind și ritualul specific **cultului Cabirilor**, cult semnalat și pe teritoriul Daciei preromane²⁰. Înainte de a ne grăbi să afirmăm că demersul este unul consumat și clasat (mai ales după calificativul dat de M. Eliade), consider că e util să procedăm la o *reconstituire a cultului* în mod obiectiv și lipsit de patimi.

După V. Kernbach (1989), *cabirii* erau un grup alcătuit din patru divinități arhaice pelasge, numiți Axieros, Axiersa, Axiersos și Karmilos. Rolul lor era să protejeze navi-gația, dar, ca divinități ignice, patronau vulcanii și focurile. Din punct de vedere etimologic, termenul provine din fenicianul *kabirim*, adică *cei mari*. În mitologia greacă devin zeități artizane – turnători și topitori metalurgi, fierari – în jurisdicția lui Hephaistos. În anumite regiuni din Grecia (Imbros, Lemnos și Samatrakes), Misterele Cabirice se oficiau ponind de la cultul focului²¹. Referitor la acest aspect, Teohari Antonescu susține că zeii cabiri semnificau trei categorii de focuri sacre: focul ceresc, focul chtonic (teluric) și focul acvatic (marin)²².

Mai târziu Cabirii au fost asociați cu Dioscurii, iar numărul lor s-a redus la trei. Sub dominația romană, inițierile în cultul Cabirilor au devenit secrete. Astfel, „Misterele Cabirilor au căpătat tot mai mult caracterul de **dramă ritual-sacră**, de spectacol thanatologic în care se **însceana moartea zeului ucis**”²³. Tot în epoca romană, cabirii erau considerați o *triadă* a zeilor Iupiter, Minerva și Mercur²⁴. După V. Kernbach, Misterele Cabirice s-au răspândit în toată Hellada și ulterior în întregul Imperiu Roman, cultul provenind „dintr-o regiune situată undeva între Thracia și Troia.”

În opinia lui R. Vulcănescu, Misterele Cabirice au avut o contribuție importantă, alături de alte mistere antice, în elaborarea *misterelor creștine*. Iar V. Kernbach îl citează pe Diodor din Sicilia: „Cei ce luau parte la ele ajungeau mai cuvioși, mai drepti, mai buni”²⁵.

Mitul cabiric se referă la existența a **trei frați divini**, dintre care **cel tânăr e ucis întotdeauna de ceilalți doi**. Corpul neînsuflit reinvie în anumite condiții rituale: „Dogma cabirismului invocă **obținerea nemuririi sufletului** și preînnoirea întregii naturi prin sacrificiu”²⁶. Semnificația acestui sacrificiu, ar fi, după Teohari Antonescu, elementară: *numai cine ajunge la jertfirea de sine se mântuiește*.

Același Diodor din Sicilia notează că în Misterele Cabirice a fost inițiat și **Orpheu**²⁷. Alte legende (transmise de Pansanias) vorbesc despre încredințarea depozitului

²⁰ „Pornind de la analiza a 23 de piese arheologice (sigilii, gemc, iconițe, statuete de calcar obișnuit, marmură, bronz, plumb) găsite îndeosebi în Dacia anteromană și conservate în muzee (în România, Bulgaria, Iugoslavia etc.), constatăm că în aceste «monumente» mito-plastice de arheologie figurează trei divinități, din care două ucid pe a treia. Cabirii, căci despre ei este vorba, au un cult criptic și reprezentările lor au fost create, amplificate și difuzate în imperiu de către legiunile romane din Dacia. După Teohari Antonescu, Cabirii aparțineau poporului daco-roman, deși au o origine frigo-tragică.” – Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, p. 226

²¹ V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 92.

²² Teohari Antonescu, apud R. Vulcănescu, *Mitologia română*, p. 266.

²³ R. Vulcănescu, op. cit., p. 227.

²⁴ V. Kernbach, op. cit.

²⁵ Diodor din Sicilia, *Biblioteca Istorică*, V, XLIX, 6, apud V. Kernbach, op. cit., p. 92.

²⁶ R. Vulcănescu, op. cit., p. 227.

²⁷ Cf. V. Kernbach, op. cit.

și a doctrinei sacre a misterelor – lui **Prometeu**, „cel mai vestit dintre Cabiri”²⁸. Teoria e întemeiată pe aprecierile lui K. Bapp, iar acesta pornește de la prezumția că „zeii Cabiri erau demoni ai focului în insulele Mării Egee”²⁹. Prometeu era, la rândul lui, un titan, un „zeu al focului și plămăditor al inteligenței pentru câștigarea traiului pe Pământ, dar și creator al rasei umane”³⁰.

■ Analogie cu Miorița

Deși pornește de pe coordonate ușor diferite, utilizând alte surse, **Tb. D. Speranția** este primul care realizează un studiu comparativ, de factură mitologizantă, între cultul cabiric și tema sacrificiului ciobanului din *Miorița*. În lucrarea publicată în 1915, autorul susține că balada românească își trage seva din cultul cabiric egiptean și de fapt este „o legendă localizată a lui Osiris”³¹. Ceea ce s-a reținut din disertația lui D. Speranția a fost doar *nespecificitatea* creației la fondul cultural național. Din acest motiv teza a fost vehement combătută ulterior de aproape toți exegeții baladei, cel mai virulent fiind A. Fochi.

Unul dintre puținii cercetători avizați care s-a încumetat să readucă în discuție teza lui D. Speranția, prin reinterpretarea ritului și cultului cabiric din perspectivă mitologică, este **Romulus Vulcănescu** (1987). Pentru a înlătura orice suspiciuni, autorul invocă un studiu al lui Teohari Antonescu – adept al teoriei apartenenței cultului la spațiul daco-roman – eliminând din discuție nespecificitatea națională. Apoi aduce în prim plan caracterul ezoteric al ritului de inițiere specific cultului cabiric. Și, în fine, apreciază alunecarea, în timp, spre o *dramă ritual-sacră*, în care moartea e doar înscenată: „În elementele ei mitologice, **tema sacrificiului Cabirilor ar putea să precedă sau să inspire tema sacrificiului ciobanului din Miorița**, în care, din trei frați, doi îl condamnă la moarte pe al treilea pentru un motiv aproximativ similar”³². Tocmai acest raport, ce se stabilește la un moment dat între personajele dramei, apropie cultul cabirilor de motivul mioritic al colindelor transilvănene, în ciuda oricăror proteste.

Dacă analizăm elementele iconografice din inventarul arheologic (reproduse parțial de R. Vulcănescu, p. 226) constatăm că „ucigașii” au capul acoperit și sunt bărboși – sugerându-se o altă etate decât a celui mic – iar cel jertfit, „ucis” cu un soi de topor primitiv, pare a fi mai impozant, având o configurație fizică remarcabilă, cu capul descoperit și fără barbă. El e culcat la pământ, dar (încă) nu e mort – își ține capul ușor ridicat. Pare mai degrabă a fi o înscenare. De altfel, există și „public” care asistă la acest ritual. „Lovitura de grație” o va primi de la cel care pare a fi cel mai bătrân – imortalizat în ipostaza de călăreț – **prin decapitare**.

Nu avem nici o mărturie despre eventualele *replici rostite de personajele ritualului* (inițiat). Dar trebuie să admitem că celebra replică a tânărului păstor din *Miorița* (în versiunea din nordul Transilvaniei și nicidecum cea metaforic-alegorică din versiunea-baladă) s-ar potrivi ca o mânășă situației în care se află „fratele cel mic” al cabirilor – fără îndoială, într-o formulă nuanțată. Nici urmă de fatalism sau abandon. Totul devine rațional și logic, chiar și pentru modul de a gândi al oamenilor din secolul nostru. *Cel mic* își prefigurează moartea, ritualul de înmormântare și post-existența – el știind că, cel puțin

²⁸ Ioan Coman, *Titanul Prometeu*, Editura Cartea Românească, București, 1935, p. 35, apud George Nițu, *Elemente mitologice în creația populară românească*, Editura Albatros, 1988, p. 190

²⁹ K. Bapp, *Prometheus*, Roschers Lexikon, col. 3041, apud Ioan Coman, op. cit.

³⁰ G. Nițu, op. cit., p. 190.

³¹ Th. D. Speranția, *Miorița și călușarii, urme de la daci*, București, 1915.

³² R. Vulcănescu, *Mitologia română*, p. 227.

pentru moment, astfel de evenimente dramatice nu se vor petrece. Apoi „renaște”, se ridică, având ferma convingere că, prin puterea ce a avut-o jertfindu-se pe sine, sufletul lui a devenit nemuritor.

Sub dominația romană, acest gen de inițiere a devenit ezoterică. Mediul pastoral putea fi un refugiu ideal pentru practicarea în tihnă a ritualului. Actanții puteau fi păstori sau voinici din satele de la poalele munților. Aceștia porneau pe jos sau călare până sub liziera pădurii, pe platourile alpine. Acolo ceremonialul se desfășura conform uzanțelor, stabilindu-se mai întâi *legătura de sânge*, apoi *condamnarea* celui mic și executarea sentinței cu un cuțit sau un topor (înjunghiere sau decapitare). Voinicul acceptă sentința și se pregătește să mimeze moartea fără regrete, nostalgii sau revoltă. (Abia prin degradarea cultului apar intervenții suplimentare de genul răscumpărării). După consumarea ceremonialului, dar nu mai târziu de apusul soarelui, urma ospățul ritualic.

După părăsirea Daciei de către administrația romană, putem intui o revitalizare a cultului, al cărui scop final, obținerea nemuririi sufletului, nu era deloc străin credințelor autohtone. Însă, o dată cu ascensiunea Bisericii creștine acesta devine din nou marginalizat sau interzis, fiind socotit unul păgân și barbar. Iar cu timpul, în ciuda unor rezistențe a comunităților din zonele montane, s-a stins, păstrându-se unele ecouri în mitologia și folclorul românilor.

CARTEA ÎNIȚIERII

S-a vorbit și se vorbește tot mai insistent despre ipoteza unor rituri de inițiere ca fiind unul dintre scenariile valide pentru sămburele germinativ în cazul versiunii-colind a *Mioriței*. Scopul inițierii, se știe, era transformarea, nașterea din nou, renașterea. Aspirantul era suspus unor probe la granița dintre viață și moarte, în urma cărora se izbăvea de frica de moarte și căpăta sentimentul veșniciei, al nemuririi. În această situație, *testamentul* ilustrează o prefigurare a morții fizice, respectiv o etapă finală a ritului de inițiere: „**Moartea ciobanului** mioritic este ipotetică pentru că este inițiată și ritualică, o modalitate a sărbătoreșcului care cere drept de cultură dincolo de sine și poate accede la nivelul mai înalt al cuvântului. Dimpotrivă, performarea ei poetico-rituală a creat nevoia de a suprapune o moarte reală, un eveniment anume, o cauză pe care interpreții, creatorii, exegeții o interpretează din afara propriei sale inerențe”³³.

Cu certitudine, textele versiunii-colind, deși socotite străvechi, nu au conservat decât o fază ulterioară, evolutivă, în raport cu momentul genezei. Iar strădania de a suprapune „o moarte reală” se deslușește limpede în variantele maramureșene, grație numeroaselor improvizații. Argumentele în favoarea „performării simbolic-rituală a morții”, cum se exprimă V. Latiș referindu-se la inițierea păstorului, par să fie tot mai numeroase, iar în opinia unora, „singura care validează actul poetic”³⁴.

■ Inițierea în societatea primitivă

Cel mai competent studiu pe această temă aparține, fără îndoială, lui **Mircea Eliade** (1956), deși a fost redactat pornind de la alte premise decât o interpretare mioritică. M. Eliade a izbutit să reconstituie tipologia, modul de operare și semnificația **Riturilor de Trecere** din societatea tradițională. Precizând că existau rituri de trecere „la naș-

³³ Vasile Latiș, *Păstoritul*..., p. 118.

³⁴ V. Latiș, op. cit., p. 131 (teoria a fost lansată de către Al. Amzulescu)

tere, la căsătorie ori la moarte”³⁵, cercetătorul acordă o atenție deosebită ritului de trecere reprezentat de **inițierea de pubertate**, „de trecere de la o categorie de vârstă la alta (de la copilărie sau adolescență la tinerețe)”. Un alt aspect demn de reținut este delimitarea între inițierea de pubertate și **ceremoniile de inițiere într-o societate secretă**: „Diferența cea mai importantă constă în faptul că toți adolescenții trebuie să treacă prin inițierea de vârstă, în vreme ce societățile secrete nu sunt rezervate decât unui număr restrâns de adulți”³⁶. În cazul *Mioriței-colind* lucrurile par să se complice, deoarece e dificil de decelat între cele două categorii de inițiere, eroul având *atributele*, pe de o parte, și *circumstanțele* pe de altă parte, de a performa oricare dintre cele două tipuri. „Ceea ce ne interesează este faptul că, încă din stadiile arhaice de cultură, inițierea joacă un rol capital în **pregătirea religioasă a omului** și constă în esență într-o **schimbare de regim ontologic** pentru neofit”³⁷. Altfel spus, exista credința că nașterea dintâi nu era o etapă suficientă pentru o necesară împlinire și, „ca să ajungă om propriu-zis”, trebuia să părăsească benevol această viață (prin moarte) și „să renască la o altă viață, superioară.”

O disponibilitate identică regăsim și în atitudinea păstorului mioritic, în spatele tuturor scenariilor construite, pentru a da sens morții prefigurate în dauna unei etici a cărei glorie se stinge, căci „...inițierea se reduce în cele din urmă la o **experiență paradoxală, supranaturală**, a morții și a învierii, sau a unei a doua nașteri”³⁸.

După M. Eliade, întreg universul faptelor, gesturilor și al ideilor oamenilor din vechime poate fi privit ca o *perpetuă inițiere*: „...Existența se întemeiază deci pe inițiere, și s-ar putea spune chiar că, în măsura în care ajunge să se îndeplinească, **existența umană este ea însăși o inițiere**”³⁹. Mai adăugăm faptul că situația nu e specifică doar omului primitiv, ci și omului modern, al zilelor noastre, deși formele, cerințele și scopul final al inițierii sunt mult nuanțate, adaptate altui tip de realitate. Această transfigurare, produsă inclusiv la nivelul concepțiilor despre viață și moarte, alcătuiește crusta ce ne învăluie mentalul în strădania de a pătrunde în substanța altor straturi culturale.

În cazul versiunii-colind există numeroase elemente ce favorizează o interpretare pomind de la ipoteza inițierii. Eroul se află la **vârsta de trecere** dintre pubertate/adolescență și maturitate. În plus, accede într-un mediu consacrat practicilor de inițiere. Și nu în ultimul rând visează să pătrundă, străin fiind, într-o confrerie, care, la rândul ei, conține suficiente elemente specifice societăților secrete (ritualuri, jurământul, *focul viu*, consacrarea etc.). E greu de crezut că neofitul e abandonat sau ignorat și integrarea lui e lăsată la voia întâmplării. Chiar dacă, să zicem, excludem intenția *celor mari* de a-l primi în *frăție*, cel puțin putem lua în discuție necesitatea *inițierii de pubertate*.

Toată hărțuirea, chinuirea sau planul de nimicire pus la cale de *cei mari* pot fi privite ca etape necesare ale ritului de trecere. Dar scenariul nu se oprește aici. El include, o spun textele, inclusiv *proba de foc* – **moartea inițiată și apoi renașterea**, în urma căreia urmează să capete un alt statut și să acceadă la un nou *regim ontologic*.

Mai știm că acest gen de inițiere nu se face spre neștiința aspirantului. El era avertizat de ceea ce avea să i se întâmple înaintea fiecărei etape pentru a înțelege rolul și va-

³⁵ Mircea Eliade, *Sacru și Profanul*, lucrare redactată în 1956, publicată în 1957; citate după ediția Humanitas, București, 1995, p. 160.

³⁶ M. Eliade, op. cit., p. 161

³⁷ Ibidem, p. 162.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, p. 182.

loarea actului („Du-te, frate, ntoarce turma / Până legea ți om face”). De aceea el cooperează cu fătații, devenind **personaj activ** al acestui ritual. Replica pe care o dă (adesea fără o justificare prealabilă) este o dovadă în acest sens. Fără să fie amenințat în mod direct și fără să i se ceară, cel mai adesea **el intervine în cunoștință de cauză**, dovedind că știe procedeul: ce fel de moarte trebuie înscenată, care este locația ades utilizată, care sunt preparativele și care este rolul anumitor obiecte rituale.

Finalul (renașterea) e protejat prin secret și nu poate fi dezvăluit altor neofiți (neinițiați). Pentru comunitate **el trebuie să dispară** – dar nu ca entitate, ci ca identitate. **El va primi un nume nou**⁴⁰ și va începe o viață nouă, având o nouă personalitate. Poate așa se explică sentimentul pe care orice auditor al zilelor noastre îl încearcă lecturând sau ascultând cântecul: **final (suspendat) cu deznodământ neexprimat** – nici moartea eroului, nici scăparea lui. De la Vasile Alecsandri încoace aspectul a fost sesizat de toți exegeții: „*Eu nu cred să fie întreagă*, dar cât este măcar, ea [balada *Miorița*] plătește în ochii mei un poem neprețuit, și de aceea noi românii ne putem fâli cu toată dreptatea”⁴¹.

În plan simbolic, moartea păstorului trebuie să pară o certitudine. În plan real, el renaște în finalul ritului de inițiere și își ocupă rolul în societate, devenind o persoană matură și mult mai responsabilă.

■ Procede de inițiere

După M. Eliade această ceremonie inițiată desfășurată în societatea primitivă, începea întotdeauna „prin despărțirea neofitului de familie și retragerea sa în pădure”⁴². Se întrunesc astfel primele condiții pentru trans-simbolizarea morții: „pădurea, jungla, întinericul – reprezintă lumea de dincolo...”. Apoi se proceda la construirea unei *colibe inițiatice*, „unde tinerii candidați trec printr-o parte din încercări și învață tradițiile secrete ale tribului”. Probele sunt marcate prin duritate, lipsa concesiilor, mergându-se uneori până la mutilări și torturi fizice și psihice: „La unele popoare, susține M. Eliade, **candidații sunt îngropați sau culcați în niște gropi proaspăt săpate, sau sunt acoperiți cu crengi și trebuie să stea nemișcați precum morții...**”⁴³.

E uimitor cum, acest șablon se potrivește în tiparul mioritic și explică ceea ce părea de neexplicat, destrămând simplu și concis un *paradox*. În textele din Transilvania tânărul păstor cere să fie îngropat în interiorul perimetrului consacrat al stânii -- și menționează că această groapă nu trebuie să fie săpată în cimitir, pentru că nu vom asista la un ritual funerar adevărat, ci la unul inițiatăic – solicitând, în plus, să fie acoperit cu scoarțe de brad, crengi sau gubă: „Pă mine nu m-astupați / Nici în verde țintirim, / Nici în dalbu temeteu, / Numa unde-oi zăce eu...” (Rozavlea, 1920); „Pă mine mi-ți îngropa / Din vârful muntelui, / De-a umbră bradului; / Din locu de copârșeu / Puneți scoarță de durdău...” (Vadu Izei, 1920). „Pe mine pământ nu puneți, / Numa dalbă gluga mea, / Fluier după curea.” (Șieu, 1927).

⁴⁰ „Candidații primesc alte nume, care vor fi de acum înainte numele lor adevărate”, M. Eliade, op. cit., p. 166.

⁴¹ Vasile Alecsandri, în scrisoarea către A. Hurmuzachi, redactorul foii «Bucovina» din Cernăuți, epistolă publicată în nr. 11, 18 februarie 1850, p. 51-53, o dată cu balada *Miorița*.

⁴² M. Eliade, op. cit., p. 164.

⁴³ Ibidem, p. 164-165.

Aspectul a reținut atenția și lui **Ion Taloș**, însă concluziile au avut în vedere conservarea unui rit funerar atipic, pornind de la premisa că moartea păstorului a fost una reală și nu inițiată.

Întorcându-ne în zona decriptării procedeele de inițiere din societatea primitivă să mai notăm că, pe vremea dinastiei Ramses, vechilor egipteni li se recomanda, pentru obținerea mântuirii, să recite **un anumit text**, „îmbrăcat în veșminte de ceremonie, încălțat în sandale albe, cu ochii fardați cu pudră neagră, uns cu tămâie de primă calitate, după ce au adus o ofrandă foarte bogată...”⁴⁴. Elemente similare ale acestui procedeu trebuie să fi existat și în spațiul indo-european, ca intrând în componența unor ceremonii de inițiere, poate nu la fel de fastuoase, dar cu siguranță la fel de solemne. Nu avem știință ca riturile ce învingeau frica de moarte să cuprindă un anumit text, dar un gen de incantații trebuie să fi existat. Cu siguranță acestea vorbeau despre moarte în termeni extrem de familiari, ca o post-existență firească și vitalistă, precum în testamentul mioritic.

Același cult al mântuirii prin *moarte inițiată* și al credinței în nemurire îl regăsim la populația autohtonă, din perioada preromană: „Pentru greci, începând chiar cu Herodot, a fost inexplicabilă **credința în nemurire** a unui popor «barbar» cum erau getodacii, drept care au încercat să găsească sursa de inspirație a acestei credințe. Cea mai apropiată grecilor și cunoscută lor a fost filosofia lui Pithagora, care **oferea «nemurirea» în urma unor practici de inițiere**”⁴⁵. Se cunosc astfel afirmațiile unor autori antici care presupun că Zamolxis (sau Deceneu) a fost discipolul (sau sclavul) lui Pithagora, însoțindu-l pe acesta în călătoria din Egipt. Dar prea puțini cercetători români au agreat acest scenariu, preferând să susțină o tradiție cu mult mai veche, eminentemente autohtonă.

Și alți autori tratează fenomenologia inițierii la populația dacică, vorbind despre modurile graduale (izolarea în pădure, postirea, dansul ritual și modificarea stării de conștiință), dar și „**inițierea prin cunoașterea vecinătății morții**, experiență metanoică [transformatoare] însemnată, dar foarte periculoasă” (Vasile Andru, 1993).

Țară a dacilor liberi, **Maramureșul** a făcut dovada unei „culturi populare de o netăgăduită originalitate și frumusețe”⁴⁶, dar mai ales conservatoare. Zestrea spirituală nu este singurul argument, căci, până spre sfârșitul secolului al XIX-lea, se vorbea despre maramureșeni ca despre cei mai autentici moștenitori ai trăsăturilor specifice populațiilor întemeietoare: „În general, [maramureșeanul] e bun. cu priviri sigure, senine și pătrunzătoare; robust și învingător în orice munci de munte; cu plete lăsate pe umăr, tăiate pe frunte à «bretonul» cesarian, și pe care în fiecare duminică sau sărbătoare mare și le unge cu unt chiar în toiul căldurilor de vară; trăsăturile feței mai mult regulate și severe; nasul român; cu o caracteristică gravitate în înfățișarea lui, manifestându-și prin gest, umblet ca și prin plete o mândrie sufletească...”⁴⁷.

Nu trebuie deci să ne surprindă faptul că în acest colț de țară regăsim dovezi ale unei certe **continuități de ordin cultural**, reflectate, printre altele, și în texte de factură folclorică, precum *Miorița*, deși indiciile de până acum duc spre o **sorginte medievală** a cântecului. Aspectul denotă doar ascendentul religiei creștine (în fața sa populară) care

⁴⁴ Pierre Montet, *Egiptul pe vremea dinastiei Ramses*, București. 1973, p. 444-445, apud Nicolae Bot, *Rituri funerare...*, în *Anuarul de folclor*, Cluj, 1983, p. 45.

⁴⁵ Ioan Glodariu, *Civilizația dacilor în ajunul cuceririi romane*, în *Pagini transilvănene*, nr. 1/1993, editat de revista *Steaua*, Cluj, p. 18.

⁴⁶ Iordan Datcu, *introducere la Literatura populară din Maramureș*, 1968, p. IX.

⁴⁷ T. Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului*, 1925, Editura Minerva, București, 1981, p. 100.

„învinge în fața învățăturilor inițiatice păgâne”, umanizând procedee și evitând „modurile traumatizante ale vechilor inițieri.”

■ În ceea ce privește *scopul final al inițierii*, M. Eliade vorbește despre o „triplă revelație”: a sacralului, a morții și a sexualității⁴⁸. Raportându-ne la textul supus analizei, constatăm că, deși nu se face o trimitere directă la vreo divinitate (creștină sau autohtonă), putem desprinde o sumă de elemente ale **sacralității** din natura ritualului pseudo-funerar invocat în *testament* sau din analiza altor producții folclorice înrudite (legende, colinde, datini cu caracter pastoral). În ultimă instanță putem invoca și „creștinismul cosmic”, ca un strat cultural superior sacralității pastorale și inferior creștinismului modern. Dar M. Eliade precizează: „accesul la spiritualitate este redat, în societatea arhaică, printr-un simbolism al morții și al unei noi nașteri.”⁴⁹

Revelația morții e mult prea evidentă pentru a relua discuția. M. Eliade punctează: „Omul societății primitive s-a străduit să învingă moartea, transformând-o în rit de trecere. Altfel spus, la primitivi moartea înseamnă părăsirea a ceva ce nu era esențial, de obicei viața profană. Așadar **moartea ajunge să fie socotită suprema inițiere** și începutul unei noi existențe spirituale; mai mult încă, **nașterea, moartea și regenerarea** (re-nașterea) au fost înțelese ca cele trei momente ale aceleiași taine și toată strădania spirituală a omului arhaic a încercat să arate că nu trebuie să existe nici o ruptură între cele trei momente”⁵⁰.

Revelația sexualității nu poate lipsi. Un discurs asupra versiunii-colind implică, în mod necesar, o analiză a variantelor ce tratează exclusiv această dimensiune a inițierii și care sunt cuprinse în tipul *fata de maior*. În versiunea-baladă impulsul erotic înmugurește spre râvna unei nunți cosmice, în compania unui ideal feminin. De altfel, substratul ritului funerar al tinerilor celibatari – socotit că ar fi stat la baza acestui episod al baladei – nu e decât o proiecție a unei necesare revelații a sexualității în procesul de inițiere, care trebuie să fie complet. Și acest lucru trebuie văzut în contextul mentalității ce domina societatea tradițională, puternic amprentată de rituri inițiatice.

Referindu-se la același scop final al inițierii, **V. I. Propp** identifică activarea unei **funcții sociale** similare: „Ce este inițierea? Este una din instituțiile specifice orânduirii gentile. Ritul inițierii era săvârșit în momentul trecerii tinerilor la **maturitatea sexuală**. Prin el, tânărul era introdus în uniunea gentilică, devenea membru cu drepturi depline al acesteia și căpăta dreptul de a contracta o căsătorie”⁵¹.

■ Mitul Marii Treceți

Ideea exprimată de Mircea Eliade, privind unitatea celor trei momente fundamentale ale existenței (nașterea, moartea și renașterea), a făcut obiectul unei cercetări întreprinsă de profesorul **Mihai Pop** (1968) pentru a demonstra persistența și continuitatea acestui tip de credință în cultura populară românească din secolul al XX-lea. Astfel, eminentul cercetător de obârșie maramureșeană tratează Mitul Marii Treceți din perspectiva vechilor cântece ceremoniale ale zorilor (performate la casa mortului în zorii celor două zile dintre moarte și înmormântare): „**Zorile** păstrează, într-o minunată realizare poetică, străvechiul mit al Marii Treceți. Ele aduc prin aceasta, peste veacuri, mărturia

⁴⁸ M. Eliade, op. cit., p. 163.

⁴⁹ Ibidem, p. 166.

⁵⁰ Ibidem, p. 171.

⁵¹ V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, Editura Univers, București, 1973, p. 46-47, apud G. Nițu, *Elemente de mitologie* ... Editura Albatros, București, 1988, p. 155.

unor concepte fundamentale ale spiritualității românești tradiționale: Zorilor, zorilor, / Voi, surorilor, / Voi să nu pripiți, / Să nu năvăliți, / Până și-o găti / Dalbul de pribeag, / Un car cărător, / Doi boi trăgători, / Că e călător / Dintr-o lume-ntr-alta / Dintr-o țară-ntr-alta, / Din țară cu dor, / Din țară cu milă / În cea fără milă”⁵².

Din succesiunea actelor ceremoniale (în număr de șapte, după M. Pop) reiese clar strădania celor rămași în viață de a restabili un echilibru necesar, iar acest lucru nu poate fi realizat decât prin ajutorul dat celui decedat să se integreze în lumea celor morți, a strămoșilor. Și asta deoarece „în concepția tradițională românească **neamul este o mare unitate** din care fac parte atât cei vii cât și cei morți – cei care trăiesc în mitica lume de dincolo”⁵³. Și nu putem vedea în această concepție decât reminiscentele unui *arhaic cult al nemuririi*, care amendează orice interpretare a riturilor de inițiere, în substratul lor precreștin. Modul în care creștinismul a influențat spiritualitatea tradițională merită un alt discurs.

Dacă zona de circulație a motivului *zorilor* a fost trasată în Oltenia subcarpatică, în Hunedoara și în Banat, deci pe amândouă versantele Carpaților, în nordul Transilvaniei consemnăm un alt obicei specific Mitului Marii Treceți: „**praznicul celor vii cu cei morți**”, cunoscut încă din ziua **Rozaliilor** la traci și păstrat în **Maramureș** și mai cu seamă în Țara Lăpușului până astăzi⁵⁴. Cu acest prilej, mormintele din cimitire sunt împodobite cu flori, iar neamurile se adună pentru a lua parte la un ospăț ritualic a celor vii cu cei morți. „Ca și la toate popoarele europene din zona Mediteranei și pe întreg teritoriul românesc, neamul este format din două jumătăți: cei vii și cei morți, strămoșii; după cum și lumea se împarte în două: lumea albă și lumea de dincolo”⁵⁵.

Rozaliile era o zi a confluenței, în care viii și morții benchetuiău împreună; un fel de **nedeie spirituală** desfășurată într-un spațiu real (cimitirul satului) pentru o întâlnire virtuală (cu strămoșii).

Pe un anumit palier cultural acestui ceremonial i s-a adăugat o funcție inițiată, de data aceasta având caracter comunitar, deschis și nu elitist. Obiceiul relevă nu numai o modalitate de cinstire a strămoșilor, ci și de întovărire, un semn reciproc al gândurilor pașnice. În general, frica față de străini se estompa printr-un ospăț. A bea și a mânca cu morții e o modalitate de a te împrieteni cu ei. De aceea, „morții neamului nu sunt nocivi, ei sunt chemați să îi ajute, să îi protejeze pe cei vii”⁵⁶. O conviețuire spirituală care și-a pus amprenta pe atitudinea oamenilor ce o practicau, devenind mai curajoși, mai demni. Religia care răzbate se detașează pe undeva de creștinism. Stigmatizarea păcatului ances-tral, adamic, a indus un complex, o infirmitate spirituală.

După **Ion Chiș Șter** (1980), sărbătoarea *Rozaliilor* are o descendență mediteraneană: „...la romani pomenirea morților se făcea **tot în timpul primăverii**, când înfloresc trandafirii, la sărbătoarea numită **Rosalia**, iar în apropierea ei se afla sărbătoarea florilor numită **Florilia**. S-a putut produce un transfer de la Rosalia la Florilia și astfel a rămas în multe sate românești...”⁵⁷. Esențial de remarcat este faptul că riturile legate de Mitul

⁵² Mihai Pop, *Mitul Marii Treceți (Cântecul zorilor)*, în *Folclor literar*, vol. II, Timișoara, 1968, p. 79-91

⁵³ M. Pop. op. cit., p. 88.

⁵⁴ Mihai Pop, în prefața *Antologiei de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 11, citând pe Vasile Pârvan, *Țara noastră*, București, 1923, p. 98-101

⁵⁵ M. Pop, op. cit., p. 10.

⁵⁶ Ibidem, p. 10-11.

⁵⁷ Ion Chiș Șter, *Starele florilor*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 45.

Marii Treceeri se centrau, la un moment dat, în perioada regenerării naturii (Anul Nou primăvărat).

■ Miorița – colind de inițiere

În final nu ne rămâne decât să împărtășim concluziile exprimate de Mihai Pop (1968): „Cunoașterea acestor concepte fundamentale poate fi **cheia de boltă** și pentru înțelegerea marilor capodopere ale folclorului nostru, a *Mioriței*...”⁵⁸.

Venind dinspre Antichitate, colindele au tras după ele un întreg cortegiu de practici și credințe specifice unor vremuri apuse, conservând elemente dintr-un strat mental vechi. Văzută din această perspectivă, **Miorița-colind (de inițiere)** își afirmă pe de o parte vechimea, iar pe de altă parte funcția de transmitere a unor învățături ancestrale. „Începem să ne dăm seama că ceea ce se numește azi «**inițiere**» este con-substanțial condiției umane, că orice experiență se constituie într-un șir neîntrerupt de «probe», de «morți» și de «învieri», oricare ar fi altminteri termenii de care limbajul modern se folosește spre a traduce aceste experiențe (religioase) la origine”⁵⁹ (M. Eliade, 1978).

Moartea inițiată exprimată în *testamentul mioritic* este o ipoteză susținută și de **evidenta atitudine voluntară, cooperantă, lipsită de prejudecăți, de inhibiții, de complexe, a tânărului păstor**. Ritualul de inițiere reclamă o astfel de atitudine în mod necesar. În lipsa ei, aspirantul e exclus și socotit inapt, imatur, infantil.

A accepta o confruntare cu moartea, chiar și la modul declarativ, este o **primă dovadă de maturitate**. Apoi mai înseamnă o înțelegere și o asimilare a unei legi a naturii (legea vieții și a morții), care cârmuiește deopotrivă toate regnurile.

Întorcerea la viață, *înviearea inițiată* – protejată prin instituția secretului și a jurământului – conferă neofitului un sentiment tonic, eliberator. El ajunge să privească lumea și tot ce-l înconjoară cu ochii omului care a murit o dată și s-a întors din «lumea de dincolo» curat și neprihănit, să mai trăiască o viață. O va face cu gândul că moartea nu e atât de înfricoșătoare, ba chiar poate fi o prietenă, iar viața, scurtă, lungă, cum o fi, e cu mult mai frumoasă decât înainte.

Cazuistica din literatura de specialitate (de dată mai recentă) relatează că oamenii care, în mod fortuit, au traversat un astfel de experiment, capătă un plus de încredere în ei înșiși, activându-și totodată calități morale excepționale: generozitate în dezinteres, întruajutorarea semenilor, respectul față de regnuri, un misticism benefic, energetic ș.a.m.d. Această modificare (indusă sau accidentală) a conștiinței provoacă uneori o **stare germinală a sfințeniei** – în cazul în care accentul cade pe elementul mistic.

■ RUGĂCIUNEA PĂCURARULUI

Peregrinarea textului prin timp și spațiu, prin epoci diferite, marcate de mentalități diferite, nu a rămas fără consecințe. Interpretarea vechiului scenariu epic din prisma unei morți reale a păcurarului a determinat transformări ale textului, adaptări locale, cu totul străine de mesajul inițial.

Izbăvirea de frica morții devine pe parcurs un mit, o legendă, ceea ce se evidențiază fiind mai degrabă o vădită **tentație a concilierii situației conflictuale**, printr-o încercare (eșuată) de *mituire* a celor ce se presupune că vor moartea păstorului. Sentimentul

⁵⁸ M. Pop, *Mitul Marii Treceeri*, 1968, p. 90

⁵⁹ M. Eliade, *Aspecte ale mitului, Anexa I, Miturile și poveștile cu zâne*, Editura Univers, București, 1978, p. 189, apud G. Nițu, *Elemente de miologie...*, 1988, p. 156.

de frică și disperare – care răzbate la un moment dat din dialogul *celui mic* cu fărtații – nu poate fi decât o achiziție târzie, pe fondul degradării vechilor credințe și mentalități.

Episodul în care păcurarul se roagă de cei mari să-i cruțe viața se regăsește, ce-i drept, doar în patru din cele 136 de texte maramureșene, ponderea deținând-o zona Codru: TCo 1 – Orțița (1942), TCo 2 – Băsești (1950), TCo 26 – Bicăz (1982) și TCh 9 – Băița (1976). În toate aceste texte (tipul *fata de maior*) păstorul se *răzvrătește* împotriva deciziei fărtaților de a-l împușca și le oferă acestora **sumanul, bota, fluierul** și chiar **turma de oi** în schimbul *achitării*. Abia în final, după ce îi sunt refuzate rând pe rând aceste oferte, el își acceptă soarta și își exprimă opțiunea de a fi îngropat la stână: „– Nu mă împușcați / Că eu ce voi da? / Sumănașul meu. / – Nouă nu trebe, / Că și noi avem / Suman ca și-a tău. / Noi te-om împușca! / – Nu mă împușcați / Că eu ce voi da? / Boticuța mea. / – Nouă nu ne trebe / Că și noi avem / Botă ca și-a ta. / Noi te-om împușca! / – Nu mă împușcați / Că eu ce voi da? / Fluierașul meu. / – Nouă nu ne trebe / Că și noi avem / Fluier ca și-a tău.” (TCo 1).

■ Paradoxul poate fi grabnic spulberat dacă realizăm o incursiune în repertoriul colindelor din ținutul codrean și substituim această *rugăciune* a păcurarului cu versurile unei colinde emblematice: „– O, moarte, ce ți-aș plăti / *Viță verde iadăra* (ref.) / La mine de n-ai veni? / Da-ț-aș aor și arjant / Să nu mă bagi în pământ”⁶⁰.

Situația e diametral opusă față de variantele clasice ale *Mioriței* și reflectă o percepție diferită despre Marea Trecere. Unitatea **naștere-moarte-regenerare** (marea ambiție a omului din societatea arhaică) suportă fisuri iremediabile, sub presiunea unei terori aparent inexplicabile. Omul devine tentat să se împotrivescă **Morții**, să-și păstreze viața cu orice preț, dincolo de instinctul de supraviețuire. El nu se mai poate împăca cu **Destinul**, cu faptul că **Viața** e o datorie ce trebuie plătită – nu răscumpărată. Deși atitudinea pare mult mai îndrăzneată, mai războinică, aceasta e vizibil marcată de o infirmitate pe care cei din vechime nu o cunoșteau.

Colinda continuă cu o replică profundă: „– O, omule, ce gândești, / Cât ai vre' tu să trăiești? / Copacu-i cu rădăcină / Și-a lui vreme încă vine. / Uscă-i-se crengile / Sacă-i rădăcinile. / D-apoi tu, că ești de lut, / Cum nu-i mere în pământ...?”

Abia după acest *remember* păcurarul devine apt să se aduge strămoșilor: „– Dacă mă-mpușcați, / Voi să mă-ngropați / La staul de oi...” (TCo 1). Schimbarea „regimului ontologic” se datorează unei conexiuni la valorile culturale arhaice, depozitate în subconștientul colectiv.

Cu toate acestea, colinda *O, moarte, ce ți-aș plăti...* rămâne, așa cum afirmă și Dumitru Iuga, autorul *Calendarului Maramureșului* – „cea mai profundă și relevantă colindă maramureșeană, piesă de aur în marea antologie a poeziei populare românești, deconspirând o întreagă dialectică a existenței dintre real și ireal”. Cu certitudine că acest din urmă raport (real/ireal) nu e decât dovada îngemănării a două straturi culturale distincte: unul arhaic și unul contemporan.

■ Pe de altă parte, elementele noului strat spiritual pot fi identificate în universul mitologic autohton, impregnat de **un alt concept despre nemurire**, așa cum reiese din balada **Bodița** – o versiune locală a basmului *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*.

O femeie văduvă avea nouă feciori. „Siuca de-a zecea / O chemat-o Bodița”. Harnică și frumoasă, Bodița e curtată de numeroși pețitori din cele mai îndepărtate țări.

⁶⁰ Vezi *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 130, text 574.

Cei nouă frați se opun ca fata să se mărite în țară străină: „Nu da, mamă, Bodița / Căci pă Bodița u-i da, / Ciuma-n casă ne-a intra / Și pă tăți, huc, ne-a lua” Constantin, fiul cel mic, își sfătuiește mama să o dea pe Bodița, promițând că, de câte ori va dori, va merge după ea și o va aduce acasă. Ciuma însă îi ucide pe cei nouă feciori. Bătrâna își blestemă fiul („Constantine, mîndru mamii, / Nu te-ar primi pămîntu...”⁶¹) pentru că a îndepărtat-o pe unica ei fiică și din această pricină i-au murit toți feciorii. Constantin se ridică din mormînt și pomește în căutarea surorii sale. „Păstă oraș s-o uitat / Pă Bodița o văzut / În mijlocu-orașului / Cu fratele Soarelui...” La întoarcere, înainte de a intra în sat, Constantin găsește un pretext să ia drumul cimitirului, iar Bodița bate la poarta casei. „Și poarta o descuiat / Și-n gură s-o sărutat / Și de jăle-o și crăpat”⁶¹.

Bodița sălășluiește pe un tărâm mitic, unde găsește **nemurirea** alături de fratele Soarelui. Dar această stare e percepută ca fiind utopică. Bodița, la fel ca și fiul de împărat din basm, moare după ce părăsește tărâmul magic și ajunge pe plaiurile natale. Deși ea gustă din pocalul fericirii veșnice, se va supune în cele din urmă legii pămîntului, a nașterii și a morții, a destinului omenesc. Călătoria sa, prin excelență inițiativă, s-a dovedit o etapă insuficientă, o probă pe care ea nu are puterea să o treacă. Și astfel nemurirea devine un mit.

E, cu siguranță, un alt strat de mentalitate populară dezvoltat probabil într-un Ev Mediu Mijlociu sau Târziu, în care se împletesc elemente de religie creștină (prezența bisericii și a preotului) cu credințe și mentalități vădit precreștine.

O altă dimensiune, demnă de a fi luată în seamă în raport cu textele mioritice, este **înstrăinarea Bodiței**. Un statut care îi va marca destinul. Plecarea ei, înstrăinarea, aduce blestemul ciumei pentru cei rămași acasă. Deci, întreaga comunitate suferă de pe urma acestei dislocări, armonia locului fiind tulburată de orice act de înstrăinare. Întoarcerea ei (deși fatală) reinstaurează o ordine necesară: Constantin se întoarce în mormînt, bătrâna moare împăcată și Bodița își găsește sfârșitul printre ai săi. Aceeași **asociere între înstrăinare și moarte** pe care o întâlnim în colindele mioritice de tip medieval.

Caracteristic pentru toate aceste **încercări de răzvrătire împotriva morții** (*O, moarte, ce ți-ai plăti; Bodița; Miorița – mituirea păcurarilor...*) este faptul că în final gestul se dovedește inutil: „– Moarte, nu te-oi blestema, / Că și pe mine mi-i lua, / Într-o noapte, într-o zi, / Pă cât lumea n-oi trăi”⁶². Aceasta nu este o mostră de filosofie simplistă, ci mai degrabă o percepție corectă a sintagmei „moartea e un fenomen firesc în natură, numai oamenii îl fac înspăimîntător”. Noi, cei de azi, citind sau ascultând *Miorița* nu mai regăsim, în mental, aceleași repere și tipare de gândire, motiv pentru care ne revoltăm („*Miorița* lui Alecsandri, ca născocire populară, este o imposibilitate!” – D. Zamfirescu, 1909) sau uneori ne dezicem de unele creații spirituale ale înaintașilor. Mentalitatea și logica noastră nu ne ajută cu nimic în soluționarea acestui aparent paradox.

Se pare că **frica de moarte este o achiziție a omului modern**, protejat și ajutat să supraviețuiască (chiar nepermițându-i-se uneori să moară⁶³), înconjurat de medicație alopată și specialiști, dornic să mărească durata medie de viață. Pe când, omul etichetat drept primitiv trăia adesea în vecinătatea morții, motiv pentru care opera cu alte concepte

⁶¹ În monografia din 1925, Tache Papahagi a publicat două variante ale baladei *Bodița*: text CCCLXX, localitatea Desești. 1920, p. 250-25, respectiv text CCCCVI, localitatea Botiza. 1922, p. 276-277.

⁶² Petre Lenghel Izanu, *Daina mândră pînă Bărsana*, 1985, p. 148, text 287.

⁶³ Vezi disputele pe tema euthanasiei.

decât noi. Cu certitudine că anumite elemente doctrinare ale religiilor moderne și-au pus amprenta pe modul nostru de gândire. Lumea de dincolo nu mai este una familiară, a strămoșilor, a căror spirite benefice vin în ajutorul celor vii, ci pendulează undeva între raiul mirific și iadul tenebros, iar instituția păcatului ne indică invariabil aceeași direcție în descendență.

Ofensiva noii credințe a determinat primenirea repertoriului folcloric românesc, fără însă a izbuti *epurarea* totală a producțiilor create anterior, ceea ce înseamnă că acestea din urmă au beneficiat (unele dintre ele) de un parcurs îndelungat și de o adeziune cu mult mai consistentă, trăgându-și seva din straturile adânci ale unei spiritualități ancestrale – cum este și cazul *Colindei Păcurarilor*.

■ „DE S-A-NTÂMPLA SĂ MOR EU”

Episodul testamentar debutează o dată cu versul „De s-a-ntâmpla să mor eu”, prin care se introduc *opțiunile* socotite clasice ale păstorului: locul de îngropăciune, modul în care să fie îngropat (tema înhumării), respectiv exprimarea preferinței pentru anumite obiecte din recuzita funerară.

Incidența versului (44 de variante pentru tipul nord-maramureșean) suportă diverse formule: „De să-ntâmplă și mor eu” (8 variante), „De s-o-ntâmpla și-oi muri”, „De s-a vâji și-oi muri”, „Numai eu când oi muri”, respectiv „Voi dacă mi-ți omori” (14 variante), „Cum va de mi-ți omori”, „Dacă capu mi-ți tăie”, „Dacă viața mi-ți ciunta” ș.a.m.d.

S-a afirmat că acest vers – devenit în versiunea-baladă „Și de-o fi să mor” – relevă perspectiva morții, dar nu iminența ei; planul virtual, ipotetic, și nu cel real. De altfel acesta a fost, în cele mai multe cazuri, principalul argument al celor ce se împotriveau *teoriei fatalismului*.

Dar mai există și alte paliere de interpretare, dintr-o perspectivă globală a textului: Trei păcurari urcă cu oile la munte. Doi dintre ei se află veri primari, iar al treilea e străin. Cei doi țin sfat și-i fac legea să-l omoare. Replica celui de-al treilea („Hei, măi, frățiorii mei, / De s-o-ntâmpla și-oi muri...”, TM 16) pare dezarmantă. Dincolo de conotațiile filosofice ale discuției pe această temă sau de invocarea unor elemente etnologico-juridice, ceea ce răzbate insistent din această *replică* este un puternic **sentiment de demnitate**, de refuz al oricărui compromis, de respingere a oricărui șantaj, de noblețe în ultimă instanță. Am putea spune că este vorba de o minimalizare a unui destin singular în raport cu persistența comunitară, cu respingerea oricăror ingerințe care atentează la **independența morală** a neamului. Eroul nu râvnește moartea (e limpede), dar invocă această posibilitate ca o alternativă la păstrarea unei demnități neștirbite. Aceasta este o dimensiune ce se adaugă, fără îndoială, celor ce compun registrul definitoriu al *adeziunii* remarcate de Mircea Eliade.

Deși din punct de vedere al trăsăturilor psihice maramureșenii fac parte din marea familie a transilvănenilor, există totuși câteva elemente care îi particularizează: „Cu toată exploatarea și sărăcia, românii de aici [din Maramureș] nu sunt deloc printre cei din urmă. **Sunt curați și mândri**. Legăturile lor cu Moldova domnescă le-a dat o **conștiință de noblețe care nu se află aiurea**. Până astăzi ei își zic uneori «boieri dumneavoastră» și copiii de aici n-au altă calificare decât de cocon. coconaș, cocoană, coconiță”⁶⁴.

⁶⁴ Nicolae Iorga, *Pagini alese din însemnările de călătorie prin Ardeal și Banat*, Editura Minerva, colecția Biblioteca pentru toți, București, 1977, p. 74; ediție de L. Cursaru

Iar astfel de mărturii nu prididesc din însemnările și altor cărturari⁶⁵. Dar cel mai discuit tablou consider că a fost zugrăvit de *părintele de la Rohia* – *Nicolae Steinhardt*, într-un discurs *didactic* cu tema „*Lecția Maramureșului*”: „Păstorii, muntenii și țărani aceia, în chiar ființa lor și felul lor de a fi, sunt – prin semeția și splendoarea portului, prin vorbirea lor nealterată de vreo influență din afară, prin calmul atitudinii și mersului, (...) prin *absența din căutarea ochilor a spaimei, ploconirii sau dorului de zădărnicii*, printr-o smerenie care, deși foarte sinceră, se împacă de minune cu *demnitatea* – cu adevărat prinț și senior, *dovadă vie și hotărâtă a vechimii* și cumsecădeniei unui popor născut și trăit în locuri de blândețe ale climei, de mărinimia solului, de cumpătare a mediului psihic. Pe fondul verde al adâncilor păduri, bivolii negri și turmele albe de oi statornicesc psihofizice pete de contrast subtil cântărit”⁶⁶.

■ În sfârșit, să mai remarcăm faptul că utilizarea verbului *a muri* la condițional optativ (pers. I-a) nu este un caz singular în folclorul maramureșean. Pornind de la sintagma *dacă eu aș muri...* urmează, cel mai adesea, redarea unui întreg scenariu pentru un **ritual funerar atipic**, așa cum se regăsește în variantele din *Colinda păcurarilor*. Cele mai sugestive sunt creațiile folclorice din ciclul „**De-aș muri primăvara**”, având o circulație extrem de intensă în zona de nord a Maramureșului, după cum certifică numărul foarte mare de variante consemnate de folcloriști: „*De-aș muri primăvara, / Păsările m-ar cânta, / Crengile mi-ar clopoti / Și cucu popă mi-ar si, / Pupăza mi-ar fa` colaci, / Și m-or plânge codri dragi, / Dacă n-am soră și frați; / Și m-or plânge iarba toată / Dacă n-am mamă și tată*”⁶⁷ sau „*De-aș muri primăvara / Păsările m-ar cânta / Și cucuța mi-ar clopoti / Și popă nu mni-ar trebui*”⁶⁸.

Un motiv comun al acestor producții folclorice este cel al **înstrăinării**. Deși apare în prim plan, perspectiva morții nu e decât soluția ultimativă a rezolvării crizei. Însă ceea ce reține atenția este opțiunea sau mai bine zis predispoziția pentru **primăvară – ca anotimp final al existenței**, fapt ilustrat și în unele *cântece de petrecanie* (bocete): „*Du-te, moarte, și mă lasă / Să mai stau o iarnă-acasă / C-oi mere la primăvară / Să-mi mai cânte cucu iară*”⁶⁹.

După **Ovid Densușianu** (1922) explicația, de factură romantică, rezidă din *dragostea ciobanului pentru meserie*: „Pentru păstorul român, primăvara era anotimpul așteptat cu nerăbdare, era visul lui de pribeag, ca să pornească iar cu turmele la munte, să găsească acolo pășunile îmbeșugate”⁷⁰.

Falsul ritual de îngropăciune se centrează în jurul invariabilei dorințe a păstorului ca evenimentul Marii sale Treceri să aibă loc în spațiul consacrat al stânei, deci al Muntelui.

⁶⁵ Vezi și Tache Papahagi, *Graiul și folclorul*. ., 1925, ediția 1981, p. 101 și urm. „...trăsătura fundamentală a maramureșeanului rezidă din înfățișarea lui calmă, sobră și solemnă”; e „mai așezat, mai puțin pornit spre tot ce cere hotărârea pripită a momentului”; „e blând din fire, cu un suflet deschis și nebanuitor”; „se evidențiază o pronunțată independență morală...”

⁶⁶ Nicolae Steinhardt, *Lecția Maramureșului*, în *Ateneu*, nr. 9, septembrie 1992; articol preluat în *Memoria Ethnologica*, an II, nr. 4-5, 2002, Baia Mare, p. 449-450.

⁶⁷ P. Lenghel Izanu, *Folclor din Maramureș*, în *Folclor din Transilvania*, București, 1962, p. 226, text 18.

⁶⁸ Gheorghe Gh. Pop, *Folclor muzical din Maramureș*, Baia Mare, 1982, p. 214, text 243.

⁶⁹ *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 112-113, text 520.

⁷⁰ O. Densușianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară*, volumele I-II, București, 1922-1923, apud *Folclor literar românesc*. București, 1967, p. 138.

LOCUL ÎNHUMĂRII

Într-o proiecție interpretativă de tip inițiatic, așa-zisa opțiune testamentară a păstorului pentru îngroparea la stână („Numai eu când oi muri / Pă mine ca să mă-ngroape / Din strunguța oilor...” – Desești, 1920; vs. „Să spui lui vrâncean / Și lui ungurean / Ca să mă îngroape / Aice pe-aproape, / În strunga de oi / Să fiu tot cu voi...” – varianta Alecsandri) ar puncta spațiul consacrat al acestor rituri specifice, care nu poate fi decât Muntele și elementele sale adiacente (plaiul, platoul alpin, vârful și pădurea).

Versiunea-baladă, în incipitul căreia ciobanii coboară la vale, declanșează, din acest punct de vedere, un nou paradox, din pricina faptului că tânărul ciobănel își menține această dorință în ciuda schimbării decorului epic. E inutil să reluăm disertațiile pe această temă formulate în îndelungata istorie exegetică a *Mioriței*. O abordare etnografică ar fi soluționat facil această dispută, dovedind că opțiunea păstorului nu este și nu poate fi excentrică, din moment ce se înscrie în sfera unor **cutume pastorale străvechi**.

În urmă cu aproape un secol, în culegerea sa de folclor, **Tit Bud** insera o notă în cuprinsul glosarului referitor la termenul *buhași* = „Brad bătrân; la munte, colibele se acopereau cu scoarțe de *buhași* ce se aduceau din provol (= vale, povârniș). **Dacă păcurarul moare în munte, nu-l aduc în sat să-l îngroape, ci îl acoperă cu scoarță de buhași și așa îl bagă în gropa lui gătită**”⁷¹. Obiceiul, cândva generalizat și ținut în mod necesar (nu opțional), anulează orice paradox și toate interpretările de o altă factură.

Mult mai târziu, **Vasile Latiș** (1980) demonstrează că această cutumă, severă prin excelență, nu e deloc gratuită: „Altădată, la fel ca acum, cel ce moare în munte este înmormântat acolo. Pe plai. Se ține acest gând: **dacă ar aduce mortul peste câmpii, în sat, florile s-ar veșteji, iarba s-ar usca, apele ar seca, focul s-ar stinge**”⁷². Ideea e reluată după 13 ani în lucrarea sa de doctorat: „...se crede (în Maramureș) că **mortul nu e îngăduit să fie coborât dincolo**, ba nici în cadrul muntelui peste anumite elemente existențiale ale omului și turmelor – iarbă, pâraie, drumuri, câmp: «s-ar veșteji», «ar seca», de unde indiciul că s-ar avea în vedere Planta și Apa. Acestea apar întâi de toate degradabile prin transportul mortului peste spațiul propriu unei vieți eterne”⁷³.

În spețele pastorale Muntele devine deci un spațiu colapsat – al vieții și al morții deopotrivă, pentru o perioadă delimitată de timp (anul pastoral). Altfel spus, Muntele capătă atribut de *centru al lumii* și se substituie spațiului delimitat al satului.

Pentru moartea survenită în munte se procedează la un ritual atipic de înmormântare, care, în mod deloc surprinzător, preia o serie de elemente din ceremonialul arhaic al inițierii. Deci, pretinsa clauză testamentară se înscrie în mod firesc în *legea pă-mântului*.

V. Latiș se simte obligat să precizeze: „...**păcurarul a cărui moarte survine în durata profesiei nu este readus acasă**; nici măcar în acest caz extrem el nu poate răzbate drumul înapoi, fiind așezat în acel loc al morții care îl reflectă în fel și chip colinzile maramureșene (sau cele transilvănene în general)”⁷⁴. Orice efort de decriptare a

⁷¹ Tit Bud, *Poezii populare din Maramureș*, adunate de vicarul Maramureșului. Editura Academiei Române. Din *viața poporului român. Culegeri și studii. III*, București, 1908

⁷² Vasile Latiș, *Segmente*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 109.

⁷³ V. Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993, p. 96.

⁷⁴ Ibidem, p. 112.

mesajelor nu se poate circumscrie decât unor **realități de ordin etnografic**, în primul rând.

■ Într-un bocet consemnat de folcloristul V.T. Doniga e relatat cazul unui păstor, pe nume Mihai, care a murit în munți – în circumstanțe neprecizate, dar avem toate motivele să credem că a fost vorba de un accident – lăsând în urmă o soție și patru copii. Conform cutumelor, **păcurarul a fost îngropat de fărtați în „strunga oilor”**, certificând astfel un obicei străvechi și nu o opțiune sau o dorință a familiei. Deși întristați, membrii comunității nu protestează față de decizia fărtaților de a-l înhuma la stână, departe de sat: „Vai de mine, măi Miha, / Unde ți-o fost moartea ta? / În vârful muntelui, / În bătaia vântului, / Unde în veci soare nu-i. / **Și în loc să fii în sat, / Fărtații te-au îngropat / În strunguța oilor, / În bătaia ploilor**”⁷⁵. Moartea păstorului Mihai – fiind o certitudine – nu suportă un plan virtual; aceasta reflectă cu fidelitate o realitate incontestabilă: îngroparea la stână.

Păcurarul devine, în alți termeni, **o jertfă a Muntelui**, indiferent de motivele care au provocat moartea: „**Muntele-i munte de ptiatră / Și doré om câteodată**”⁷⁶. Nu același lucru se poate spune despre păstorul care moare la șes, în câmpie ori în sat – situație în care el se află în afara timpului pastoral. Secvența corespondentă din versiunea-baladă dă naștere, cu adevărat, unei anomalii, ieșind din tiparele autenticului; dorința lui testamentală de-a fi îngropat „în strunga de oi” generează implicit un conflict de interese. Explicația acestei situații e una singură: versiunea-colind e cea întemeietoare și numai alterările / transformările ulterioare sunt responsabile de seria lungă a paradoxurilor.

■ O altă speță notabilă este cuprinsă în *Horea lui Ion Berciu* (Amzulescu, 209), care s-a dezvoltat probabil tot dintr-un bocet, reflectând un eveniment real, deja petrecut. Balada a fost culeasă și publicată de același neobosit folclorist Tit Bud (1908) și aparține în exclusivitate spațiului și eposului maramureșean. Ideea centrală este aceeași: **moartea reală, accidentală, a unui păstor aflat cu oile în munți și îngroparea lui, după datină, în același perimetru**. Și cu aceasta ne îndepărtăm definitiv de o altă ipoteză construită în jurul acestei secvențe, respectiv „**înmormântarea în spațiul familial**”, caracteristică unui stadiu îndepărtat al evoluției societății umane.

Într-o zi de marți, stâna unui oarecare Dunca a urcat la munte fiind condusă de păcurarul Ion Berciu. Însă în acel an ploile au fost abundente, încât au umflat izvoarele, iar păstorul s-a înecat „la Luha mai sus de sat” și a fost găsit mort în aval de Luha. Datorită împrejurărilor în care a survenit decesul, trupul lui Berciu e îngropat, în mod necesar, în locația fatală: **nici în cimitirul din sat, dar nici în strunga oilor**: „Coale la Sfântă Mărie / Vremc-i oilor să vie / **Și Ion Berciu să rămăie**”⁷⁷. Ritualul funerar impus în această situație suferă o alterare față de cel clasic (creștin) și se recurge la un soi de ritual arhaic, precreștin, reminiscent-inițiativ. În compensație cu acest tragism nedorit, improvizarea elementelor rituale redau o oarecare măreție a gesturilor și a recuzitei pure, naturale. Versurile au un puternic iz mioritic: „Și el, bietul, n-a avut / **Nice până pe obraz, / Fără scoarță de buhaș; / Nice scânduri de copârșeu, / Fără scoarță de durdău.**” Iar finalul e prea concludent pentru a suporta vreun comentariu: „La mormântul lui au

⁷⁵ V.T. Doniga, *Folclor din Transilvania*, volumul IV, Editura Minerva, București, 1980, secțiunea *Folclor din Maramureș*, p. 430-431, text 758.

⁷⁶ *Calendarul Maramureșului*, p. 111, text 512: strigătură din Țara Maramureșului.

⁷⁷ *Horea lui Ion Berciu*, Tit Bud, 1908, text republicat în *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, 298-299, text 259.

pus / Trâmbița lui de-a dreapta, / Și fluieru de-a stânga; / Vânturi mari că și-or sufla / Trâmbița și-a trâmbiță, / Fluierul și-a fluieră, / Mare jele-n lume-a fă'."

■ Secvența *locului de îngropăciune* apare în 122 variante⁷⁸ (89%), cu o pondere mai mare în Țara Maramureșului (97%) și Lăpuș (91%). În ce privește poziționarea lăcașului pentru înhumare, predomină formula „În strunguța oilor”, însă o frecvență semnificativă mai au și alte locații: „În târcuțu mieilor”, „În locu găleților”, „În vârfulu muntelui”, „Sub crucița bradului”, „La umbra buhașilor”; mai rar: „Coalea, lângă ploca stânii”, „Chiar în dosu țarcului”, „În cărarea fetelor” sau „În drumu nevestelor”.

Unde este înmormântat păstorul mioritic? „În nici un caz la stână”⁷⁹, conchide V. Latiș. Stâna rămâne în mod necesar un spațiu sacru și el nu poate fi pângărit, prin introducerea în interiorul cercului magic, a unui cadavru. Indiferent că este vorba de o **moarte reală** (un accident sau orice altceva în afară de omor) sau una **inițiată**, ceremonialul nu poate suporta orice locație, perimetrele consacrate fiind bine delimitate. Reperul principal rămâne totuși **stâna**, dar nu interiorul ei, ci proximitatea ei, după cum rezultă din text, dar și din cercetările de teren efectuate de V. Latiș în Munții Maramureșului: „Se înmormântează în **strunga oilor** (Fața Zâmbroslavului, Prelucile Curnadeilor – informatorul a auzit și ar dori să fie el însuși astfel înmormântat, dacă i s-ar întâmpla moartea); se înmormânta în **plaiul muntelui** (Jupanea Bălăsânii); se înmormântează în locul în care a murit (Munceii Albi); se înmormântează **nu departe de stână**, fără altă precizare a locului (Strungi, Nădad, Munceluș)”⁸⁰.

■ **Interdicția.** Un alt aspect care a născut controverse este cel legat de precizarea, în unele texte, ca ceremonia de înhumare să nu se desfășoare în cimitirul satului: „Pă mine nu m-astupați / Nici în sfântu sintirim / C-acolo mi-oi fi strein; / Nici în dalbu țimiteu / C-acolo nu-i locu meu” (TM 10) sau „Săpați-mi mormântu meu / Nici în verde ținterim / Că-ntre morți voi fi străin” (TM 13) sau „Nici în sintirim cu iarbă, / Nici la Biserica Albă” (TM 63). Secvența se regăsește exclusiv în textele nord-maramureșene (11 variante). Date fiind comentariile de până acum (referitoare la ansamblul cutumelor, al superstițiilor și al credințelor) situația e firească și vine doar să întărească o idee deja enunțată în text. Nici moartea reală și nici cea inițiată a unui păstor nu permit o trasbordare a trupului și înhumarea lui în cimitirul satului.

După A. Fochi, motivul evitării cimitirului este unul insolit și nejustificat, datorat unei **tente antiecleziastice**⁸¹ – varianta invocată fiind una maramureșeană (Ieud)⁸², respectiv o variantă din Buzău⁸³. Cercetătorul *sesizează* opoziția păstorului față de obiectele și practicile ecleziastice ce țin de ritualul înmormântării, concluzionând că acest refuz domină compoziția [*Mioriței*] și implicit spiritualitatea poporului român⁸⁴. Cercetările etnografice și etnofolclorice din zona Maramureș demonstrează cu prisosință că mesajul din spațele acestor versuri e gravat pe frontispiciul unor datini precreștine, puternic în-

⁷⁸ TM = 61 variante, TCh = 18, TCo = 22, TL = 21.

⁷⁹ V. Latiș, *Păstoritul*, p. 96

⁸⁰ Ibidem, p. 96-97

⁸¹ A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 271

⁸² Ibidem, text, p. 567

⁸³ Ibidem, p. 784; „Pe mine să mă-ngropați / Nici la cruce, / Nici la sfânta mănăstire. / Pe mine să mă-ngropați / În strunguța oilor” (Buzău)

⁸⁴ Trebuie să ținem cont de contextul acestor afirmații, deoarece în epocă, regimul comunist din România socotea în mod oficial că religia e neconformă cu ideologia marxist-leninistă

rădăcinate în conștiința și memoria oamenilor din acest colț de țară. Mesajul se dezice de orice dispută cu noua religie, doar atât că este cu mult mai vechi și mai solid.

Cultul strămoșilor, a căror oseminte se odihnesc în necropolele din apropierea satelor, a avut o importanță majoră în viața spirituală a societății arhaice, iar în timp a căpătat o tentă mitică și religioasă. Cutuma ca trupurile ciobanilor morți la stână să fie îngropate în acel spațiu a dezvoltat o **mitologie paralelă**, legată de Munte. Mitologia pastorală a inclus și panoplia spiritelor strămoșilor care și-au găsit sfârșitul pe munte.

Nu se poate spune că din textele ce le avem la dispoziție răzbate o opoziție vădită față de elementele ritualului creștin de înmormântare. Faptul că ele sunt menționate (prin substituție) ne determină să admitem construcția subtilă a unui sentiment de tristețe și regret că nu pot fi utilizate în situația respectivă, deoarece nu pot fi întrunite condițiile necesare pentru un ritual (devenit deja) tipic: procesiune, prohod, steaguri, preoți, giulgi, sicriu, cruce, bocitoare.

Momentul genetic al unei astfel de creații poate fi plasat oricând după **pătrunderea creștinismului în țara noastră**. Sau, identificarea genezei într-un timp istoric în care deja funcționa un creștinism de factură populară, prea puțin instituționalizat, în paralel cu menținerea riturilor ancestrale. În acest caz, vechimea *Mioriței-colind* ar fi de aproximativ un mileniu. Nu putem exclude nici ipoteza ca aceste *inserții* (eminamente creștine) să se fi produs ulterior genezei și să aparțină unui strat mai recent (medieval). Dar să reținem că datarea genezei nu poate fi analizată decât în relație cu spațiul zămisirii.

TEMA ÎNHUMĂRII

„Înainte de a deschide acest subiect să ne reamintim unul din procedeele de inițiere din societatea primitivă: „candidații sunt îngropați sau culcați în niște gropi proaspăt săpate sau sunt acoperiți cu crengi...” (M. Eliade). Păstorul din colindele mioritice are o *preferință* asemănătoare, căci își exprimă dorința să fie așezat într-o groapă, dar să nu fie astupat cu pământ, ci numai cu gluga sau numai cu scoarțe de buhași: „Ci pe mine m-astupați / În turișul mieilor (...). / Pe mine pământ nu puneți / Numai dragă gluga mea”⁸⁵.

Despre această secvență Ion Taloș nota: „Element cu totul surprinzător, **cererea păstorului de a nu pune pământ peste cadavrul său** apare în 64 de variante din corpul întocmit de A. Fochi. Acestora li se adaugă 67 de variante publicate după 1964. Avem așadar la dispoziție 131 de texte în care ne întâmpină versul *Pe mine pământ nu puneți*, cu inerentele lui modificări lexicale (lut, țărână etc.). Asemenea variante sunt cunoscute în județul Maramureș, ele ating Sălajul și Bistrița Năsăud, pentru ca frecvența lor să sporească în județul Cluj, Alba și Mureș. Frecvența destul de ridicată și aria relativ largă în care e cunoscut acest vers ne îndreptățesc să afirmăm că el este purtător de semnificație. Să fie acest vers o inovație târzie? Nicidecum. Nou nu poate fi un vers care contrazice pe oricine; el contravine tuturor obiceiurilor de înmormântare care se cunosc la noi, contrazice prevederile bisericești și pe cele administrative, care admit, cum se știe, numai înhumarea. Căci versul ne spune clar că **oierul nu dorește să fie înhumat**”⁸⁶.

Însă la o analiză a textelor maramureșene reiese clar că *tema înhumării* (îngroparea cadavrului sau cel puțin așezarea mortului în groapă) apare cu o frecvență covârșitoare: 127 de texte din 136 (93%), suprapunându-se chiar și peste interdicția „Lut pe

⁸⁵ Versurile apar în cinci variante din Țara Lăpușului: TL 2, TL 7, TI. 20, TL 21

⁸⁶ Ion Taloș, *Miorița și vechile rituri funerare la români*, în *Anuarul de folclor*, III-IV, Cluj, 1983, p. 17-19.

mine nu puneți”. Cele mai uzitate formule: „Pe mine mă îngropați”, „Pe mine mă astupați”, „Săpați-mi mormântul meu”, „Și trupu mi-l îngropați” – Țara Maramureșului; „Omorâți-mă / Da` mă și-ngropați”, „Acolo să mă-ngropați” – Țara Chioarului; „Dacă mă-mpușcați / Voi să mă-ngropați” – Țara Codrului.

Ion Taloș sesizează și acceptă că această temă este una generalizată dar consideră că ne aflăm în fața unui nou paradox, explicabil numai din perspectiva teoriei straturilor culturale: „Ciobanul mioritic se contrazice pe sine însuși, deoarece, în testamentul său, el cere, pe de o parte: *Și pe mine mă-ngropați*, iar pe de alta: *Pe mine pământ nu puneți*, versuri care reflectă două mentalități cu totul diferite, două rituri funerare distincte. Într-adevăr, în primul el cere să fie înhumat, rit conform cu realitatea și cu obiceiurile de azi. Se vede așadar că acest vers trebuie să fie *mai tânăr* decât cel de-al doilea, în care tot el cere să nu se așeze pământ peste cadavrul lui, contrazicând astfel obiceiurile ce se cunosc; ni se pare în afara oricărei îndoieli faptul că acesta din urmă e *versul cel bătrân*. În orice caz, contradicția care e pusă în evidență de cele două versuri poate fi explicată numai prin diferența de vârstă dintre acestea”⁸⁷. În concluzie, cercetătorul e de părere că avem de a face cu „un rest dintr-o mai veche concepție despre lume, azi dispărută”, reflectată printr-un arhaic rit funerar, al **înmormântării la înălțime**.

În ceea ce ne privește considerăm că e mult mai util să întregim această secvență cu toate elementele ce o compun. Primul se referă la **tema înhumării**, a cărei reflectare nu poate fi pusă la îndoială. Al doilea vizează aparenta contradicție a temei cu versul „Pe mine pământ nu puneți”. Față de cele trei variante remarcate în Antologia lui A. Fochi (1964), avem acum la dispoziție nu mai puțin de 16 texte (11%) – 2 în Țara Maramureșului, 1 în Chioar, 5 în Codru și 8 în Lăpuș. Aproximativ în aceleași variante păcurarul cere să fie astupat doar cu **gluga**⁸⁸: „Pe mine pământ nu puneți, / Ce numai să mă-nveliti / Cu *gluga* cea mare-a me” (TM) sau „Lut pe mine nu puneți / Numai dragă *gluga* me” (TCo). Și-n sfârșit, în 16 texte (toate aparținând tipului nord-maramureșean) cere să fie acoperit cu **scoarțe de brad bătrân**: „Tăt în loc de copârșeu / Beliți coaje de buhău [Puneți scoarțe de durdzău]; / Și de pânză pă obraz / Beliți coaje de buhaz”.

Privită global, scena ritului funerar nu colectează elemente contradictorii, deși în esență este atipică, dar asta din simplul motiv că ritul este eminamente pastoral – cu alte cuvinte nepracticat la nivelul colectivității obștești. Așa cum remarcă Tit Bud, păcurarii morți în munți erau așezați în gropi săpate în pământ și acoperiți, după caz, cu scoarțe de brazi, cu crengi sau cu gluga (piei de animale). Ceea ce rămâne semnificativ este faptul că ritualul funerar al păstorilor nu se diferențiază cu nimic de **ritualul pseudo-funerar al morții inițiatice**, practicat de către societățile primitive.

Deci versul „Pe mine pământ nu puneți” nu aduce cu el un rit funerar distinct, sugerând o **înmormântare la înălțime**, acoperit cu piei de animale, pentru a evita contactul cu pământul: „Cunoscută în aproape 230 de variante, **înmormântarea la înălțime** devine una dintre caracteristicile majore ale *Mioriței* în Transilvania...”⁸⁹. I. Taloș e de părere că cele două rituri au avut multă vreme „o existență paralelă”, motiv pentru care „înhumarea s-a infiltrat în text, înlăturând, treptat, din cele mai multe variante, elementele vechilor rituri și creând contradicții”⁹⁰.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Gluga: 14 variante; TM = 2, TCh = 1, TCo = 5, TL = 6.

⁸⁹ I. Taloș, op. cit., p. 26.

⁹⁰ Ibidem, p. 23-24

Tipologia funeraliilor – variabilă geografic și istoric – se poate clasifica în șase modalități principale: înhumarea, incinerarea, îmbălsămarea, canibalismul, aruncarea în mare și abandonarea⁹¹. Criteriul determinant a fost dat de **condițiile ambientale**, care inițial au avut un rol mult mai mare decât *tradițiile religioase*; ba am putea spune că acestea din urmă s-au mulat după cele dintâi.

Se pot întâlni adesea situații când tradiția religioasă nu poate fi respectată tocmai din pricina condițiilor ambientale – lipsa lemnului pentru incinerare, lipsa humusului pentru înhumare sau lipsa actanților consacrați pentru săvârșirea ceremonialului. Și atunci se recurge la o improvizație, de aici decurgând așa-numitele **rituri funerare atipice**, care abundă în cântecele de înstrăinare ale românilor. Recuzita necesară e improvizată sau doar sugerată, iar unele personaje sunt substituite, pentru a nu se altera caracterul de ceremonial. Ceea ce primează este credința în *viața de apoi*.

De multe ori, când, în mod fortuit se petrec astfel de situații, se întâmplă să se re-activeze (temporar) credințe și rituri vechi, autohtone – ușor în contrast cu preceptele religiei oficiale. E o libertate dată de spațiul izolat în care oamenii (păcurarii) se află vremelnic.

Într-o retrospectivă sintetică a cultului morților la populația autohtonă, R. Vulcănescu identifică patru etape evolutive: *părsirea cadavrului*, mai târziu *inhumarea* cadavrului și în cele din urmă *incinerarea* – „o dată cu introducerea la daci a credinței în nemurirea sufletului de tip indo-european”⁹². V. Kernbach consideră că romanii, dar și tracii (între care și geto-dacii) practicau în egală măsură înhumarea și incinerarea⁹³. În schimb I. Taloș atribuie *inhumarea* ca o apartenență la stratul creștin, alături de alte elemente ale epicului: menționarea cimitirului (prin excludere) și poziționarea obiectelor personale ale păstorului la capul victimei, pentru a ține loc de cruce⁹⁴.

Teoria straturilor culturale, precum și vădita influență (târzie) a elementelor creștine nu poate fi pusă la îndoială. Așa cum, cel puțin teoretic, nu poate fi exclusă nici ipoteza existenței unui rit al *înmormântării la înălțime*, generalizat la un moment dat în arealul sud-estic european – chiar dacă în literatura de specialitate nu există referințe la acest tip de funeralii.

Din punctul nostru de vedere două sunt aspectele ce se desprind din context. Mai întâi, cerința păcurarului de a nu fi acoperit cu pământ ar putea reflecta obiceiul (specific civilizației romane, apoi daco-romane și române, până azi) de **expunere temporară** a cadavrelor (șapte zile, în vechime, iar apoi trei). Acoperirea cadavrului cu piei de animale (gluga păstorului) în acest interval s-ar impune pentru a-l feri de intemperiiile naturii și chiar de unele animale. După acest ceremonial tradițional urmau funeraliile propriu-zise, care, conform textului, vizau **inhumarea** cadavrului.

Un alt aspect, cu adevărat arhaic, și aflat în prelungirea primului, este **ășezarea cadavrului în groapa săpată în pământ** și acoperirea lui exclusiv cu scoarțe de copaci, cu frunze și cu piei de animale (mai puțin cu țărână). De unde această practică?

Exista credința (reminiscente neolitice) că sufletul defunctului poate și trebuie să comunice cu lumea celor vii, că trebuie să se ridice la cer, în împărăția zeilor, în timp ce trupul se integrează pământului; că sufletul e nemuritor (cf. religiei geto-dace) și el tre-

⁹¹ V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, p. 195.

⁹² R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, 1987, p. 175.

⁹³ V. Kernbach, op. cit., p. 196.

⁹⁴ I. Taloș, op. cit., p. 23-24.

buie lăsat liber, descătușat. De aceea, în calea lui, se evita să se pună opreliști pe care el să nu le poată străbate – pământ sau lespezi de piatră. Conform credințelor, ascensiunea sufletului se petrece a treia zi după deces, deci chiar în momentul funeraliilor. Pentru a nu comite imprudența de a stăvi sufletul ce se desparte de trup, se recurgea la un procedeu preventiv de neacoperire a cadavrului cu substanțe solide, compacte.

Pe un strat cultural superior, când cadavrele erau depuse în sicrie și apoi înhumate, această credință s-a materializat în practicarea unor orificii în sicrie, numite „**ferestre ale sufletului**” – obicei consemnat chiar și-n zilele noastre în Transilvania, Bucovina și Oltenia⁹⁵.

I. Taloș apreciază că „înmormântarea la suprafață (...) incontestabil prezintă în variantele din Transilvania” ale *Mioriței*, „obligă la reactualizarea ipotezelor formulate până acum în legătură cu cea mai dificilă problemă pe care o ridică cercetarea acestui text: **data originii lui**”⁹⁶. Luând în calcul toate elementele trecute în revistă, exegetul propune ca datare „mijlocul primului mileniu”, „curând după impunerea religiei creștine”.

Oricât am dori să împingem originea *Mioriței* spre vechime nu trebuie să pierdem din vedere capacitatea extraordinară de conservare a unor practici și obiceiuri, de care dau dovadă unele ținuturi românești. Variantele-colind „păstrează clar **factura poeziei medievale**, atât în melodiile, cât și în versurile lor”⁹⁷. Faptul că lectura lor ne dă prilejul unor astfel de incursiuni probează încă o dată persistența și continuitatea unei culturi străvechi.

OBIECTELE MESERIEI

Invocarea unui ritual arhaic atrage după sine alte practici arhaice, respectiv obiceiul ca anumite obiecte utilizate în mod frecvent de cel decedat să fie îngropate împreună cu el, existând credința că viața se prelungește cu o *post-existență*, o viață după moarte, o *nemoarte*.

Pentru locuitorii ținuturilor românești această post-existență era plasată într-un spațiu al strămoșilor și al zeilor autohtoni. Credința oamenilor era că *dincolo* nu vor fi condamnați la inactivitate și inerție, ci vor continua să practice cu râvnă și îndemănare aceeași meserie. Motiv pentru care au nevoie de o întreagă recuzită. *Lumea de dincolo* e identică cu lumea celor vii – același munte, aceleași oi, aceeași stână etc doar atât că neamul lor e alcătuit din cei *deja plecați*.

Pe măsură ce creștinismul câștigă teren și se instituționalizează, astfel de practici străvechi se retrag mai întâi în comunitățile izolate din punct de vedere geografic, apoi părăsesc obștea, vatra satului și mai supraviețuiesc în spațiile greu accesibile, în munți, unde sunt dificil de controlat și amendat. Căci, după doctrina creștină, lumea de dincolo se frânge în două continente opozante: cazna iadului și fericirea praelungă a raiului. În nici una din ipostaze instrumentele meseriei nu mai sunt necesare.

⁹⁵ Despre așa-zisele „ferestre ale sufletului” vorbesc V. Kernbach, op. cit., p. 197, dar și R. Vulcănescu, op. cit., p. 189-190, realizând ample incursiuni în mitologia autohtonă. „Sub influența creștinismului s-a susținut că orificiul este o fereastră care servește sufletului mortului în Marea Trecere pe Lumea Cealaltă, să mai audă și să vadă prin Vămile văzduhului (influență medievală) pe cei dragi lucrând și vorbind în jurul casei, în gospodăria lui de pe pământ” (R. V.).

⁹⁶ I. Taloș, op. cit., p. 30.

⁹⁷ Mihai Pop, prefață la *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 16.

Așa cum remarca, în mod obiectiv, Ion Taloș, în variantele din Transilvania secvența e „saturată de obiectele pe care le dorește ciobanul”. Iar acestea se împart în două categorii: **instrumente muzicale păstorești** (fluierul, trișca, trâmbița, tilinca, buciurul) și **arme de apărare**, respectiv unelte ale păstorului (toporul, lancea, bota)⁹⁸. Pe când, în textele din Moldova, Muntenia și Oltenia, „numărul obiectelor personale e redus la *fluier*, rareori în combinație cu buciurul și adesea ele sunt așezate la capul mortului”⁹⁹, în tentativa de a substitui crucea. Variantele din aceste regiuni manifestă o adevărată predilecție pentru „detaliile referitoare la fluier (de fag, de os, de soc etc.) și de sunetul lor (drag, duos, cu foc etc.)”¹⁰⁰.

În Maramureș situația se diferențiază pe regiuni. Astfel, în Țara Maramureșului predomină **fluierul**¹⁰¹ (41 variante) și **trâmbița**¹⁰² (36 varinate). De remarcat faptul că în nici o altă regiune trâmbița nu mai apare cu această frecvență¹⁰³. Referitor la trâmbița „se crede că oile, o dată cu apariția stelelor, dacă o aud răsunând, se așază jos, își pun cruciș cele două picioare dinainte și capul peste ele și ascultă cu religiozitate profundă ariile cântate – până într-atâta farmecă acest instrument, mai ales în timpul nopții. De fapt, sunetele puternice și în același timp line și dulci ale acestui instrument, armonizează perfect cu tot ce aparține accidentelor regiunii muntoase, așa că fiorii ecoului produs în taina singurătății nopții pătrund adânc firea naturii”¹⁰⁴. Apoi, să ne aducem aminte că în legenda *Stâna prădată*, trâmbița are un rol activ în salvarea situației conflictuale. Grație acestor calități deosebite instrumentul e la fel de necesar și într-o post-existență.

În alte variante păstorul cere să i se pună în mână dreaptă (sau stângă) **tilinca** (6 variante) sau **baltagul** (1), la cap **un miel** (5) sau **găleata** (1). Din punct de vedere al poziționării, opțiunile sunt aleatorii: **în mâna stângă** – fluierul, trâmbița, tilinca; **în mâna dreaptă** – fluierul, trâmbița, tilinca, baltagul; **la cap** – fluierul, trâmbița, mielul, găleata; **la picioare** – fluierul, trâmbița; **pe mormânt** – fluierul, trâmbița.

În Chioar, dar îndeosebi în Codru, toate aceste ustensile (predomină **fluierul** și **lancea**) sunt transformate în obiecte ale ritualului creștin de înmormântare (crucea și steagul): „Lancea mé ce dulce / Mni-o puneți de *cruce*”¹⁰⁵, „Fluierul cel drag / Mni-l puneți de *steag*”¹⁰⁶ sau „Fluierul cel dulce / Mi-l puneți la cap de *cruce*”¹⁰⁷. Sumanul devine „pânză pă obraz” (2 variante – Codru). Un oarecare echilibru se înregistrează în Lăpuș, unde **fluierul** (21 de situații), **trâmbița** (1), **tilinca** (1) și **toporul** (1) se cere să fie îngropate (12 situații) sau așezate pe mormânt (tot 12 situații) pentru a substitui **crucea** sau **lumânările**.

Este evident încă o dată că pe relația nord-sud bătrânul obicei al îngropării obiectelor alături de cel decedat cunoaște o degradare, cele mai conservatoare zone fiind Maramureșul Istoric și Lăpuș.

Dacă ne raportăm la analiza elementelor ritualului de înmormântare, constatăm că în Codru, Chioar și chiar Lăpuș acestea sunt substituite cu ustensilele meseriei de păcurar

⁹⁸ Ion Taloș, op. cit., p. 22

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ „Și în mâna de-a stânga / Tot îmi puneți fluiera”

¹⁰² „Și în mâna de-a dreapta / Tot îmi puneți trâmbița”

¹⁰³ Trâmbița mai apare doar în două variante din Chioar și o variantă din Lăpuș.

¹⁰⁴ Tache Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului*, Editura Minerva, București, 1981, p. 125

¹⁰⁵ Lancea de cruce: 4 variante în Chioar și 13 variante în Codru.

¹⁰⁶ Fluierul de steag: 7 variante în Chioar și 14 variante în Codru.

¹⁰⁷ Fluierul de cruce: 2 variante în Chioar.

(fluierul, bota, lancea, sumanul). Iar în Țara Maramureșului accesoriiile sunt confecționate din elemente specifice mediului ambiant (scoartă de durzău, scoartă de buhași, muguri și mlădițe, brăduți, nuiile, fagi).

Ion Taloș a urmărit evoluția și a unei alte perspective, remarcând o *vulnerabilitate* a categoriei armelor de apărare, respectiv a uneltelor ciobănești: „Incapabile să se deschidă unor noi semnificații, spre a corespunde prefacerilor care se petreceau neîncetat în text, **armele de apărare** au dispărut pe rând, în special în regiunile din afara Transilvaniei. Mult mai durabile s-au dovedit a fi, în schimb, **instrumentele muzicale**, care erau înzestrate cu o pronunțată forță poetică”¹⁰⁸.

Așa se face că secvența **obiectelor îngropate**, din episodul testamentar, deși utilizează aproximativ același registru, suportă o transformare radicală a semnificațiilor primare, din variantele nord-transilvănene: „Să-mi puneți un miel la cap, / La picioare fluier mare, / Și la cap o trâmbița-re; / Un vânt țebeș a sufla, / Fluieru și-a fluieră, / Trâmbița și-a trâmbiță / Și mielucu și-a zdera, / Crucița s-a legăna / Și oile m-or cânta”. (Rozavlea, 1920). Procedând la o reducere evidentă și la o contaminare cu un alt strat mental, secvența devine: „Iar la cap să-mi pui / Fluieraș de fag, / Mult zice cu drag! / Fluieraș de soc, / Mult zice cu foc! / Vântul când a bate / Prin ele-a răzbate / Și-oile s-or strânge, / Pe mine m-or plânge / Cu lacrimi de sânge!” (varianta Alecsandri).

Comentariile exegetice pe această temă au variat în funcție de interesul de a demonstra o anumită teză și nu au depășit sfera unor ipoteze reluate până la saturație. În opinia lui A. Fochi (1964) păstorul nu dorește să i se pună cruce la cap (eventual fluier sau tobă), tot așa cum nu dorește să fie îngropat în cimitir. Analizând atitudinea păstorului *din punct de vedere ideologic*, A. Fochi ajunge la concluzia că acesta „**opune elemente profane (...) celor ecleziastice**, din această pendulare ieșind sporit sentimentul de dragoste a ciobanului față de meseria lui”¹⁰⁹.

În schimb, Ion Taloș (1983) asociază secvența cu refuzul păcurarului de a fi acoperit cu pământ și concluzionează: „...această imagine ne dă dreptul să afirmăm că cel care urma să fie ucis, **nu dorește să fie propriu-zis înmormântat**, căci într-un asemenea caz, armele n-ar putea străluci în soare, iar instrumentele n-ar putea răsună în vânt”¹¹⁰.

Bun cunoscător al istoriei credințelor și al ideilor religioase, **Mircea Eliade** oferă încă în 1970 o interpretare viabilă: „...Păstorul speră să se bucure de o **post-existență sui-generis**, căci toate aceste obiecte, instrumente muzicale, unelte și arme specifice modului de existență pastorală, indică o **prelungire simbolică (rituală) a activității sale**. Concepția subiacentă este arhaică și se găsește în multe culturi și stadiul etnografic: o viață violent întreruptă se continuă printr-o altă modalitate de existență”¹¹¹. Ceea ce se ignoră adesea este că post-existența rituală identificată de M. Eliade se datorează analizei versiunii-colind, căreia îi este specifică. În versiunea-baladă această rațiune (post-existențială) dispăre, ajungându-se „la o idee vecină (...), anume, înlocuirea elementelor rituale indispensabile înmormântării, pe care Brăiloiu o considera, alături de moartea-nunțată, ca esențială pentru înțelegerea *Mioriței*”¹¹².

¹⁰⁸ I. Taloș, op. cit., p. 22-23.

¹⁰⁹ A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 272

¹¹⁰ I. Taloș, op. cit., p. 23.

¹¹¹ M. Eliade, *De la Zalmoxis*, Editura Humanitas, 1995, p. 255

¹¹² Ibidem

Subiectul pare definitiv clasat, din moment ce numeroasele cercetări arheologice au confirmat teoria lui M. Eliade, prin bogatul inventar al obiectelor descoperite în mormintele vechi, încă din perioada neolitică: „rareori este îngropat cineva fără a avea anumite obiecte lângă el”¹¹³ – unelte, arme, podoabe, vase etc. „Prezența lor a fost explicată prin concepția oamenilor despre post-existență și nevoile lor în lumea de dincolo; **se credea că tot ce se punea în mormânt va fi utilizat așa cum fusese înainte de moarte**”¹¹⁴.

O parte din aceste *rituri preistorice*, demult dispărute din Europa Occidentală, s-au păstrat vii în tradițiile țărănești din centrul și sud-estul continentului, dar mai cu seamă în regiunile montane intercarpatice, „cu toată presiunea religiilor monoteiste asupra lor”. O parte au persistat în producțiile folclorice autohtone, așa cum ne demonstrează cu prisosință și versiunea-colind a *Mioriței*, dar și numeroasele bocete care vorbesc despre depunerea armelor în mormânt.

De altfel, partea finală a cântecului mioritic a preluat în mod substanțial elemente specifice bocetului, fapt care i-a determinat pe unii cercetători să considere că acesta ar trebui să fie *kilometrul zero* al oricărei interpretări.

¹¹³ H. Daicoviciu, *Dacii*, București, 1965, p. 47, apud N. Bot, *Rituri funerare - vechime și semnificație*, în *Anuarul de folclor*, Cluj Napoca, 1993, p. 39.

¹¹⁴ N. Bot, op. cit., p. 52.

VII. BOCETUL. MĂICUȚA

De regulă, variantele maramureșene se isprăvesc cu cântecul de jale al fluierului / trâmbiței („Fluieru și-a fluieră, / Trîmbița și-a trîmbiță”), respectiv bocetul oilor („Oile tăte-or zbiera”, „Oile tăte m-or plînge”). Formula e reluată în ultimele versuri: „Oile cele bălăi / Mîndru m-or cînta pe vâi; / Oile cele cornute / Mîndru m-or cînta pe munte”. În șase variante¹ această litanie a determinat contaminarea cu motivul *ciobanul sătul de oi*, mioarele cerându-i păstorului să nu le părăsească.

Secvența nu a generat niciodată discuții polemice, toată lumea fiind de acord că „bocetul oilor poate fi interpretat ca o substituție a bocetelor obișnuite”², a „lamentațiilor rituale”, strict necesare dintr-o perspectivă a tradiției: „Se știe foarte bine că **«bocirea» mortului** de către mamă sau de către «surorelele din sat» intră sub incidența obligației în satul de tip tradițional românesc. Iar în cazul în care se întâmplă să moară un străin în sat, membrii colectivității respective aveau datoria de a «tocmi» bocitoare care să îndeplinească datina. Neîndeplinirea cerinței însemna «un mare păcat». Este și situația păstorului. Bocitoarele lui vor fi «oile cele cornute»”³.

Tradițiile maramureșene legate de acest eveniment funest sunt mult mai complexe și presupun, pe de altă parte, utilizarea unui subtil *limbaj nonverbal*: în semn de durere și respect față de amintirea celui mort femeile își despletesc părul, în timp ce bărbații umblă fără clop vreme de trei zile: „Fetele s-or despleti / Și pe mine m-or jeli” sau „S-audă și mîndra mea / Cum s-o prăpădit badea / Și să-și despletea părul / Că i-o murit drăguțu” (tipul nord-maramureșean).

Dar această tînguere a oilor poate că nu ar trebui s-o vedem în sensul strict al unei inovații poetice, ci să citim printre rînduri consecința firească a unei relații afective ce se stabilește, în timp, între păstor și turma de mioare, ceea ce descalifică unele opinii privind incapacitatea animalelor de a simți (uneori a presimți) situații fortuite în care e implicat stăpînul lor: „Mi-aduc aminte ce-mi povestea un om singuratic din Maramureș, despre un om care a murit mai anii trecuți în munți. Seara, bătrînul s-a dus peste noapte să păzească oile pe plai. Și-a doua zi dimineața, oamenii din lăcașul acela, văzând că bătrînul nu se mai întoarce cu oile, s-au dus să-l caute. Pe plai au văzut oile adunate laolaltă, în jurul bătrînului, care peste noapte murise și oile toate stăteau lângă el, cu capetele proptite în trupul lui mort. E o **întîmplare reală din Maramureș. Miorița nu este un basm, ci un adevăr care se repetă cu fiecare generație.**”⁴

Mai întîi George Coșbuc, la începutul secolului al XX-lea, apoi Ovidiu Bîrlea⁵, prin anii '60, dar și alți exegeți, au luat în calcul o analiză pornind de la coada textului, fiind de părere că un **bocet după fecior** s-ar fi transformat în *testament* și ulterior au fost adăugite diferite pretexte pentru moartea lui.

În 47 de variante (34%) cântecul mioritic maramureșean se încheie cu **episodul măicuței** – o construcție epică locală, originală, compusă din trei secvențe. Episodul este

¹ TM 24, TM 45, TN 47, TN 63, respectiv TCh 2, TCh 16.

² Mircea Eliade, *De la Zalmoxis...*, Editura Humanitas, 1995, p. 256.

³ Delia Suiogan, *Miorița-colind*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001, p. 72.

⁴ Ioan Alexandru, citat preluat (fără a se preciza sursa) de revista *Miorița*, an III, nr. 2(6), 1993, p. 31.

⁵ Ovidiu Bîrlea, *Colindatul în Transilvania*, 1969, p. 279

reprezentativ pentru textele nord-maramureșene (38 variante) și atipic pentru Chioar (2 variante)⁶, Codru (2 variante)⁷ și Lăpuș (5 variante)⁸, motiv pentru care le vom analiza pe cele din prima categorie.

■ Prima secvență cuprinde momentul coborării de la munte și întâlnirea cu măicuța (25 variante): „Și-a zini Ziua Crucii / Voi la țară-ți scoborî, / Măicuța v-a întreba / Scoboresc și eu ori ba?” (TM 21) sau „Acasă când îți pleca / Măicuța v-a întreba...” (TM 26). Scena s-ar putea constitui într-un pretext de retrospectivă etnografică a întregului *an pastoral* (mai – septembrie), care se suprapune peste *anul agricol* (aprilie – octombrie) și împreună peste *anul calendaristic* (ianuarie – decembrie).

Turmele de oi coboară de la munte în prima decadă a lunii septembrie, când are loc desfacerea tovarășiei și pregătirea oilor pentru iernat. Toate preparativele pentru încheierea ciclului agro-pastoral se desfășoară minuțios, aproape ritualic: „Desfacerea stânii propriu-zise are loc (...) prin următoarele obligații gestuale ale sămbrășilor și respectiv ale păcurarilor. Aceștia acordau (prin gazdele de lăptărie care-i reprezentau) un colac de grâu fiecărui păcurar (nu însă baciului), colac pe care, la plecare, fiecare fecior îl lua în botă, bota pe spate și astfel se întorceau acasă, în familie. Plecarea păcurarilor se făcea pe rând, unul câte unul, și tot așa ei trebuiau să se întoarcă pe ulița satului acasă... Este aici, simultan, un rit de dezintegrare și totodată unul de reintegrare...”⁹.

■ A doua secvență cuprinde **motivațiile oferite măicuței** pentru neîntoarcerea sa. Cel mai uzitat pretext este că întârzie pe munte cu oile șchioape, iar apoi promisiunea (deșartă) că va veni într-un târziu, tergiversând deznodământul (29 variante): „Numai voi îți zice / C-am rămas mai înapoi / Cu cele șchioape de oi...” (TM 21). În alte trei variante¹⁰ cere să i se spună măicuței că a răstăcit oile: „Spuneți c-am răstăcit, / Am pierdut mieii / Umblu după ii; / Am pierdut oile / Umblu după ele.” Acest motiv pastoral – *ciobanul care și-a pierdut oile* – a fost semnalat și de profesorul Dumitru Pop¹¹, afirmând că de el „se leagă întâia atestare a folclorului românesc”. Iar Adrian Fochi (1985) susține că motivul se numără, alături de alte 17 texte, printre creațiile folclorice ce compun „zestrea patrimoniului culturii stră-românești”¹².

Un alt pretext, cu totul insolit pentru versiunea-colind, este proiecția (lămuritoare) a unei *altfel de nunți* – 6 variante¹³: „Nu si, mamă, întristată / C-a zini și el odată. / Nu si, mamă, cu bănat / Fecioru tău s-o-nsurat / C-o mîndră crăiasă / Dintre fete mai aleasă” (TM 30).

Un ritual arhaic, păstrat destul de fidel în folclorul maramureșean, se referă la **moartea celor necăsătoriți**, indiferent dacă e vorba de un fecior sau o fată și indiferent de motivul morții. Despre aceștia se mai spune că sunt *nelumiți*, adică *neîmpăcați cu lumea*, deci fără un destin împlinit: „Numai tu te-ai măritat / Dup-un fecior de-mpărat / Și

⁶ TCh 10 – tipul nord-maramureșean; TCh 9 – tipul *fata de maior*, influențe ale versiunii baladă

⁷ TCo 8 – tipul nord-maramureșean; TCo 5 – tipul *fata de maior*.

⁸ TL 8, TL 10, TL 11 – tipul nord-maramureșean; TL 1 – influențe versiune baladă; TL 14 – tipul sud-maramureșean, influențe nord-maramureșene.

⁹ Vasil Latîș, *Păstoritul...*, 1993, p. 57.

¹⁰ Două din Țara Chioarului și una din Țara Codrului.

¹¹ Dumitru Pop, *Siăna prădată – un motiv din sfera mitologiei pastorale*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 72-73.

¹² A. Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, 1985, p. 190.

¹³ TM 5, TM 25, TM 26, TM 28, TM 30, TM 60 – cinci din cele șase texte sunt culese de Lenghel Izanu.

te-ai dus la casa lui, / În fundu pământului / Unde leac de soare nu-i”¹⁴ – bocet după fată. „Măi frate, la nunta ta / Nu-s feciori să chiotea` / Și nici fete să horea`. / Feciorii-s fără de clop, / Nu-i mere cu ei la joc; / Și fetele-s despletite, / După tine-s bănuite”¹⁵ sau „Vai, puiut, dragu tatii, / Vai, bine te-ai însurat, / Fată din sat n-ai luat, / Da` din poarta cerului / Pă fata-mpăratului”¹⁶ – bocet după fecior.

Destinul omului este alcătuit din trei momente esențiale: naștera, căsătoria (nunta) și moartea. În concepția populară, dacă moartea survine înaintea nunții, înseamnă că feciorul sau fata rămân *nelumiți*. Menirea lor creatoare și integratoare a rămas neîmplinită. Situația e socotită nefastă, iar comunitatea (care nu își permite să își asume nici un risc) se simte obligată să împlinească destinul și să officieze, simbolic, o nuntă necesară: „...**tinerii care mureau necăsătoriți** erau îmbrăcați în haine de mire sau de mireasă (...). La înmormântare erau prezenți și muzicanții, care la scoaterea mortului din casă și la coborârea lui în groapă, cântau **marșul de cununie**. Obiceiul a dispărut la începutul secolului [al XX-lea], datorită intervenției autoritare a preotului din sat, care l-a calificat drept un obicei sălbatic”¹⁷ (Dumitru Pop, 1978).

Avem deci suficiente dovezi că obiceiul a fost cunoscut și practicat în Transilvania, dar faptul că textele mioritice de aici îl ignoră, dovedește nejustificarea utilizării lui. Pentru că în *Miorița-colind* nu e vorba de o **moarte** reală a ciobanului, ci de una **ipotețică și rituală**. În schimb, versiunea-baladă îl valorifică din plin (iar C. Brăiloiu și A. Fochi îl socotesc drept întemeietor): „Să le spui curat / Că m-am însurat / Cu-o mîndră crîiasă, / A lumii mireasă; / Că la nunta mea / A căzut o stea...” (varianta Alecsandri).

■ A treia secvență se desfășoară după același tipic funerar, preluând o altă imagine ades utilizată în bocete, în care **măicuța îl așteaptă (în zadar) pe fecior, cu masa pusă** (12 variante)¹⁸: „Măicuța m-a agodi / Tot cu cina caldă-n masă / Și cu apă rece-n vasă. / Cina-n masă s-a răci, / Apa-n vasă s-a-ncălzi, / Eu la masă n-oi sosi” (TM 34). Din vastul repertoriu al bocetelor reținem un singur exemplu în acest sens, un fragment dintr-un bocet *pentru mireasă*: „Numai noi te-om aștepta / Cu cină și cu lumină / Și cu dor de la inimă. / Tot cu cină caldă-n masă / Și cu apă rece-n vasă. / Cina-n masă s-a răci, / Apa-n vasă s-a-ncălzi / Și tu șohan nu-i veni”¹⁹.

*

Aceasta este călătoria inițiată pe care textele mioritice maramureșene ne-au prilejuit-o și pe care noi am efectuat-o (virtual și real) în răstimpul unui an (pastoral) cu convingerea fermă că n-au fost epuizate toate valențele, n-au fost bătătorite toate cărările, iar scenariile propuse sunt departe de a fi definitive.

Singura certitudine este faptul că *Miorița* – în forma păstrată în textele maramureșene – se așază într-un **timp mitic medieval**, la răspântia dintre Antichitate și epoca modernă, în care, dacă ne plasăm, avem ocazia să inventariem și să reconstituim **datini, obiceiuri și credințe**, într-un cuvânt **TRADIȚIA**. O tradiție ancestrală ce se întemeiază în

¹⁴ Lenghel Izzanu, *Poezii ...*, 1985, p. 105, text 215

¹⁵ Lenghel Izzanu, *op. cit.*, p. 154-159.

¹⁶ *Antologie de folclor ...*, 1980, p. 225, text 198.

¹⁷ Dumitru Pop, *Folclor din zona Codrului*, Baia Mare, 1978, p. 46.

¹⁸ Secvența mai apare sporadic în textele din Codru, Chioar și Lăpuș.

¹⁹ *Antologie de folclor ...*, 1980, p. 217-218, text 187, localitatea Săpința.

istoria străveche, parcurge ultimele două milenii cu înrâncenare și conservatorism, pentru a se *preda* abia acum, în zorii mileniului trei. Despre acest proces de dezintegrare se vorbea încă din secolul trecut (ba chiar și cei din secolul al XIX-lea l-au acuzat), însă în prezent el se dovedește a fi ireversibil.

Emblematic în acest sens este filmul documentar „Maramureș”, realizat de cineastul italian **Fabrizio Scapin** în iarna anului 1999-2000. Comentându-l, **Adrian Oțoiu** afirmă că „în numai 57 de minute” filmul răstoarnă imaginea noastră prefabricată despre Maramureșul tradițional și ne obligă să descoperim o felie din realitatea zilelor noastre: „În ajunul Crăciunului sătenii se împart cu egală devoțiune între tradițiile ancestrale și telenovelele ce curg în șir continuu pe ecranul televizorului; sticla de horincă tronează pe mese alături de cea de Coca Cola; tinerii se înghesuie la Căminul cultural să retrăiască misterul țărănesc al *Vișlaimului* cu aceeași energie cu care continuă să se furișeze peste granițe în căutarea unei pâini mai bune”²⁰.

E limpede că de acum înainte totul se va schimba într-un ritm mult mai alert – Maramureșul și întreaga societate românească – sub tăvălugul valorilor de import. Iar puținele enclave culturale, admirabile în primitivismul lor funciar, se vor metamorfoza. Căci, până și **Maramureșul nu mai e demult un muzeu** – de artă, de etnografie și de folclor, deși păstrează solide reminiscențe, motiv pentru care șansa revitalizării nu e cu totul pierdută.

În aceste condiții, o astfel de producție folclorică, precum *Miorița*, cu tot alaiul incursiunilor într-o istorie îndepărtată, se transformă de la sine într-un **document** prețios, necesar oricărui demers de întoarcere spre obârșii, spre noi înșine.

octombrie 2003

²⁰ Adrian Oțoiu, *Maramureșul nu e un muzeu*, interviu cu Fabrizio Scapin, în *Nord literar*, an I, nr. 5, octombrie 2003, p. 9.

III. Tipologie / Antologie / Glosar

ANTOLOGIE

TEXTE MIORITICE DIN JUDEȚUL MARAMUREȘ

TIPOLOGIA VARIANTELOR DIN MARAMUREȘ

Cea mai cunoscută și utilizată tipologie mioritică aparține lui **Adrian Fochi** și datează din 1964. Ea vizează variantele din toate regiunile țării și utilizează mai multe criterii: colind / baladă, regim metric, natura conflictului dintre păstori ș.a.m.d. Astfel, tipologia fochiană propune mai mulți termeni: **versiune, ciclu, tip și subtip**. Din acest punct de vedere variantele din Maramureș aparțin exclusiv versiunii-colind. După regimul metric semnalăm variante aparținând atât ciclului I (7/8 silabe), cât și ciclului II (5/6 silabe). Din cele patru tipuri ale ciclului I, în Maramureș regăsim **Tipul 1** (clasic), **Tipul 3** (tema mamei) și **Tipul 4** (tema conflictului erotic).

Dacă cercetăm culegerile și antologiile de folclor maramureșene vom constata că autorii nu au găsit de cuviință să realizeze clasificări ale variantelor mioritice. Cu o singură excepție: *Colinde din județul Maramureș* (P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996), unde se enumeră trei criterii de clasificare: **Subtipul A** („cel în care ciobanul a cărui moarte a fost hotărâtă de către doi sau mai mulți ciobani cere să fie înmormântat la stână”), **Subtipul B** („cel care conține dorința ciobanului ca moartea să fie comunicată postum mamei”) și **Subtipul C** („care cuprinde drept conflict hotărârea ciobanului mai mic de a lua fata la stână”) (p. 35-36). E ușor de sesizat că cele trei subtipuri definite de P. Bîlțiu corespund întocmai cu cele trei tipuri fochiene (1, 3 și 4).

Din analiza celor 136 de variante ale antologiei de față am identificat o serie de particularități pe care le-am grupat în trei tipuri de bază: **1. Tipul nord-maramureșean**; **2. Tipul sud-maramureșean** (subtip codru și subtip lăpuș); **3. Tipul „fata de maior”**. Doar aparent această clasificare ia în considerare exclusiv criteriul geografic (sau al regiunii etno-folclorice), deoarece vom regăsi variante ale tipului nord-maramureșean în Țara Chioarului (6 variante), în Țara Lăpușului (3), cât și în Țara Codrului (1); așa cum variante din tipul sud-maramureșean (subtipul codru sau lăpuș) regăsim în Țara Chioarului, iar variante ale tipului *fata de maior* sunt răspândite în Codru (13), Chioar (7) și Lăpuș (1). Cel mai important criteriu de clasificare este dat de **metoda statistică**, respectiv incidența anumitor teme, motive, episoade și expresii, ceea ce împreună conferă particularitățile unui tip sau altul.

Tipul nord-maramureșean

Tipul nord-maramureșean se caracterizează printr-o formulă amplă, de largă respirație și printr-o bogăție tematică, cuprinzând cel mai mare număr de episoade, motive și teme. Dominant este statutul de *mic* și *înstrăinat* al unuia dintre păcurari, precum și secvența *judecății* pe care fătații i-o fac celui mic. *Testamentul* e extrem de laborios și foarte atent în specificarea locului unde să fie îngropat *cel mic*, a modului cum să fie îngropat (în variantele mai vechi), precum și a obiectelor cu care să fie îngropat. Bocetul e aproape nelipsit. Iar episodul măicuței e construit cu minuțiozitate și împins într-o zonă de jale, tânguire și bocet.

■ Episoade și secvențe dominante

Locul acțiunii – cadru muntos (94%). Trei păcurari urcă la munte (92%). Doi sunt mai mari și sunt veri primari / frați (92%). Unul e mai mic și e străin (94%). Cel mai mic

e îndepărtat de la stână pentru un anumit interval de timp (83%). Scopul îndepărtării se reflectă în tema omorului (92%). Replica testamentară e introdusă abrupt și aparent fără nici o justificare (73%). Cel mic ia în calcul ipoteza morții (70%). El dorește să fie îngropat în preajma stânii (97%). Reflectarea temei înhumării (98%). Păcurarul optează pentru anumite obiecte ce trebuie așezate în / pe mormânt (76%). Intuiește bocetul oilor (79%). Ia în calcul dialogul ce se va înfirișa între fărtași și mama sa, după coborârea oilor de la munte (60%).

■ Formule dominante / Schema tematică generală

Locul acțiunii – la munte: „Mărgu-și, mărg, oile-n munte / La iarba până-n jerunte” sau „Sus în vârvu muntelui / Sub crucița bradului.” **Personajele**: „Mărgu-și trei păcurări / Cu oile după ei.” **Tema marilor și a micului** (în antiteză): „Cei mai mari is veri primari / Cel mai mic îi strănic.” **Tema îndepărtării celui mic și tema omorului**: „Pe cel mai mic l-o mănă / Cu găleata la izvor / Până ei or fa' sobor. / Cu găleata după apă / Până i-or fa' judecată.” **Modalitatea de a-l ucide**: „Ori să-l puște, ori să-l taie. / Ori să-l puie-ntră fărtaie? / Ori să-l taie, ori să-l puște, / Ori să-l puie-ntră țăpuște?” **Tema ce va introduce replica testamentară**: a) Ca efect al dialogului cu fărtașii: „Înapoi și-o d-înturnat / Frații lui l-o d-întrebat: / Ce morțiță tu poștești? / Ori din pușcă împușcat, / Ori din sabie tăiat.” b) Ca efect al dialogului cu oile: „Când cu apa o-nturnat / Oile tăte-o zderat: / – Oile, oile mele, / Ce zderăți așa cu jele? / – Cum focuțu n-om zdera, / Că ești doi s-o vorovit / Pe tine de omorât.” c) Replică spontană (fără justificare): „Cel mai mic o rupt și-o zăs” sau „Numa el o zăs așa.” **Formula de introducere a testamentului**: „Hei, voi, frățiorii mei.” **Moartea prin decapitare** (opțiune): „Nici o moarte nu-mi poftesc / Fără capu mi-l tăieți.” **Moartea apare ca o perspectivă**: „De s-a-ntâmplă și-oi muri” sau „Voi dacă mi-ți omori.” **Locul îngropării**. a) Interdicția (incidență scăzută): „Pă mine nu m-astupați / Nici în verde țintirim / (C-acolo mi-oi fi străin). / Nici în dalbu temeteu / Numa unde-oi zice eu.” b) Înhumarea: „Pe mine mă îngropați.” c) Opțiunea: „În strunguța oilor, / În locu găleților, / În țarcuțu mieilor...” **Cum să fie îngropat**: „Pe mine pământ nu puneți / Numa dalbă gluga mea” sau „Tăt în loc de copârșeu / Beliți scoarță de buhău; / Și de pânză pă obraz / Beliți coaje de buhaz.” **Obiectele cu care să fie îngropat**: „Și în mâna de-a dreapta / Tot îmi puneți trâmbița. / Și în mâna de-a stânga / Tot îmi puneți fluiera.” **Bocetul** (oilor): „Când vântu și-a fluiera / Tilinca și-a tilinca, / Trâmbița și-a trâmbița. / Fluieru mândru și-a zăce / Oile tăte s-or strânge / Și pe mine că m-or plânge. / Oile cele bălăi / Mândru m-or cânta prin văi...” **Coborârea de la munte și întâlnirea cu măicuța**: „Și-a zini Ziua Crucii, / Voi la țară-s scobori, / Măicuța v-a întreba / Coborâsc și eu ori ba?” **Cel mic întârzie pe munte cu oile șchioape**: „Numai voi îți zăce / C-am rămas mai înapoi / Cu cele șchioape de oi...” **Măicuța îl așteaptă în zadar cu masa pusă**: „Mămuca m-a agodi / Cu cina gata pă masă / Și cu apa rece-n vasă. / Apa-n vasă s-a-ncălzi / Eu la mama n-oi veni, / Batăr cât m-a agodi.”

■ **Elemente tehnice**. Tipul nord-maramureșean arhaic cuprinde variantele în care semnalăm prezența secvențelor: identificarea relațiilor de rudenie între personaje (“Stați, frați, să vedem / Care din cine suntem”), respectiv precizarea modului în care să fie îngropat – acoperirea cu gluga sau cu scoarțe de lemn bătrân. Cele două secvențe îmbogățesc tematic versiunea-colind, dar, mai mult decât atât, fac trimiteri la obiceiuri, credințe și ritualuri cu mult mai vechi decât cele din perioada culegerii textelor. **Numărul variantelor** încadrate în tipul nord-maramureșean este de 70 (clasic 50 și arhaic 20). **Răspândirea** (în regiunile din Maramureș): Țara Maramureșului – 60 variante (clasic 41 și

arhaic 19), Țara Chioarului – 6 variante (clasic 5, arhaic 1), Țara Lăpușului – 3 variante (clasic) și Țara Codrului – 1 variantă (clasic). **Regimul metric** este de 7/8 silabe (100%), iar ca versiune toate variantele au funcția de *colind de iarnă*.

Tipul sud-maramureșean

Deși din punct de vedere structural și tematic există multe similitudini între tipul nord-maramureșean și cel sud-maramureșean, acesta din urmă se caracterizează printr-o incidență secvențială scăzută, un epic concentrat, mult mai concis și formule lapidare. Acestea ar putea fi motive suficiente să presupunem un proces de regresivitate față de tipul nord-maramureșean, însă o altă teorie ar fi cea a conservării unor versiuni mai vechi, neevolute. Sâmburele epic e același. Dacă tema *marilor* e neglijată (implicit și a verilor primari), tema *micului* (și sporadic a străinului) e aproape nelipsită. Domină episodul *legiurii fără motiv* și opțiunea pentru decapitare. *Testamentul* e clasic, dar într-o formulă de mică amploare. Nu cuprinde episodul măicuței.

Aparent, tipul sud-maramureșean se prezintă uniform în variantele din Codru, Lăpuș și Chioar, însă putem identifica câteva particularități specifice Codrului, respectiv Lăpușului, argument pentru a nominaliza două subtipuri.

Cât privește corpusul variantelor din Chioar, trebuie să remarcăm faptul că acestea nu alcătuiesc împreună un subtip distinct, bine definit: șapte variante aparțin tipului *fata de maior*, șase tipului nord-maramureșean, alte șase subtipului *codru*, o variantă subtipului *lăpuș*.

■ Secvențe și formule dominante / Particularități ale celor două subtipuri

Locul acțiunii. Formula introductivă. Codru: „Trei păcurărași la munte” sau „Pă ce coastă de vâlcei”. Lăpuș: „Trei păcurărași la munte” sau „În vârful muntelui” sau „În cei vârful de muncii.” **Numărul păstorilor:** Codru – invariabil trei. În Lăpuș – trei (preponderent), doi sau opt. **Despre păstori.** O particularitate a subtipului *lăpuș* este faptul că păcurarii sunt comparați cu „leii” sau „zmeii” (30%): „Și tustrei is ca și zmei” (2 variante); „Sunt trei *lei* păcurărei” (5 var.). De asemenea, în subtipul *lăpuș* se menționează că unul dintre păcurari are o turmă mai mare de oi: „Mai mândră-i turma la el” (5 variante). **Tema marilor** (exprimată direct). În Codru lipsește cu desăvârșire, iar în Lăpuș incidența e de 35%. **Tema verilor primari.** În Codru lipsește, dar o regăsim sporadic în Lăpuș: „Cei mai mari is veri primari.” **Tema micului și a străinului.** Slab reprezentată în Codru, peste medie în Lăpuș: „Numa unu-i mititel”; „Cel mai mic e străinel.” **Unul dintre păstori e trimis să întoarcă oi:** „Du-te-ntoarce turma-ncoace”; „L-o mânât să-ntoarne oi” (temă comună și dominantă). **În acest răstimp ceilalți doi îi fac legea să îl omoare:** „Pe când oile-o-nturnat / Legea lui i s-o gătat” (temă comună și dominantă). **Cauza legiurii apare nemotivată.** **Modalitatea de ucidere** e ambiguă: „Ori să-l puște, ori să-l taie” (temă comună și dominantă). **Replica testamentară** e spontană și nejustificată. **Cel condamnat solicită să nu fie împușcat, ci să fie decapitat:** „Pă mine nu mă-mpușcați / Numa capu mi-l luați” (temă comună și dominantă). **Cerința de a nu fi acoperit cu pământ, ci numai cu gluga:** Codru – 5 variante, iar Lăpuș – 8 variante. De notat că în subtipul *lăpuș* regăsim cea mai mare incidență a acestei secvențe din toate regiunile Maramureșului (35%): „Lut pe mine nu puneți / Numai dragă gluga mea.” O particularitate a subtipului *codru* sunt versurile: „Când vântu-a-ncepe-a cânta / Gluga mea s-a rădica.” **Obiecte în ritualul de**

înmormântare. Pentru Codru sunt specifice: „Fluieru după cure” sau „Tăt fluieru cel de-arjânt / Tăt mi-l puneți pă mormânt.” **Bocetul oilor** e o temă comună și dominantă, în schimb **episodul măicuței** lipsește.

■ **Elemente tehnice.** Tipul sud-maramureșean **arhaic** cuprinde secvența precizării modului în care să fie îngropat. **Numărul variantelor** încadrate în subtipul *codru* este de 20 (clasic 13, arhaic 7); la fel și pentru subtipul *lăpuș* (clasic 10, arhaic 9, cu particularități 1). **Răspândirea** (în regiunile din Maramureș). Subtipul *codru* îl regăsim în Țara Codrului (14 variante) și în Țara Chioarului (6 variante). Subtipul *lăpuș* domină în mod firesc Țara Lăpușului (19 variante), dar am semnalat o variantă și în Țara Chioarului. **Regimul metric** este de 7/8 silabe (100%), iar ca **versiune** toate variantele au funcția de *colind de iarnă*.

Tipul „fata de maior”

Privite în ansamblu, variantele ce se încadrează tipului *fata de maior* se caracterizează printr-un epic lapidar, având un număr relativ redus (și constant) de secvențe, teme și episoade. Acestea sunt exprimate prin formule stereotipe, identice, invariabile. Păcurarii, de regulă în număr de trei, par a avea același statut, lipsind clasicul *complex de inferioritate* al unuia dintre ei. Deci nu regăsim tema *marilor*, a *verilor primari*, a *micului* și a *străinului*. Dominantă e secvența întâlnirii pe munte cu o fată de maior și conflictul care, în final, va provoca aceeași replică testamentară. Dialogurile (dintre fărtați sau dintre păstori și fata de maior) sunt o caracteristică esențială. *Testamentul*, deși mai puțin consistent, exprimă aceleași opțiuni clasice ale celui «condamnat»: solicită să fie îngropat la stână, învoca lancea și fluierul și intuiește bocetul oilor. Episodul măicuței e omis în mare măsură.

■ Secvențe și formule dominante

Invariabil, în prim plan apar inițial **trei personaje**: „Trei păcurărei, / Trei turme de oi.” **Cadrul acțiunii** este muntele, iar timpul acțiunii e primăvara, după Ruptu sterpelor, înainte de organizarea stânii: „Se suie la munte / Să-și vadă mai multe.” Urcând pe munte aceștia **se întâlnesc cu o fată**: „Văzură-și, văzură / Fată de maior / Cu galben baior.” Unul dintre păstori își exprimă **intenția de a o lua pe fată la stână**: „– Dați, frați, s-o luăm!” Sau, în alte variante, fata e chestionată în privința simpatiei pe care o are față de unul dintre ei: „Ii în drum o stat, / Frumos o-ntrebat: / – Care ție-ți place?”. Dar indiferent de răspunsul fetei („Cel mai mititel / Că-i mai frumușel) sau propunerea inițială a unuia dintre păcurari de a o lua pe fată cu ei, **ceilalți doi îl amenință cu împușcarea** pe cel de-al treilea: „– Tu de i lua / Noi te-om împușca.” **Replica testamentară** e introdusă firesc, ca efect al dialogului anterior și al situației dramatice care se conturează: „– Voi de mi-ți pușca, / Voi mi-ți și-ngropa / La staor de oi, / Unde-i joc de miei.” **Lancea și fluierul** sunt cele mai invocate, dar, de fiecare dată acestea sunt așezate pe mormânt: „Lancea mea cea dulce / Mi-o puneți de cruce. / Fluierul cel drag / Mi-l puneți de steag.” Intuiește **bocetul oilor**: „Lancea-a trăgăna / Oile-or juca, / Mândru m-or cânta.”

■ **Elemente tehnice.** Tipul *fata de maior-arhaic* cuprinde episodul „negocierii”, în care, cel amenințat cu moartea, aflând de intenția celor doi de a-l omori, le cere acestora să fie lăsat în viață și le oferă pe rând sumanul, bota și fluierul; obiectele sunt refuzate și în final se intervine replica testamentară. „– Nu mi-ți împușca / Că io vouă voi

da / Sumănașul meu. / – Noi te-om împușca / Că nouă nu ne trebe / Sumănașul tău. / Că și noi avem / Suman ca și-a tău.” **Numărul de variante** încadrate în tipul *fata de maior* este de 21 (clasic 16, arhaic 4, cu particularități 1). **Răspândirea** (în regiunile din Maramureș): Țara Codrului (13 variante), Țara Chioarului (7 variante), Țara Lăpușului (1). Reținem faptul că acest tip nu se regăsește în Maramureșul istoric și nu e specific nici Țării Lăpușului. O incidență sporită e semnalată în zona Năsăud – Sălaj – Cluj. **Regimul metric** este de 5/6 silabe (19 variante), respectiv 7/8 silabe (2). Ambele variante în regim de 7/8 provin din localitatea Chiuzbaia (Chioar). **Versiunea** – *colind de iarnă*. De precizat că în alte regiuni din Transilvania, variantele ce conțin un regim metric de 5/6 silabe (caracteristic acestui tip) au migrat spre zona baladelor – a *colindelor de vară*.

NOTĂ ASUPRA ANTOLOGIEI

Antologia de față cuprinde 136 de texte mioritice consemnate exclusiv în cele patru regiuni etno-folclorice ale județului Maramureș: Maramureșul Istoric (63), Țara Chioarului (22), Țara Codului (28), respectiv Țara Lăpușului (23). Textele au fost publicate – cu două excepții – în diverse culegeri, antologii și periodice, editate în Maramureș, la Cluj sau la București, între anii 1925-2001.

Criteriul de clasificare. Acest corpus de variante sunt grupate în funcție de cele patru regiuni etno-folclorice distincte și nu în raport cu tipologia formulată. Următorul criteriu pentru numerotarea textelor a fost de ordin cronologic, adică după data consemnării de către culegători – *clasificare orizontală*. În cazul în care într-o localitate s-au înregistrat mai multe variante, în ani diferiți, s-a luat ca bază cea mai veche variantă, iar apoi ordinea cronologică a celorlalte variante din aceeași localitate – *clasificare verticală*. Acest tip de clasificare facilitează urmărirea evoluției în timp a unei variante, precum și elementele definitorii, eventuale contaminări, alterări sau contrafaceri.

Transcrierea. Un reproș din partea lingviștilor ar fi faptul că textele nu sunt reproduse diacritic. Însă noi nu am făcut decât să le preluăm în forma în care au fost ele publicate. Pe de altă parte o analiză lingvistică și dialectologică, utilizând transcrierea diacritică, nu face obiectul studiului de față.

Caseta tehnică. La sfârșitul fiecărei variante este postată o casetă tehnică ce cuprinde, după caz, numele culegătorului, a informatorului, localitatea, data, publicația, încadrarea tipologică și eventuale observații și note. În situația în care varianta a fost republicată s-a menționat acest aspect, indicându-se întregul istoric. Evident, data culegerii e preluată din precizările folcloristului; dar dacă această observație lipsește, s-a luat ca reper anul publicării textului (de ex. →1985). Această poziționare a casetei după fiecare variantă are menirea să transforme fiecare text într-un document care să-i confere personalitate și valoare.

Numărul variantelor. Este foarte important să precizăm că în realitate numărul variantelor din Maramureș este cu mult mai mare. O parte sunt deja publicate, însă ponderea o dețin cele aflate în colecțiile particulare ale unor folcloriști. O revizuire și o adăugire a prezentei Antologii cu siguranță că ar aduce în discuție elemente noi și ar întregi specificul local al fenomenului. Însă în momentul în care se va întocmi o tipologie exactă a variantelor, utilizându-se un corpus mare de texte, vom constata că orice variantă nouă se înscrie într-un anumit tip sau subtip bine definit, variabile fiind doar adăugirile, lip-

surile sau particularitățile lexicale ale informatorilor. Excepție ar face variantele cu mult mai vechi decât cele consemnate deja.

Probabil ar trebui să luăm o oarecare distanță față de utilizarea în exces a termenului de «variantă». Un informator, pe parcursul dialogului cu un culegător de folclor, e capabil să furnizeze, prin repetiție, două, trei sau chiar patru texte folclorice cu același subiect, fie pentru că memoria îi joacă feste, fie grație unei abilități deosebite în improvizație. Nu vom obține, cu siguranță, 3-4 variante distincte, ci o „variație pe aceeași temă”. Sau, același culegător investighează într-o localitate fenomenul mioritic și apelează la 5-6 informatori, a căror texte furnizate conțin aceeași structură tematică de bază, diferind doar prin mici particularități sau o figură de stil suplimentară. Ele trebuie consemnate ca atare, fără retușuri, dar cu rezerva că sunt rare situațiile când un informator cunoaște două variante distincte ale aceluiași text folcloric (lucru posibil de altfel), sau când într-o localitate circulă mai multe variante. Memoria informatorilor sau alterarea involuntară a textelor nu pot fi criterii pentru definirea termenului de *variantă*. Specificul local e cu mult mai convingător. Astfel, într-o regiune etnografică, numărul variantelor poate depăși, cu puțin, numărul localităților.

Cel puțin în cazul *Mioriței*, soluția ar fi, probabil, identificarea unui număr restrâns de texte reprezentative din punct de vedere tematic pentru o localitate sau pentru o zonă. Corpusul acestor variante ar fi apoi grupat pe tipuri și subtipuri într-o antologie selectivă.

Dar pentru a ajunge la un astfel de stadiu al discuțiilor nu putem ocoli prima fază: o culegere integrală de texte. Mult mai grabnic ar trebui să se realizeze o *Antologie națională a textelor mioritice*. Ediția din 1964 a lui A. Fochi e deosebit de utilă, însă un cercetător perseverent nu se oprește la corpusul variantelor fochiene, ci investighează tema mioritică folosindu-se și de textele publicate după 1964. Această sintagmă, „după 1964”, devine pe zi ce trece tot mai uzitată, iar studiile aprofundate ulterior sunt fragmentate de note stufoase pentru a indica ediții ale altor culegeri de folclor. Munca cercetătorului devine greoaie, anevoioasă, arhivistică. De aceea s-ar impune realizarea unei noi Antologii de texte mioritice, pentru a facilita studiile și analizele dintr-o perspectivă globală, națională. Acesta ar trebui să fie un volum distinct, nelegat de vreun studiu de caz ori de opiniile unui exeget.

Câteva observații pe marginea textelor din prezenta Antologie. Chiar la o primă lectură vom constata că variantele înregistrate la începutul secolului al XX-lea sunt mai concise, mai esențializate, aproape telegrafice, ceea ce le conferă, în mod firesc, o tentă arhaică mult mai pronunțată și dovedesc o bună conservare. În schimb, textele din a doua jumătate a secolului al XX-lea se dovedesc a fi mai elaborate și conțin episoade noi (prin procesul de contaminare fie cu alte texte folclorice locale, fie cu varianta Alecsandri răspândită prin manualele școlare). Reținem astfel un fenomen de evoluție a epicului, același pe care versiunea-baladă l-a cunoscut cu un secol mai devreme.

De asemenea e lesne de observat că pionerii folcloristicii erau mult mai meticuloși și mai exacti în ceea ce privește consemnarea numelor informatorilor, a vârstei acestora, a localizării textelor etc. Acest interes scade, în general, pe măsura trecerii timpului.

Despre autenticitate. Îmi rezerv dreptul de a avea suspiciuni privind autenticitatea unor variante chiar din Antologia de față. Într-o analiză comparată a textelor intervențiile personale ale informatorilor sau ale culegătorilor sunt evidente. Am menționat în unele casete tehnice acest aspect. De asemenea variantele compilate (cu precădere de

tipul nord-maramureșean) nu prezintă pe de-a-ntregul garanția autenticității. Am realizat o selecție a textelor și din această perspectivă, iar cuprinderea unor astfel de variante în această Antologie s-a făcut din rațiunea că „falsurile sunt și ele o sursă de informație.”

„Admisă ca test de veridicitate, *autenticitatea în folclor* este o noțiune susceptibilă, totuși, de o încărcătură subiectivă. Ca modalitate particulară a cunoașterii, autenticitatea (noțiune care vine din jurisprudență) este, prin definiție, o calitate abstractă, încât «e limpede că o parte considerabilă a judecăților de autenticitate pe care folcloristica – precum majoritatea celorlalte științe umane – este în măsură să le formuleze vor fi judecări de autoritate, întemeiate de intuiția și fondul apercceptiv de cunoștințe ale experților puși în cauză» (a se vedea Radu Niculescu, *Folclor – sens – valoare*, Minerva, București, 1991)¹.

Apoi mai trebuie făcută distincția între *variantele de autor*, sau *de interpret* și *variantele de culegător*. Primele evidențiază talentul și capacitatea deosebită de a improviza pe o temă dată, contribuind astfel la sporirea valențelor artistice (și stilistice) ale unui text folcloric – dacă acesta capătă autoritate din partea auditoriului și cunoaște o oarecare circulație locală sau zonală. Numai că acest aspect, extrem de benefic, este specific în cazul baladelor (al doinelor, al cântecelor lirice), unde actul interpretării este eminamente individual și lasă libertate rapsodului de a îmbogăți, corecta și de a reajusta textul².

În cazul colindelor însă, lucrurile stau un pic diferit, deoarece, de regulă, ele sunt interpretate în grup și orice deviere este amendată. Sigur că în momentul culegerii, de cele mai multe ori folcloristul apelează la persoane individuale și prea rar culege textul în momentul performării «oficiale», în timpul sărbătorilor de iarnă. Deci informatorul iarăși are o oarecare libertate de improvizație, dar observăm, prin compararea textelor, că ea este neglijabilă.

Cele mai mari suspiciuni planează asupra *textelor compilate*, caz în care putem vorbi de *variante de culegător* și pot fi acuzate de contrafacere, mai ales dacă în aceste texte apar și imagini (sau chiar episoade) atipice, ori termeni care depășesc încadrarea în „particularități locale de grai”.

Probabil cea mai sugestivă variantă contrafăcută a unui text mioritic maramureșean aparține lui *Petre Lenghel Izanu* – a fost publicată în 1959 în cotidianul local³ și preluată necritic de Adrian Fochi în monografia din 1964⁴. P. Lenghel Izanu susține că informatorul este Maria Ștefanca (68 ani), din comuna Bârsana, Maramureș. Să reținem că folcloristul s-a dovedit pe parcursul întregii sale activități, de altfel prodigioase, un neobosit susținător al tezei potrivit căreia variantele maramureșene ale *Mioriței* prezintă vădite similitudini cu varianta-baladă. Textul în discuție este o compilație forțată, în care elementele atipice abundă cu insistență: „Sus pe plaiul cel cu tei / Mergu-și trei păcurărei / Cu oile după ei.” Tema marilor, a verilor primari, a micului și a străinului sunt autentice. Apoi continuă: „Și cum muntele îl suie / Zbiară oaia cea pistrui, / Zbiară-o mândră de mioară / Și din stână iese-afară.” Păcurarul se adresează mioarei: „Miorucă, blânda me, / Spune-mi mie ce-și lipse? / Nu ai iarbă pe pripor, / Apă rece în izvor, / Ori beteagă tare

¹ Lucia Bredan, *Pseudovariante clasice ale Mioriței*, în *Miorița*, nr. 1-2 (7-8), Câmpulung Moldovenesc, decembrie 1994, p. 23-25.

² Câteva exemple celebre ale unor „variante de autor” ale baladei *Miorița*: varianta Costăchescu – a lui Gheorghe Avasilaoie, varianta G. Dem. Teodorescu – a lui Petre Crețul Solcanul, varianta Alexandru Vasiliu – a lui Teodor Mihai Buchilă.

³ *Pentru socialism*, nr. 1639, Baia Mare, 1959.

⁴ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 991-992, text II din anexă.

ești, / De mereu te tânguiești?...” Replica mioarei e demnă de versiunea baladă: „Iarba-i bună și lăptoasă, / Apa-i rece și gustoasă, / Nu-s beteagă și mi-i bine. / Mă gândesc, stăpân, la tine. / Că cei doi ortaci ai tăi / Ce la suflete îs răi, / S-au grăit alaltă-seară / Pe tine să te omoară, / Să le rămână lor doi / Toată stâna cea de oi...” Alte comentarii sunt de prisos.

Fondul local. Un fapt cu adevărat remarcabil este că fondul local răzbate cu o forță impresionantă în textele maramureșene (și în general în cele nord-transilvănene). «Efectul Alecsandri», datorat cu precădere manualelor școlare se resimte într-un număr foarte mic de variante și numai episodic. Nu de același tratament se bucură textele din zona extracarpatică, un caz elocvent fiind ținutul Vrancei (vezi monografia lui Ion Diaconu). *Nota critică* / a distinsului foclorist caracterizează în linii mari majoritatea textelor vrâncene: „Fondul local, provenit de la bătrână (se referă la mama informatorului, n.n.) abia se întrezărește (...), ajungând accesoriu în materialul memorat difuz din textul clasic al manualului de școală”⁵.

„**Ținuta artistică**”. Nu ne-am propus să evaluăm stilistic și literar variantele maramureșene, care, în mod evident, nu rivalizează din acest punct de vedere cu variantele-baladă, dar considerăm regretabile acele aprecieri zeflemitoare la adresa colindelor: „A existat și mai există «ținută artistică» în *colinda păcurarului*...?”⁶.

Versurile din Maramureș ne apar ca fiind curate, viguroase, pline de forță; îngrijite și șlefuite în timp. Ele nu excelează prin epite, comparații, metafore și parabole, e drept. Sunt naturale, firești, lipsite de artificii (ligvistice) și artificial. Sunt aidoma spiritului, gândului și modului de a fi al ardelenilor: sincere, cioplite dintr-o bucată. Privite în ansamblu par prefiguratorii. Emană un aer de munte, cu iz de rășină și tămâie. Și, ce e mai important, redau realist viața de la stână.

⁵ Ion Diaconu, *Ținutul Vrancei*, volumul III, Editura Minerva, București, 1989, p. 345

⁶ I. Diaconu, op. cit., volumul IV, p. 347.

TEXTE

Bistrița Năsăud. 1792-1794

Cea mai veche variantă a Mioriței

- Aude-să, D[oa]mne, aude
 Peste cel plăiuț de munte,
 Un șuier, D[oa]mne, șuier
 Că acolo, D[oa]mne,
5. Sînt numai trei păcurărași
 Doi ce[i] mari
 Și-s ver[i] primari
 Unu-i mic și-i străinel.
 Acel mic și străinel
10. Că [la] apă l-au mînat.
 Pînă la apă au umblat
 Foarte mult l-au judecat
 Ca pe dînsul să-l omo[a]ră
 Oile să i le ée.
15. Da el cînd din apă au venit
 El numai au avut
 O mioară zdrăvioară.
- Și înainte au eșit
 Și din grai așa au grăit:
20. – Drajii mei verișori
 Dacă pe mine mi-[[i] omori
 Lîngă mine punet[i]
 Fluierul de dreapta
 Buciunul de-a stînga.
25. Că cînd vîntu a sufla
 Fluierul a fluera
 Și buciunul a bucina
 Numai răsunul
 Că mi-a răsuna
30. Peste munți numai la ai
 mei doi părinți
 Și răsunul și mi-a merje
 Peste brazi la ai mei frați,

Textul face parte dintr-o culegere de cântece populare românești aflată în manuscris la *Arhivele Statului, filiala Tg. Mureș*. Culegerea îi este atribuită căpitanului *Ion Șincal*, fratele lui *Gheorghe Șincal*, și este datată în perioada 1792-1794. Se afirmă că textele provin din zona Bistrița Năsăud.

Manuscrisul a fost descoperit de *Elena Mihu* și *Dimitrie Poptamaș* și a fost publicat în revista *Manuscriptum*, nr. 2-4 (83-84), an XXII, 1991, p. 8-11. Republicat în revista *Miorița*, an III, nr.2 (6), 23 septembrie 1993, Câmpulung Moldovenesc, p.8.

Observații:

■ Textul mai conține 20 de versuri care nu au nici o legătură cu tema mioritică, ci mai degrabă cu un alt motiv pastoral – „stîna prădată”. Alipirea celor două cântece s-a făcut fie de către informatorul lui *Ion Șincal*, fie de culegător, în momentul transcrierii, fie de cei care au descoperit manuscrisul. Următoarele versuri sunt: „Într-o verde dumbrăviță / Este-o rece fintiniță. / La acee răce fintiniță / Sînt două luminiță. / Da nu-s două luminiță / Că-s ochii șarpelui... //”

■ Comparând textul cu variantele maramureșene am putea spune că el aparține tipului *sud-maramureșean* (eventual subtip *lăpuș*). Versurile „El numai au avut / O mioară zdrăvioară” ar putea avea conotații cu episodul „tînguirea oilor”, dar în această variantă nu au nici o justificare, părănd mai degrabă artificial introduce.

ȚARA MARAMUREȘULUI

TEXT 1

Țara Maramureșului 1 Desești – 1920

Mărgu-și [trei] păcurărei
Cu oile după ei.
Cel mai mare-i văr primar.
Cel mai mic o rupt și-o zis:

5. – Hei tu, frățitulucu meu,

Numa eu cînd oi muri
Pă mine că să mă-ngroape
Din strunguța oilor,
Su' fundu găleților,
10. S-aud zinu ciuruind
Și mîndrele tropotind.

Culegător – Tache Papahagi

Informator – Parasca Covaci, 70 ani (n 1850).

Localitatea/Data – Desești, 1920; Țara Maramureșului.

Publicat în *Graul și folklorul Maramureșului*, Tache Papahagi, 1925, p.74; text CCCXXXIII.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 563, text XVIII, TRANS. 13; *Graul și folklorul Maramureșului*, T. Papahagi. 1981, p. 232.

Tipul – Nord-maramureșean (fragment).

Observații. Fără îndoială este cel mai vechi text cunoscut din Maramureș, dacă luăm în considerare vârsta informatorului. Este scurt, concis și esențializat.

TEXT 2

Țara Maramureșului 2 Vadu Izei – 1920

Mărgu-și, mămulică, mărg,
Mărgu-și tri păcurărei
Pă cărare, pă muncei,
Cu oile după ei.
Numa unu-așa zice:
– Stați, fraților, să vedem
Care din cine sîntem.
Cei mai mari îs veri primari,
Cel mai mic – străin voinic.

0. Numa el o zis așa:

– Hei, tu, frățiorii mei,
Numa eu cînd și-oi muri,
Pă mine mi-ți îngropa
Din vîrviuțu muntelui,

15. De-a umbruța bradului;
Din locuț de copîrșău
Puneți scoarțe de durdzău,
Și din locuț de sălaș
Puneți scoarță de bohaș;
20. Și de-a mîna de-a dreaptă
Tăt îmi puneț trîmbița,
La cap puneț găleata;
Și de-a mîna de-a stîngu
Tăt îmi puneț fluieru.
25. Cînd vîntu și-a sufla,
Trîmbița a trîmbiță,
Fluieru a fluieră,
Găleata a suspina
Că nu mulgeț în dînsă.

Culegător – Tache Papahagi

Informator – Ioana Codrea (Fundeasa), 40 ani (n.1880).

Localitatea/Data – Vadu Izei, 1920, Țara Maramureșului.

Publicat în *Graiul și folclorul Maramureșului*, Tache Papahagi, 1925, p. 102-103, text CCCLXXX.

Republicat – Miorița, A. Fochi, 1964, p. 562, text XVI, TRANS. 11; *Graiul și folclorul Maramureșului*, ed. 1981, p. 257.

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic

TEXT 3 Țara Maramureșului 3 Rozavlea (1) – 1920

- Pă cel vîrșuț de munciei
Mărgu-și trei păcurărei
Cu oile după ei:
Doi mai mari, unul mai mic.
5. Pă cel mai mic l-o mînat
Cu găleata la izvor
Pîn-ei or face sobor;
Cu găleata după apă
Pîn-ei or fă judecată.
10. Înapoi și-o d-înturnat,
Frații lui l-o d-întrebat:
– Ce morțiță tu-ți poștești?
Ori din pușcă împușcat,
Ori din sabie tăiat?
15. – Altă moarte nu-mi poftesc,
Dară din pușcă-mpușcat
Și din sabie dimnicat.
Pă mine nu m-astupați
Nici în verde țintirim,
20. Nici în dalbu temeteu,
Numa unde-oi zice eu:
În vîrșuțu muntelui,
Sub crucea molidului,
În strunguța oilor
25. Și-n țărșuțu mieilor,
Și-n urma găleților.
Să-mi puneți un miel la cap,
La picioare fluier mare
- Și la cap o trîmbița-re;
30. Un vînt țebeș a sufla,
Fluieru și-a fluieră,
Trîmbița și-a trîmbiță
Și mielucu și-a zgera,
Crucița s-a legăna
35. Și oile m-or cînta;
Oile s-or tomni rînd
Și m-or paște pă mormînt,
Ele numa că și-or zice:
– Ian, scoală, stăpîne, scoală
40. Și ne scoate la pripoară,
Să bem apă din izvoară,
Să ne paștem cîrbunei,
Să ne fătăm mielușei;
Mielușei cu coarne-ntoarsă,
45. Cum îs oile frumoasă.
De cînd tu ți-ai adurnit
Iarbă verde n-am păscut,
Apă rece n-am băut.
-
Ei acasă ș-o zinit,
50. Mama lor i-o întrebat:
– Cel mai mic unde-o rămas?
– Tăt pă vâi și pă vâlcele,
Cu oile cele răle;
Tăt pă vâi și pă hotroape,
55. Cu oile cele șchioape.

Culegător – Tache Papahagi

Informator – Ileana Rus, 24 ani (n. 1896).

Localitatea/Data – Rozavlea, 1920; Țara Maramureșului.

Publicat în *Graiul și folclorul Maramureșului*, Tache Papahagi, ed. 1925, p. 80-81, text CCCLII.

Republicat – Miorița, A. Fochi, 1964, p. 564, text XIX, TRANS. 14; *Graiul și folclorul Maramureșului*, T. Papahagi, ed. 1981, p. 238.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații Contaminare cu motivul *oile amenințate cu vânzarea* (vers. 40-48)

TEXT 4
Țara Maramureșului 4
Rozavlea (2) → 1985

- Pă plăiuțul dealului,
 Oile stăpînului.
 – La ele cine-i păstor?
 – Tăt tri frați îmbujorați,
 5. În smolence îmbrăcați.
 Doi mai mari nu zic nimic
 Și-o pus ochii pă cel mic.
 Pă cel mic ei l-o mînat
 Pă izvoru-ntunecat,
 10. Cu găleata după apă
 Pînă i-or fa` judecată.
- Hei, voi, frățiorii mei,
 De s-a văji și-oi muri,
 Nu m-astupați nicări,
 15. Fă`-n strunguța oilor,
 Ori în țarcul mieilor.
 Și la cap să am un miel
 Și fluieru lîngă el;
 Și pă mormînt, deasupra,
 20. Așezați-mi trîmbița.
 Cînd vînturi că și-or sufla
 Trîmbița și-a trîmbiță,
 Fluieru și-a fluieră,
- Mielușelu și-a zdera.
 25. – Da voi, oi, cum mi-ți cînta?
 – Noi ne-om face legămînt,
 Toate te-om cînta pă rînd;
 Toate te-om cînta cu dor,
 Că ne-ai fost un bun păstor.
 30. Scoală, scoală, măi stăpîne,
 Că de cînd ai adormit
 Iarbă verde n-am păscut,
 Apă rece n-am băut,
 Pă piatră sacă-am șezut.
 35. – Hei, voi, frățiorii mei,
 Voi la țară-ți coborî
 Și mămuca-a auzi
 Și `nainte va ieși,
 Și mama că va-ntreba:
 40. Coborî-oi și eu ori ba?
 Voi spuneți mămuchii așa:
 Că eu numa mi-am rămas
 Tăt pe vâi și pă vîlcele,
 Cu oile bălăiele;
 45. Tăt pe vâi și pă hîrtoape,
 Cu oile cele șchioape.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Ileana Florea, 63 ani (nu știe carte)

Localitatea/Data – Rozavlea, → 1985; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 217-218, text 358.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

Observații. Contaminare cu motivul *oile amenințate cu vânzarea* (vers. 30-34).

TEXT 5
Țara Maramureșului 5
Săcel (1) – 1920

- Pă uliță, printre vâi,
 Se duc trei păcurărei.
 Ei o prins a să sfădi
 Și o prins a vorovi:
5. – Pă unu l-om omorî.
 Da el numa și-o strîgat:
 – Că voi de mi-ț omorî,
 Tăt pe mine m-astupați

- În târcuțu mieilor,
 10. În staolu oilor;
 Și voi numa că îmi puneți
 La picioare fluier mare
 Și la capu' trîmbița-re.
 Și cînd vîntu și-a sufla
 15. Trîmbița și-a trîmbiță,
 Fluieru și-a fluieră,
 Și numa și-or audzi
 Oile cele cu lapte –
 M-or hori mîrgînd pã sate;
 20. Oile cele cornute –

- M-or hori vara pã munte;
 Cele biete miorele
 M-or hori vara cu jele.
 – Hei, tu, biete miorele,
 25. Spune-ți cãtã mama me-le:
 V-a-ntreba mama de mine,
 Spuneți cã m-am dus la bine,
 Cã numa m-am însurat,
 Și eu numa mi-am luat
 30. Tãt o fatã de-mpãrat,
 Sã nu sie cu bãnãt. *

.....

Culegãtor – Tache Papahagi

Informator – Nãstaca Petrovai, 60 ani (n.1860).

Localitatea/Data – Sãcel, 1920. Țara Maramureșului.

Publicat în *Graul și folklorul Maramureșului*, T. Papahagi, ediția 1925, p.78-79, text CCCXLVI.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p.568, text XXV, TRANS. 19; *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p.105-106, text 90, *Graul și folklorul Maramureșului*, ediția 1981, p.236.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. 1. (*) „Aici s-a oprit «horia» spunîndu-mi cã nu-și mai aduce aminte restul colîndei” (T. Papahagi). 2. Informatoarea este de loc din Vișeu de Jos. 3. Este singura variantã de acest tip unde tema omorului se introduce printr-un conflict deschis între pãcurari. 4. Pretextul oferit mãicuței e atipic (vers. 27-31). 5. Text publicat în patru ediții (1925, 1964, 1980, 1981)

TEXT 6

Țara Maramureșului 6

Sãcel (2) – 1973

- Sus în vîrvu muntelui,
 Su' crucița bradului,
 Era[u] tri pãcurãrei,
 Cu oile dupã ei.
 5. Zice unu cãtã altu:
 – Haida noi sã ne cãtãm,
 Care ceva neam ne-aflãm.
 Cei mai mari și-s veri primari,
 Cel mai mic îi strãinicu.
 10. Și pã cel mic l-o mînat
 Numa la linã fîntînã
 Cu gãleți dalbe d-a minã.
 Pînã el cã întoarce
 Lui lejea cã i-o facë:
 15. Tãt cãpuțu' sã i-l taie
 Și oile sã i le ieie.
 Oaia lui cea oacheșé
 Doamne, bine-i auzé,

- Și la dînsu coboré:
 20. – Lasã gãlețile gios
 Și te du numa în lume,
 Noi ne-om duce dupã tine.
 Cã ia cum îți fac lejea:
 Tãt cãpuțu sã ți-l taie
 25. Și pe noi ca sã ne ieie.
 Și el tot n-o ascultat
 Iarã-n minã l-o luat
 Și la ei cã și-o ieșit
 Și din gurã și-o grãit:
 30. – Drãjilor mei vãtãjei,
 Dãcã capu mi-ți tãie
 Pã mine mã d-astupați:
 În strunguța oilor,
 În giocuțu mieilor.
 35. Fluieru mi-l puneți cruce.
 Tãt fluieru de-a dreaptã

- Și trîmbița de-a stîngă.
Dincotro vînt cum a tra`
Fluieru meu m-a cînta;
40. Trîmbița și-a prinde-a zîce,
Oile-or prinde-a să strînje,
De milă-or prinde-a plînje.

- Hei, domnuț, domnuțu nostu,
Tu de cum că ne-ai lăsat
45. Sus la munte n-am umblat,
Iarbă verde n-am mîncat
Și șidem tăt pîngă sat
Și paștem romun uscat.

Culegător -- Pamfil Bilțiu

Informator -- Varvara Șuşca, 73 ani (n.1900)

Localitatea/Data -- Săcel, 1973; Țara Maramureșului

Publicat în *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p.108-109, text 94

Republicat -- *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bilțiu, Gh. Pop, 1996, text 71

Tipul -- Nord-maramureșean, arhaic

Observații. Contaminare cu motivul *oilor amenintate cu vînzarea* (vers 43-49); versul 16 e atipic, la fel și versurile 43-48.

TEXT 7

Țara Maramureșului 7

Botiza (1) – 1922

- Mărgu-și, mărg, oile-n munte,
Tăt cu trei păcurărei,
Cu oile după ei.
Cei mai mari is veri primari;
5. Celălalt – mai mititel,
Acela-i mai străinel.
Sus la munte o sosit,
Ceia doi s-o vorovit
Pă cel mic de omorît.
10. Pă el numa l-o mînat
După apă-ntre izvoare –
S-o vorovit să-l omoară;
După apă-ntre vâlcele –
Lui lejea că i-o făce-le:
15. Ori să-l puște, ori să-l taie,
Ori să-l puie-ntre firtaie;
Ori să-l taie, ori să-l puște,
Ori să-l puie-ntre tăpuște.
Cînd cu apa o-nturnat,
20. Oile tăte-o zderat.
– Oile, oile mele,
Ce zderăți așa cu jele?
– Cum focuțu n-orn zdera
Că ești doi s-o vorovit
25. Pă tine de omorît?

-- Păcurari, firtații mei,

- Voi de că mi-ți omorî,
Pă mine mă astupați
În locuțu strungilor,
30. În locul găleților,
Și-mi puneți lancea la cap,
Fluierașu la picioare,
Trîmbițuca de-a dreaptă:
Vîntuț cald cînd a sufla
35. Lancea s-a legăna,
Trîmbițuca-a prinde-a zdera,
Oile m-or prinde-a plînge;
Oile cu lînile,
Berbecii cu coamele;
40. Tăt în loc de surorele
M-or jeli luna și stele;
Tăt în loc de frați de-ai mei
M-or jeli-mă stînjărei.
Gios la munte-ți scoborî,
45. Mama nainte-a eși
Și pă voi v-a întreba:
– Ș-a nost păcurar a zini?
– Ș-a vost păcurar a zini,
D-a rămas pă cele groape
50. Cu oi șute și cu șchioape;
Ș-o rămas pă cele vâi
Cu oi șchioape și cu miei.

Culegător – Tache Papahagi

Informator – Mărie Cupșinar, 20 ani (n.1902)

Localitatea/Data – Botiza, 1922; Țara Maramureșului.

Publicat în *Graiul și folklorul Maramureșului*, T. Papahagi, 1925, p. 120-121, text CCCCV

Republicat – Miorița, A. Fochi, 1964, p. 565, text XXI, TRANS. 16; *Graiul și folklorul Maramureșului*, T. Papahagi, ediția 1981, p. 275-276.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

TEXT 8

Țara Maramureșului 8

Botiza (2)– 1984

Mărgu-și, mărg, oile-n munte,
La iarba pînă-n jerunte.
Mărgu-și tri păcurărei
Cu oile după ei.

5. Cei mai mari is veri primari,
Cel mai mic îi străinic.
Pă cel mic că l-o mînat
După apă-ntre izvoară
S-o vorovit să-l omoară;
10. După apă-ntre vilcele
Tăt să-i facă legiurele.
Cînd cu apa o-nturnat
Oile lui o zbierat:
– Oile, oile mele,
15. Ce zderăți așe cu jele?
– Cum focuțu n-om zbiera?
Cînd pe tine te-o mînat

- După apă-ntre izvoară
S-o vorovit să te-omoară;
20. După apă-ntre vilcele
Tăt să-ți facă legiurele.
– Măi firtați, firtații mei,
Dacă-i așe și-așe,
Voi pă mine m-astupați
25. În strunguța oilor,
În locu găleților.
Cînd vîntuțu a sufla
Doară-a auzi mamă
Și la mine a pleca,
30. De mine a întreba.
Voi să îi spuneți așa:
Că m-am dus pă virf de munte
Cu oi șchioape și cornute.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Maria Groșan, 78 ani, (n 1906).

Localitatea/Data – Botiza, 1984; Țara Maramureșului

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu și Gh. Pop, 1996, p.91, text 119.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

TEXT 9

Țara Maramureșului 9

Botiza (3) – 1984

Mărgu-și tri păcurărei,
Hoia lin și iară lin (refren)
Cu oile după ei.
Mărgu-și cu oile-n munte,
La iarba pînă-n jerunte.

5. Cei mai mari și-s veri primari,
Mititelu-i străinelu.
Pă el numa l-o mînat
După apă-ntre izvoară,
Pînă l-or face să moară.

10. El înapoi o-nturnat,
Oile tare-o zbierat.
El numa și-o zîs așe:
– Măi firtați, firtații mei,
Ce-i aiasta și-aiasta?
15. Io la oi cît am umblat,
Oile nu mi-o zbierat.
Cunosc bine c-oi muri,
Cine biata m-a jeli?
Oile cu lînele?
20. Berbecii cu coarnele?
Mieii cu jocurile?
Și voi numa m-astupați
În strunguța oilor,
În locu găleților.
25. Și, voi, mie numa-m puneț
Tăt în loc de copîrșeu
Beliți coajă de buhău;
Și de pînză pă obraz,
Beliți coajă de buhaz.
30. Și voi mie numa-m puneț
Fluierașu de-a dreaptă
Și trîmbița de-a stîngă.
Vîntu-și calcă și-a sufla
Fluierașu-a fluieră,
35. Trîmbița a trîmbiță
Și le-a auzî mamă
Și-a zini și m-a cota:
Pă prelucii cu bulbuci
Pă unde mutam eu strunji;
40. Pă preluci cu ghiocei
Pă unde-am umblat la miei.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Ioana Brumar, 78 ani (n. 1906), Maria Petreus, 53 ani (n. 1931).

Localitatea/Data – Botiza, 1984; Țara Maramureșului.

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu și Gh. Pop, 1996. p. 117, text 88.

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic

Observații. Cu partitură muzicală (în ediția din 1996).

TEXT 10 Țara Maramureșului 10 Botiza (4) – 1984

- Mărgu-și, mărg, oile-n munte,
La iarba pînă-n gerunte.
Mărgu-și tri păcurărei
Cu oile după ei.
5. Cei mai mari îs veri primari,
Cel mai mic îi străinar-i.
Pă cel mic că l-o mînat
Să-și întoarne oile,
C-o rătăcit, biete.
10. Oile le-o înturnat,
Gre' poruncă i-o pticat.
O' să-l taie, o' să-l puște,
O' să-l puie-ntre țăpuște.
- Măi firtați, firtații mei,
15. Dacă-i așe și-i așe
Pă mine nu m-astupați
Nici în sfîntu sintirim,
C-acolo mi-oi fi strein;
Nici în dalbu timiteu
20. C-acolo nu-i locu meu.
Voi pă mine m-astupați
În strunguța oilor,
În locu găleților.
Voi la căpuț ce mi-ți pune?
25. Tăt la căpuț fluiera,
La picioare trîmbița.
Cînd vîntuțu și-a sufla
Fluieru și-a fluieră,
Trîmbița și-a trîmbiță,
30. Oile tăte-or zdiera.
Fluieruțu-a prinde-a zice,
Oile tăte m-or plînge.
Voi la țară-ți scobori
Mama-nainte va ieși
35. Și pe voi că v-a-ntreba:

– Vine-mi și siu o' ba?
 Și voi mamii că i-ț spune;
 – O rămas p-on vîrf de munte

Adunînd șchioape și șute;
 40. O rămas pă niște groape
 Adunînd șute și șchioape.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Ilișca Petreus, 84 ani (n. 1900)

Localitatea/Data – Botiza, 1984; Țara Maramureșului

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu și Gh. Pop, 1996, p. 119, text 92.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

TEXT 11

Țara Maramureșului 11

Botiza (5) – 1984

- Colo sus, pă lîngă munte,
 Pîn iarba pînă-n gerunche,
 Mărgu-și tri păcurărei
 Cu oile după ei.
5. Șapte ce erau mai mari
 Tăți s-aflară veri primari,
 Numai unu-i mititel,
 Mititel și străinel.
 Și pă el că l-o mînat
10. După apă-ntre izvoară -
 Facu-i legea să-l omoară.
 – Măi, firtați, firtații mei,
 Pe mine mi-ți omori,

- Da pă mine ma-ngropați
15. În staoru oilor,
 În locu găleților.
 Cunosc bine c-oi muri,
 Cine biata m-a jeli?
 Oile cele bălăi
20. M-or jeli umblînd pă vâi,
 Oile cele bătrîne
 Mîndru m-or plînje pă mine.
 Da în loc de copîrșeu
 Beliți scoarță de durzău;
25. Și de pînză pă obraz
 Puneți scoarță de buhaz.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Anghelina Trifoi, 61 ani (n. 1923).

Localitatea/Data – Botiza, 1984, Țara Maramureșului

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu și Gh. Pop, 1996, p. 118, text 89

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic.

Observații. Cu partitură muzicală (în ediția din 1996)

TEXT 12

Țara Maramureșului 11

Botiza (6) – 1984

- Mărgu-și, mărg, oile-n munte,
 Pîn iarba pînă-n jerunte.
 – Da cu ele cine mere?
 – Mărgu-și tri păcurărei
5. Cu oile după ei.
 Doi mai mari îs veri primari,

- Cel mai mic îi străinel.
 Pă cel mic că l-o mînat
 După apă-ntre izvoară,
10. Tăt s-o grăit să-l omoară;
 După apă-ntre vilcele,
 Tăt i-o făcut legiurele.

El de-acolo s-o-nturnat:

– Măi firtați, firtații mei,

15. Știu io bine c-oi muri.

Pă mine mă astupați

În jocuțu mieilor,

În locu găleților.

Trîmbițuca-a trîmbiță,

20. Fluieruca-a fluieră.

Știu că n-a plînge mamă,

Că ie nu știi, săracă.

Spuneți-i mămuchii mele

C-am rămas pă cele groape

25. Cu oile cele șchioape;

Și-am rămas pă vîrf de munte

Cu oi șchioape și cornute.

Culegător – Pamfil Bițiu

Informator – Ioana Roșca, 70 ani (n. 1914).

Localitatea/Data – Botiza, 1984, Țara Maramureșului.

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bițiu și Gh. Pop, 1996, p. 118, text 90.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

TEXT 13

Țara Maramureșului 13

leud (1) → 1923

Sus în vîrfu muntelui,

Sub crucița bradului

Sînt duși trei păcurărei

Cu oile după ei.

5. Pe cel mai mic l-o mînat

Să d-întoarce oile.

Oile le-o d-îndurnat,

Lui gre lege i-o picat:

O să-l taie, o să-l puște,

10. O să-l puie-ntre țăpuște.

El o strîgat cătră ei:

– O, dragi, frățiorii mei,

De să-ntîmplă să mor eu,

Săpați-mi mormîntul meu

15. Nu în verde țintirim,

Că-ntre morți voi fi străin;

Ci-n staulul oilor,

În locuțu mieilor.

O, drag, fluierașul meu,

20. Puneți-l la capul meu;

Cînd or sufla vînturi grele

Să-mi fluiera hori de jele.

Și dragilor oi cornute

Cum mi-ți căuta prin munte!

25. Și dragilor mielușei

Cum mi-ți căuta prin văi!

Culegător – Béla Bártok

Informator – Dumitru Goja, Vasile Dăncuș (15)

Localitatea/Data – leud, → 1923, Țara Maramureșului.

Publicat în *Volksmusik der Rumänen von Maramuresch*, Bártok, 1923, p. 187-188, txt. 7.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 992, text III (anexă).

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

TEXT 14

Țara Maramureșului 14

leud (2) → 1924

Merg trei veri primăvărei,

Îs tustrei păcurărei,

Cu oile după ei,

Sus la verdele de munte,

5. La iarba pînă-n gerunche.
Acolo dac-o sosît,
Numa pe cela mai mic,
Care era mai străinic,
După apă l-o mînat
10. Pînă legea i-o gătât;
Pînă apă-o împărțit
Legea lui că i-o gătît,
Pă dînsu de omorît.
Da el bine-o auzit
15. Și el numa de și-o zis:

– Pînă apă mi-am luat
Voi legea mi-o ați gătât;
Pînă apă-am împărțit,
Da' voi legea mi-ați gătît.
20. – Hei, voi, frățiorii mei,
Dacă voi mi-ți omorî,
Pe mine nu mă-ngropați
Nici în sfîntu temeteu,
Fără unde-oi zice eu:
25. Tot pe mine mă-ngropați
În strunguța oilor,
În cărarea fetelor,
În țarcuțu mieilor,
În drumu femeilor,
30. În calea voinicilor;
În strunguța sterpelor,
În calea nevestelor.
Și-n mîna mea de-a dreaptă
Puneți-mi, frați, trîmbița,
35. Să-mi zic seara dintr-însă.
Cînd vîntuțu și-a sufla
Din țară, de la mamă,
Că s-audă trîmbița,
Oile toate-or zdera.
40. Și-n mîna mea de-a stîngă
Puneți-mi, frați, fluiera.
Cînd fluieru și-a zice
Oile toate s-or strînge;
Cînd din fluier de mi-oi zice
45. Oile toate or plînge.
Oile cele bălăi
Toate or zdera prin văi.
Cu fluieru oi fluiera,
Și oile m-or cînta.
50. Cele mîndre, bogărele,
M-or jeli seara-n pornele;
Cele mîndre și cu lîni
M-or jeli vara prin stîni;
Oile cele cornute
55. Mîndru m-or cînta prin munte;
Oile cele bălăi
Toate m-or jeli prin văi;
Oile cele albastre
Toate m-or jeli pe coaste;
60. Cele mîndre și cu lapte
M-or jeli trecînd prin sate.
– Hei, voi, frățiorii mei,
Cînd acasă îți sosi
Mămuca v-a agodi
65. Cu mîncare caldă-n masă
Și cu apă rece-n vasă
Și cu struț verde-n fereastră.
Și acasă dacă-ți mere,
Maica-nainte v-a ieși.
70. Mămuca v-a d-întreba:
– Frate-vost unde-o rămas?
Spuneți c-am rămas pe munte,
Cu oile cele cornute;
– O rămas pe niște văi
75. Cu oile cele bălăi;
O rămas seara-n pornele
Cu oile cele bogărele;
O rămas pîntre hotroape
Cu oile cele știoape;
80. O rămas pe cele groape
Cu oile cele știoape,
Ar veni și nu mai poate.
Numai el și-o cuvîntat:
– Pe cînd acasă-oi sosî,
85. Struțuc verde s-a veștezi,
Apa-n vasă s-a-ncălzi
Și mîncarea s-a răci.
Și s-a răci mîncareă,
Nu m-oi vede cu mamă
90. Șohan pîn-a fi lumea.
Ne-om vede la judecată,
Și-atuncea numai o dată.
Ș-acasă dac-o venit
Maica-nainte le-o ieșit.
95. – Da fiuțu meu nu vine?

– El o rămas colo-n munte,
 Cu oile cele cornute;
 O rămas pe niște văi,
 Cu oile cele bălăi;
 00. O rămas seara-n pornele,

Cu oile cele bogărele;
 O rămas pîntre hotroape
 Cu oile cele știoape;
 O rămas pe cele groape,
 105. Ș-a zini și nu mai poate.

Culegător – Ion Birlea

Informator – Toader Hoza Boicu, 62 ani

Localitatea/Data – leud, →1924, Țara Maramureșului.

Publicat în *Balade, colinde și bocete din Maramureș*, Ion Birlea, 1924.

Republicat – *Literatura populară din Maramureș*, Ion Birlea, 1968, p. 29-32, text 10; *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p. 103-105, text 89.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

Observații. 1. „Ion Birlea o consideră baladă și nu preciza dacă avea sau nu funcția de colind” (notă Antologie, 1980). 2. Textul pare o compilație (probabil variantă de interpret), dar nu conține secvențe atipice, versurile 94-105 sunt reluate.

TEXT 15

Țara Maramureșului 15

leud (3) →1924

Sus în vârful muntelui,
Oi, linu-i lin, (refren)
 Sub crucița bradului,
 Erau trei păcurărei
 Cu oile p-îngă ei.
 5. Păcurarii țin un sfat,
 Pre cel mai mic l-au mînat
 Să întoarne oile,
 C-o rătăcit bietele.
 Oile le-o înturnat,
 10. Dar grea lege i s-o dat:
 Ori să-l taie, ori să-l puște,
 Ori să-l puie-n tre țepuște.
 El o strîgat cătră ei:

– O, dragi, frățiorii mei,
 15. De s-a-ntîmpla să mor eu,
 Nu mă-ngropați în temeteu,
 Nici în verde țintirim,
 C-acolo voi fi străin;
 Ci-n staulul oilor,
 20. În jocuța mieilor.
 Și drag, fluierașu meu,
 Puneți-l la capu meu.
 Cînd or sufla vînturi grele
 Să-m fluere hori de jele.
 25. Săracele oi cornute,
 Cum m-or căuta pre munte;
 Și dragi, mieluşei mei,
 Cum m-or căuta și ei.

Culegător – Ion Birlea

Informator – Mihai Bizău, învățător din leud.

Localitatea/Data – leud, →1924, Țara Maramureșului.

Publicat în *Balade, colinde și bocete din Maramureș*, I. Birlea, 1924, p. 103.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p.567, text XXIII, TRANS. 18a; *Literatura populară din Maramureș*, I. Birlea, 1968, p. 158-159, text 24 (colindă).

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

Observație. Titlul în ediția lui Fochi: *Colinda păcurarului*

TEXT 16
Țara Maramureșului 16
Ieud (4) – 1951

- | | |
|--|---|
| <p>Stau toți trei păcurărei
 Cu oile după ei.
 Pe cel mai mic l-o mînat
 Să întoarne oile.</p> <p>5. Oile le-o înturnat,
 Lui grea lege i-o picat:
 Să-l împuște, ori să-l taie,
 Or să-l puie-n trei firtaie;
 Să-l taie, or să-l împuște,</p> <p>10. Or să-l pue-n trei țăpuște.
 Da el numa ce-o strigat:</p> | <p>– Hei, măi, frățiorii mei,
 De s-o-ntîmpla și-oi muri
 Pe mine mă dă-ngropați</p> <p>15. În strunguța oilor,
 În locul găleților,
 În țărцуțul mieilor.</p> <p>– Da' cine mi-o fi popa?
 – Graurul cînd a cînta.</p> <p>20. – Și-apoi cine m-a jeli?
 – Codrul cînd s-a vesteji.</p> |
|--|---|

Culegător – neprecizat,

Informator – Mărcuța Bufta, 49 ani, (n. 1902)

Localitatea/Data – Ieud, 17 mai 1951, Țara Maramureșului

Publicat în *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 567, text XXV, TRANS 18b.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

Observații. 1. Textul e preluat din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor București, inf. 10.030. 2.

Titlul în ediția lui Fochi: *Colinda păcurarului*.

TEXT 17
Țara Maramureșului 17
Ieud (5) – 1951

- | | |
|--|--|
| <p>Sus în vîrful muntelui,
 Sub crucița bradului,
 Sînt tustrei păcurărei
 Cu oile după ei.</p> <p>5. Păcurarii țin un sfat,
 Pe cel mai mic l-o mînat
 Să întoarcă oile.
 Oile le-o dă-nturnat,
 Lui grea lege i-o picat:</p> | <p>10. Ori să-l taie, ori să-l puște,
 Ori să-l pue-ntre țăpuște;
 Ori să-l puște, ori să-l taie,
 Ori să-l pue-n trei firtaie.</p> <p>.....</p> <p>Și colinda nu-i mai multă,
 15. Să trăia' cine-o ascultă;
 Ori colinda-i atîtă,
 Să trăia' cine-o 'scultă.</p> |
|--|--|

Culegător – neprecizat,

Informator – Ioana Chiș, 69 ani (n. 1882).

Localitatea/Data – Ieud, 17 mai 1951, Țara Maramureșului.

Publicat în *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 912, text DXXXIX, TRANS. 18, fragment

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. 1. Textul e preluat din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor București, inf. 9.843. 2.

Titlul în ediția lui Fochi: *Colinda păcurarilor*. 3. Textul este un fragment și nu cuprinde epilogul testamentului, dar acest neajuns se datorează, evident, memoriei precare a informatorului (ultimile patru versuri sunt improvizate).

TEXT 18
Țara Maramureșului 18
Ieud (6) – 1987

- | | |
|--|--|
| <p>Sus în vîrfu muntelui,
 Sub crucița bradului,
 Sîntu-și tri păcurărei
 Cu oile după ei.</p> <p>5. Păcurarii o ținut sfat,
 Pă cel mai mic l-o mînat
 Să întoarne oile,
 C-o rătăcit biete.</p> <p>Oile le-o înturnat</p> <p>10. Lui grē leje i-o picat:
 Ori să-l taie, ori să-l puște,
 Ori să-l puie-ntre țăpuște;
 Ori să-l puște, ori să-l taie,
 Ori să-l puie-ntre fîrtaie.</p> <p>15. El numa și-o zîs așe:
 – Iar dragi, frățiorii mei,</p> | <p>De s-o-ntîmpla să mor eu
 Săpați-mi mormîntul meu
 Da' nu-n verde țintirim,
 20. Că-ntre morți oi si străin;
 Ci-n locu găleților,
 În țarcuțu mieilor.
 În locuț de copîrșeu
 Beliți coajă de durzău;</p> <p>25. În loc de pinză pe obraz
 Beliți scoarță de buhaz;
 În locuț de lumninele
 Sînt muguri și mlădițele.
 Iar drag, fluierașu meu,</p> <p>30. Puneți-l la capu meu;
 De s-o-ntîmpla vînturi grele
 Eu să-mi trag una de jele.</p> |
|--|--|

Culegător – Dumitru Mariș

Informator – Anuța Pleș, 80 ani (n. 1907), Ioana Vlad, 45 ani (n. 1942)

Localitatea/Data – Ieud, aprilie 1987; Țara Maramureșului.

Publicat în – (text inedit)

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic.

TEXT 19
Țara Maramureșului 19
Ieud (7) – 1987

- | | |
|--|---|
| <p>Sus în vîrfu muntelui,
 <i>Oi lenu-i, lenu-i</i> (refren)
 La crucița bradului,
 Sîntu-și trei păcurărei
 Cu oile după ei.</p> <p>5. Pă cel mai mic l-o mînat
 Să d-întoarne oile.
 Oile le-o d-înturnat,
 Lui gre lege i-o pîcat:
 Ori să-l taie, ori să-l puște,</p> <p>10. Ori să-l puie-ntre țăpuște;</p> | <p>Ori să-l puște, ori să-l taie,
 Ori să-l puie-ntre fîrtaie.
 – O, dragi, frățiorii mei,
 De s-a-ntîmpla să mor eu</p> <p>15. Pă mine mă d-îngropați
 În strunguța oilor.
 În jocuțu mieilor.
 O, drag, fluierașu meu,
 Puneți-l la capu meu;</p> <p>20. Cînd a sufla vînturi grele
 Să-mi tragă mie de jele.</p> |
|--|---|

Culegător – Dorin Ștef

Informator – Anuța Bizău, 60 ani (n. 1927).

Localitatea/Data – Ieud, 1987; Țara Maramureșului.

Publicat în – (text inedit)

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observație. Informatorul susține că știe colinda de la părinți. „Se cântă în seara de Crăciun și de Anul Nou
O zic colindătorii în fiecare casă ”

TEXT 20
Țara Maramureșului 20
Ieud (8) – 1992

- | | |
|---|---|
| <p>Sus, în vîrnu muntelui,
Hoi, linu-i, linu-i (refren)
Su' crucița bradului,
Sunt tustrei păcurărei
Cu oile după ei.</p> <p>5. Păcurarii țin un sfat,
Pă cel mai mic l-o mînat
Să întoarne oile,
C-o rătăcit biete. Oile
le-o înturnat,</p> <p>10. Lui grea lege i-o picat:
Să-l împuște, ori să-l taie,
Ori să-l țipe-ntre firtea;
Să-l taie, ori să-l împuște,
Ori să-l țipe-ntre țapuște.</p> | <p>15. – O, dragi, frățiorii mei,
De s-a-ntîmpla să mor eu
Ziniți la mormîntul meu;
Și-mi răsădiți la mormînt
Cîte flori is pă pămînt;</p> <p>20. Și la cap și la picioare
Cîte flori is pă sub soare.
O, drag, fluierașu meu,
Puneți-l la capu' meu.
Cînd a sufla vîntu tare</p> <p>25. Să-mi cînte de dor, de jale.
Și în loc de-ai mei părinți
Si-or fagi, si-or molizi;
Și în loc de surorele
Si-or tufe și nuiele.</p> |
|---|---|

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Nița Dăncuș, 40 ani (n. 1952)

Localitatea/Data – Ieud, 1992; Țara Maramureșului.

Publicat în *Sculăți, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu și Gh. Pop, 1996, p. 107, text 72

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observație. Versurile 17-21 sunt atipice

TEXT 21
Țara Maramureșului 21
Hărnicești (1) – 1926

- | | |
|---|--|
| <p>Mărgu-și [trei] păcurărei
Cu turmele după ei;
Mărg la verdele de munte
La iarba pînă-n gerunche.</p> <p>5. Cei mai mari is veri primari,
Cel mai mic e streinic.
Tăt îl suie și-l coboară
Cu oile pă izvoară,
Facu-i legea să-l omoară.</p> <p>10. – Fraților, firtaților,</p> | <p>Voi dacă mi-ți omori
Tot acolo mă-ngropați
În strunguța oilor,
În locu găleților.</p> <p>15. Și în loc de copîrșeu
Puneți scoarță de durdzău;
În loc de pînză pă obraz
Puneți frunză de durhaz;
În mînuța de-a dreapta</p> <p>20. Tot îmi puneți tilinca;
În cea mînă de-a stînga</p> |
|---|--|

- la-mi puneți trîmbița mea;
La picioare fluieru.
Cînd vîntu și-a fluiera,
25. Tilinca și-a tilincă,
Trîmbița și-a trîmbiță;
Fluieru mîndru și-a zîce,
Oile toate s-or strînge
Și pe mine că m-or plînge.
30. Oile cele bălăi
Mîndru m-or cînta prin văi;
Oile cele cornute
Mîndru m-or cînta pă munte.
Și-a zini Ziua Crucii
35. Voi la țară-s scobori,
Măicuța v-a întreba:
- Coborâsc și eu ori ba?
Numai voi îți zîce
C-am rămas mai înapoi
40. Cu cele șchioape de oi;
C-am rămas pă cele gloabe
Cu oile cele șchioape
Am rămas pe cele groape.
Mămuca m-a agodi
45. Cu cina gata pe masă
Și apa rece-n vasă.
Cina-n vasă s-a răci,
Apa-n vasă s-a ncălzi,
Eu la mama n-oi veni
50. Batăr cît m-a agodi.

Culegător – neprecizat;

Informator – Maria Năncăștean, 18 ani (n. 1908).

Localitatea/Data – Hărnicăști, com. Desești, 1926; Țara Maramureșului.

Publicat în *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 563, text XVII, TRANS. 12.

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic.

Observație. Textul e preluat din Arhiva Muzeului Etnografic al Transilvaniei din Cluj, inf. 537.

TEXT 22

Țara Maramureșului 22

Hărnicăști (2) → 1970

- Colo-n sus, pe șesurele,
Mîndră turmă de oi mere.
+ Da' la ele cine șede?
– Șădu-și trei păcurărei.
5. Cu oile după ei.
Doi îs mari și-s veri primari,
Unu-i mic și-i străinic.
Tăt îl mînă și-l adună
Să întoarcă oile.
10. Oile le întoarcē
Și lui legea că-i făcē.
– Hei, voi, soțiile mele,
Pă mine mi-ț omorî
- Ș-acolo mă îngropați
15. În strunguța oilor,
În locu găleților.
Fluierașu cel din vînt
Să mi-l puneț la mormînt;
Cînd vîntuțu și-a sufla
20. Fluierașu m-a cînta.
Două oi, mîndre, cornute,
Mîndru m-or cînta pe munte;
Două oi, mîndre, albastre
Mîndru m-or cînta pe coaste.
25. Cînd mămuța m-a cătă
Spuneți-i c-am mers aca'.

Culegător – Vasile Vișovan

Informator – Gheorghe Hotea, 82 ani (n. 1888).

Localitatea/Data – Hărnicăști, 1970; Țara Maramureșului.

Publicat în *Semnal*, 1970, p. 32.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

Observație. Textul e inclus la ciclul *balade*.

TEXT 23
Țara Maramureșului 23
Șieu – 1927

- Aude-să, Doamne, -aude
 De trei păcurărei la munte,
Dimineața lui Crăciun (refren)
 Că doi au fost frățiori
 Și unul a fost străinel.
5. Pe cel străin l-a mînat
 La fîntîna, Doamne, lină
 Cu două găleți la mînă.
 Pînă apă n-au luat
 Lui legea i-o gătat:
10. Ori să-l puște, ori să-l taie,
 Ori să-l pună-n trei firtaie.
 – Fraților, firtaților,
 Pe mine nu mă-mpușcați,
 Numai capul mi-l luați
15. Și pe mine mă-ngropați
 În staurul oilor,
 În jocul mieilor.
- Pe mine pămînt nu puneți,
 Numa dalbă gluga mea,
20. Fluera după cure.
 Cînd vîntuțu a sufla
 Fluera meu mi-a cînta;
 Cînd vîntuțu-a dudăi,
 Fluera meu m-a jeli.
25. Oile cele bălăi
 Mîndru m-or cînta pe văi;
 Oile cele corunte
 Mîndru m-or cînta pe munte;
 Pă muntele cel de piatră
30. Să meargă vestea la tată;
 Pă muntele de uiagă
 Să meargă vestea la mamă;
 Pă muntele cel cu brazi
 Să meargă vestea la frați;
35. Pă muntele cel de flori
 Să meargă vestea la surori.

Culegător – neprecizat,

Informator – neprecizat,

Localitatea/Data – Șieu, com. Rozavlea, 1927; Țara Maramureșului.

Publicat în *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 565, text XX, TRANS. 15.

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic.

Observații. 1. Text preluat din Arhiva Muzeului Etnografic al Transilvaniei din Cluj, inf. 108, p. 12-14. 2. Prima parte a textului pare a fi mai degrabă o legendă versificată, însă partea a doua, *replica-iestament*, se menține în formula clasică; în mod cert este o variantă de interpret. 3. Versurile 29-36 sunt atipice

TEXT 24
Țara Maramureșului 24
Bogdan Vodă – 1936

- În cel vîrșuț de muncii
O, Isus Hristos cel sfînt
Cobori la noi pe pămînt (refren)
 Mergu-și trei păcurărei
 Cu oile după ei.
 Doi mai mari, unul mai mic.
5. Pe cel mai mic l-o mînat
- Cu găleata la izvor
 Pînă i-or face sobor.
 Înapoi s-o înturnat,
 Frații lui l-o întrebat:
10. – Ce morțiță tu-ți poștești?
 Ori din pușcă împușcat,
 Ori din sabie tăiat?

- Din pușcă nu mă-mpușcați,
Din săbii nu mă tăiați;
15. Pe mine nu mă-ngropați
Nici în dalbu țintirim
Că-ntre morți oi fi străin;
Nici în verde temeteu
Fără unde-oi zice eu:
20. În vârful muntelui,
Sub crucea molidului.
Îmi puneți un miel la cap,
Flueru și trîmbița.
Cînd vînt mare și-a sufla
25. Flueru și-a flueră,
Trîmbița și-a trîmbiță,
Crucița s-a legăna
Și mielucu și-a zbiera
Și oile m-or cînta.
30. Oile s-or tocmi rînd
Și m-or cînta la mormînt.
Ele numai că și-or zice:
– Ian, scoală, stăpîne, scoală,
Și ne scoate la pripoară
35. Să bem apă din izvoară
- Și să paștem cîrbunei
Și să fătăm mielușei;
Mielușei cu coarne-ntoarse
Cum is oile frumoase.
40. Că de cînd ai adurnit
Iarbă verde n-am păscut,
Apă rece n-am băut,
Numai Hristos ne-a văzut
De cînd tu zaci sub pămînt.
.....
45. Ei la mă-sa s-o-nturnat,
Mama lor i-o întreat:
– Cel mai mic unde a rămas?
Ei din gură-au cuvîntat:
– Tot prin văi și prin vîlcele
50. Cu oile cele rele;
Tot prin văi și prin hîrtoape
Și n-a zini, că-i la moarte,
Nu l-ii vedea niciodată
55. Pîn' la dreapta judecată,
Unde merge lumea toată;
Și bogatul și sărac,
La cerescu împărat.

Culegător – neprecizat;

Informator – Griguță Zaharia, 44 ani (n. 1892)

Localitatea/Data – Cuhea (Bogdan Vodă), 8 ianuarie 1936; Țara Maramureșului

Publicat în *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 566, text XXII, TRANS. 17.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. 1. Text preluat din Arhiva Institutului de Folclor din București, inf. 3903. 2. De remarcat contaminarea cu motivul *oile amenințate cu vinzarea*. 3. Textul are o conotație religioasă profundă (refrenul, invocarea lui Hristos și ultimele 6 versuri).

TEXT 25

Țara Maramureșului 25

Bârsana (1) – 1950

- Sus pe plaiul cel cu tei,
Mergu-și trei păcurărei,
Cu oile după ei.
Cei mai mari is veri primari,
5. Cel mai mic e străinic.
Ei tot suie și coboară
Cu oile la izvoară;
Ei tot merg cîtilinaș
Printre brazi, printre buhași.
10. Și cum muntele îl suie,
Zbiară oaia cea pistruie;
Zbiară o mîndră de mioară
Și din stîină iese-afară.
Păcurarul cel mai mic
15. Se opre din drum un pic;
Se opre și se gîndește,
Către oaie-apoi grăiește:
– Miorucă, blînda mē,

- Spune-mi mie, ce-ți lipse?
20. Nu ai apă pe pripor,
Apă rece în izvor?
Ori beteagă tare ești
De mereu te tînguiești?
– Iarba-i bună și lăptoasă,
25. Apa-i rece și gustoasă.
Nu-s beteagă și mi-i bine.
Mă gîndesc, stăpîn, la tine,
Că cei doi ortaci ai tăi,
Ce la inimă-s cam răi,
30. S-au grăit alaltăsară
Pe tine să te omoară,
Să le rămînă lor doi
Toată stîna cea de oi.
- Bucălaie, năzdrăvană,
35. Tu de mine fă-ți pomană
Să le spui la cei doi răi,
Ce-mi cată moartea pe văi,
Să le spui la cei pizmași
Să mă-ngroape mintenaș:
40. În strunguța oilor,
În jocu găleților;
Și să-mi pună pe mormînt
Fluierul meu cel sfînt,
Iar în mîna de-a dreapta
45. Ei să-mi pună trîmbița
Și în stînga tilinca.
Oile toate-or zbiera
Și pe mine m-or cînta;
Oile s-ar tîngui
50. Și pe mine m-or jeli.
Și să le spui, surioară,
Cînd de la munte coboară,
Să se ducă la mamă
Și să-i spună ei așa,
55. Cînd de mine-or întreba:
– Feciorașul tău frumos
N-a venit cu noi în jos,
Ci-o rămas sus pe Pleșcuța
Unde și-a găsit drăguță,
60. Cu care s-a cununat,
Nu fi, maică, cu bănat.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – Bârsana, 1950, Țara Maramureșului.

Publicat în *Folclor din Maramureș*, P. Lenghel Izanu, 1962, p. 235-236, text 218.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 993, text IV (anexă); *Daina mîndră pin Bârsanu*, 1979, p. 172, text 237.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. 1. În ediția Fochi apare mențiunea „informator Ștef Vasile, 20 ani, comuna Preluca, raion Lăpuș, Maramureș, 1950”; dar aceeași colindă apare și în culegerea din 1979, cu texte culese exclusiv din Bârsana, motiv pentru care credităm textul ca fiind cules din Bârsana. 2. În ediția Lenghel Izanu, 1979, textul e intitulat *Oița năzdrăvană*. 3. Varianta face parte, ca structură, din tipul nord-maramureșean, însă apar mai multe episoade atipice (*dialogul cu mioara* – vers. 10-38; și *episodul nunții* – vers. 58-61) – este *variantă de autor* sau de *culegător* / var. contrafăcută; var. neautentică.

TEXT 26

Țara Maramureșului 26 Bârsana (2) → 1979

- Sus în vîrfu muntelui,
Sub crucița bradului,
Erau trei păcurărei
Cu oile după ei.
5. Păcurarii țin un sfat,
Pă cel mic că l-o mînat
- Să întoarcă oile,
C-o rătăcit, bieteale.
Oile le-o înturnat,
10. Lui grea moarte i-o pticat:
Ori să-l puște, ori să-l taie,
Ori să-l puie-ntre firtaie.

- Fraților, mă ascultați,
Pă mine mă îngropați
15. În strunguța oilor,
În locu găleților;
Și în loc de copârșeu
Beliți scoarță de durzău;
În loc de pînză pă obraz
20. Beliți scoarță de buhași;
Iar în loc de lumninele
Sînt pe cer mîndruțe stele.
Acasă cînd veți pleca
Și măicuța v-a-ntreba
25. Că mă-ntorc și eu, ori ba,
Voi să-i spuneți ei așa:
C-am rămas în vîrf de munte
Pă unde trec fete multe
Și n-o să mai merg acasă;
30. Mi-am luat mîndră mireasă

- Cu care m-am cununat
Sub cetina unui brad;
Soarele mi-o fost nănaș,
Păsările, ceterași;
35. De stegar – luceafăru,
Socăciță – granguru!
Măicuța va suspina,
Pă mine m-a aștepta
Cu cină caldă pă masă
40. Și cu apă rece-n vasă.
Cina că mi s-a răci,
Apa-n vasă s-a-ncălzi,
Eu acasă n-oi sosi,
Batăr cît m-a agodi.
45. Sărăcuța de maică,
Pă mine nu m-a vedea,
De la mine-și poate lua
Gîndul ei și nădejde.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – neprecizată

Localitatea/Data – Bârsana, → 1979; Țara Maramureșului.

Publicat în *Daina mîndră pin Bârsana*, P. Lenghel, 1979, p. 173-174, text 239

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observație. Secvența „Mi-am luat mîndră mireasă / Cu care m-am cununat” e atipică (vers. 28-36),

TEXT 27

Țara Maramureșului 27

Bârsana (3) → 1979

- Ies, sus, trei păcurărei,
Cu oile după ei,
La verdele de muncei.
Cei mai mari îs veri primari,
5. Cel mai mic îi străinic.
Tăt îl mînă și-l adună
Cu oile la pășune;
Tăt îl mînă și-l coboară
Cu oile la izvoară,
10. Că li-i gîndul să-l omoară.

– Dragilor mei frățiori,
Ia voi de mi-ți omori
Pă mine mă îngropați
În vîrfuțu plaiului,

15. În strunguța oilor,
În drumul nevestelor.
Și în mîna de-a stînga,
Puneți-mi voi fluiera.
Cînd vîntuțu și-a sufla
20. Fluiera a fluieră,
Oile toate-or zbiera.
Și în mîna de-a dreapta
Puneți-mi voi trîmbița.
Cînd vîntuțu și-a sufla
25. Trîmbița a prinde-a zice,
Oile toate s-or strînge,
După mine toate-or plînge.
Și-acasă dacă-ți pleca,
Numai mama v-a-ntreba

30. C-am rămas pă undeva?
Spuneți-i mamei așa:
C-am rămas pă cele groape
Cu oile cele șchioape;
C-am rămas pe-un virf de munte
35. Cu vreo două oi mărunte,
Că nu pot zini de ciumpe.
C-am rămas pă cele văi
- Cu oile bucălăi.
Mămuca m-a aștepta
40. Cu cină și cu lumină
Și cu dor de la inimă;
Cu lumină vederoasă,
Cu cină caldă pe masă;
M-aștepta de bună samă
45. Tăt cu dorul ei de mamă.

Culegător – Petre I. Enghel Izanu

Informator – Ofrim Doca, 75 ani (4 clase primare).

Localitatea/Data – Bârsana, →1979; Țara Maramureșului.

Publicat în *Daina mindră pin Bârsana*, P. I. Enghel, 1979, p. 173. text 238.

Republicat – *Poezii și povești pop. din Maramureș*, Lengehel, 1985, p. 219-220, text 360.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

TEXT 28

Țara Maramureșului 28

Bârsana (4) →1985

- Trei păcurărei pă munte
Să duc cu oițe multe.
Numai unu-i străinel
Ca și luna de pe cer.
5. Și p-acela l-o minat
S-abată oile-n sat.
Cînd oile le-abătea
Ei mare lege-i făcea:
Ori să-l puște cu ptiștol,
10. Ori să-l taie din topor,
Să-l arunce într-un izvor.
Dar el la ei să ruga:
– Fraților, nu mă-mpușcați,
Din topor nu mă tăiați,
15. Numai capu mi-l luați
Și pă mine mă-ngropați:
În turișul oilor,
La jocuțu mieilor.
Pă mine pămînt nu puneți,
20. Ce numai să mă-nvăliți,
Cu guba cea mare-a me,
Fluerul după cure;
Fluierașul cel de fag,
Care mi-a cînta cu drag.
25. În minuța de-a dreapta
- Puneți-mi și trîmbița.
Cînd vîntuțu și-a sufla
Fluieru și-a flueră,
Trîmbița și-a trîmbiță,
30. Oile toate-or zbiera!
Oile cele cornute
M-or jeli mîrgînd pă munte;
Oile cele cu lapte
M-or jeli mîrgînd pă sate;
35. Oile cele bălăi
M-or jeli mîrgînd pă văi.
Cînd acasă-ți înturna
Și mama va întreba
Ei, voi, să-i mințiți așa:
40. – Feciorașu dumitale
N-o zinit cu noi la vale
Și-o rămas mai înapoi
Cu cele betege oi;
O rămas pîn cele groape
45. Cu oile cele șchioape.
Și de n-a zini,
Stăpîn pă codru a si,
Cu a lui mireasă,
A nopții crăiasă.
50. Și-o avut nuntași

Pă cei brazi înalți;
Și o fost cununați

De stejarii cu ghindă,
De cucu și cu mierlă.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Irina Rednic, 70 ani (4 clase primare).

Localitatea/Data – Bârsana, →1985; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 220-221, text 361

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic

Observații Versurile 46-54 (episodul nunții) sunt atipice, cu atât mai mult cu cât regimul metric suportă o reducere la 5/6 silabe, specific versiunii baladă; cuprinde secvențe *de autor*.

TEXT 29

Țara Maramureșului 29

Bârsana (5) →1985

- Mărgu-și tri păcurărei
Cu oile după ei.
Cînd îi locu la un loc
S-o așezat cu tății jos.
5. – Stați, fraților, să ne-ntrebăm,
Care din cine sîntem?,
O-ntrebat unu din ei
Pă cei doi păcurărei.
După ce și-o povestit
10. Care de unde-o zinit,
S-o aflat că cei mai mari
Îs neamuri, îs veri primari;
Iar feciorul cel mnicuț
De ei că îi străinuț.
15. Și cei mari că s-o grăit,
S-o grăit, s-o sfătuit,

- Pă cel mnic ca să-l omoară,
Că-i mai slab și n-a sta-n poară.
Cînd cel mic că și-o auzit
20. Cum cei doi și-o plănuit,
Către ei el o grăit:
- Mai lăsați-mă-olecuță
Să scot albă hîrtiuță,
Să trimit la a mea măicuță,
25. Să tragă cu clopotu
Că i-o murit fecioru
Și să știe tăt satu.
Și vă mai rog pă voi, frați,
Pă mine să mă-ngropați
30. În strunguța oilor,
În țarcuțul mieilor.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Pălăguța Șteopci, 66 ani (4 clase primare).

Localitatea/Data – Bârsana, →1985; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 221-222, text 362.

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic

Observații 1 Textul are o cursivitate deosebită și acest lucru se datorează, fără îndoială, informatorului; din păcate, *testamentul* are o formă regresivă și în plus conține 6 versuri „contaminate” (vers. 22-27).

TEXT 30

Țara Maramureșului 30

Bârsana (6) →1985

În cel vîrfuț de muncelași
Fost-o tri păcurărași.
Unu era mititel,

- Mai rușinos și străinel;
5. Cei doi mari, ce-s veri primari,
Numai ei s-o socotit,

- Laolaltă și-o grăit,
De cel micuț ca să scapă,
Să-i fure oile tăte.
10. După apă l-o minat
Pînă ei o ținut sfat.
Cînd cu apa o zinit,
Cătră el așa-o grăit:
– Noi că ți-am gătat legea
15. Spune-ne mortîța ta:
Ori tăiat, ori îmпуșcat,
Ori de un brad spînzurat?
- De mine ca să scăpați,
Rogu-vă, ca și pă frați,
20. Capu voi să mi-l tăiați
Și apoi mă îngropați
În staulul oilor,
În locul găleților.
Pă mormînt să-mi puneți flori,
25. Să știe c-am fost fecior.
Fluieru și trîmbița
Să le puneți de-a dreaptă,
Baltagu-n mîna stîngă.
Și-n loc de cruce la cap,
30. Un brăduț mic, încrăngat.
Fluieru și-a fluieră,
Oile tăte-or zdera;
Trîmbița și-a prinde-a zice,
Oile tăte s-or strînge
35. Și pe mine că m-or plînge.
Vîntuțu că și-a sufla,
Brazii că și-a legăna,
Păsările or zbură
Și s-or duce la mamă
40. Ca să-i spună ei așa:
– Al tău mîndru fecioraș
Sus la munte o rămas;
O rămas pă cei muncei
Cu cei bieți de mielusei;
45. O rămas pă cele groape
Cu cele biete oi șchioape.
Nu si, mamă, întristată
C-a zini și el odată;
Nu si, mamă, cu bănat,
50. Fecioru tău s-o-nsurat
C-o mîndră crăiasă,
Dintre fete mai aleasă.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Ioan Lenghel, 69 ani, (nu știe carte).

Localitatea/Data – Bârsana, → 1985, Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 223-224, text 364.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

Observații. De remarcat desele incluziuni de versuri atipice (omorul motivat printr-un conflict economic – vers 9 -, respectiv episodul *nunții* – vers 47-53): cuprîde secvențe *de autor*.

TEXT 31

Țara Maramureșului 31

Bârsana (7) → 1985

- Pă rătuțu lung și lat,
De multe oi îi umblat,
Sînt toți trei păcurărei,
Toți trei veri primăvărei.
5. Cei mai mari is veri primari,
Cel mai mic îi străinic.
Tăt îl mină și-l adună
Cît îi ziulica bună,
Cu căldarea după apă
10. Ca să-i facă judecată;
- Cu turmuța la izvoară,
Li-i gîndul ca să-l omoară.
Numai el o rupt și-o zis:
– Voi, dacă mi-ți omorî,
15. Pă mine mă îngropați
În strunguța oilor,
În drumul feciorilor;
În cărarea fetelor
Și-n drumul nevestelor.
20. Și în mîna de-a dreaptă

- Să-mi puneți voi trîmbița;
 Și-n mînuța de-a stîngă
 Voi să-mi puneți fluiera.
 Cînd vîntuțu și-a sufla
25. Trîmbița și-a trîmbiță,
 Fluieru a fluieră,
 Oile tâte-or zdera
 Și pă mine m-or cînta.
 Acasă dacă-ți pleca

30. Mămuca v-a întreba:
 – Nu zine și-al meu fecior?
 – Da, zine, da-i în pripor!
 O rămas cam înapoi
 Cu cele șchioape de oi;
35. O rămas cu oi cornute,
 Mîndru l-or cînta pă munte;
 O rămas cu oi bălăi,
 Mîndru l-or cînta pă vâi.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Anuța Godja, 84 ani (nu știe carte).

Localitatea/Data – Bârsana, →1985; Țara Maramureșului

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 225-226, text 366.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

TEXT 32

Țara Maramureșului 32

Bârsana (8) →1985

- Pă deluț, pă corniceii,
 Trecu-și tri păcurărei,
 Cu oile după ei.
 Cei mai mari is veri primari,
 Cel mai mic îi străinic.
5. Tăt îl suie și-l coboară,
 Cu oile la izvoară.
 – Voi, doi păcurărei,
10. Ce v-am ținut de frați ai mei,
 Voi în țară dacă-ți mere,
 Spuneți-i mămuchii mele
 Pă mine să nu m-aștepte
 Cu cină caldă pe masă,
15. Nici cu apă rece-n vasă.
 C-am rămas pe cele vâi
 Cu oile bucălăi;
 C-am rămas pă cele groape

- Cu oile cele știoape.
20. Și voi, doi păcurărași,
 De mine vreți să scăpați.
 Și de s-o văji să mor,
 Pă cîmpuțu de mohor,
 Rogu-vă a mă-ngropa
25. În strunga de oi,
 Să siu tot cu voi;
 În dosu stîinii,
 Să-mi aud cîinii.
 Cîinii cînd or bate
30. Pîn oi or străbate!
 Oile s-ar strînge,
 Pă mine m-or plînge,
 Cu lacrimi de sînge.
 Păsările-or ciripi
35. Și pă mine m-or jăli.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Pălăguță Bledea, 61 ani (nu știe carte).

Localitatea/Data – Bârsana, →1985; Țara Maramureșului

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 229-230, text 371

Tipul – Nord-maramureșean.

Observații. Dacă prima parte respectă tipicul local, în *replica-testament* succesiunea secvențelor e bulversată și textul e condimentat cu versuri nespecifice, de tip baladă (vers. 25-33 au regim metric de 5/6 silabe; introducerea forțată a expresiei „pe cîmpuțu de mohor”, respectiv bocetul, lipsit de particularități locale.)

TEXT 33
Țara Maramureșului 33
Bârsana (9) → 1985

- Sus în vîrfu muntelui,
 La crucița bradului,
 Șăd tustre păcurărei
 Cu oile după ei.
5. Păcurarii țin un sfat,
 Pă cel mai mic l-o mînat
 Să întoarcă oile,
 C-o rătăcit bieteale.
 Oile le-o înturnat,
10. Lui grea lege i-o pțicat!
 Ori să-l taie, ori să-l împuște,
 Ori să-l puie între țepuște;
 Ori să-l puște, ori să-l taie,
 Ori să-l puie între firtaie.
15. Și o strigăt cătră ei:
 – O, dragi frățiorii mei,
 De s-ar vâji să mor eu,
 Săpați-mi mormîntul meu,
 Da' nu-n vede sintirim,
20. Că între morți oi si străin;
 Nici în dalbu temeteu,
 Numa unde-oi zice eu:
 În staulul oilor,
 O`-n ocolul mieilor.
25. Și în loc de copârșău
 Beliți scoarță de durzău;
 În loc de pînză pă obraz
 Beliți scoarță de buhași.
 Și în loc de luminele,
30. Mugurei și mlădițele.
 Iar drag, fluierașul meu,
 Puneți-l la capu meu.
 Cînd or sufla vînturi grele
 Să-mi tragă una de jăle.
35. Săracile oi cornute,
 Cum mi-ți căta voi pîn` munte,
 Iar dragi, frățiorii mei,
 Cum mi-ți căta voi prin vâi.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Ioana Cora, 48 ani (4 clasc primare).

Localitatea/Data – Bârsana, → 1985; Țara Maramureșului,

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 231-232, text 373

Tipul -- Nord-maramureșean, arhaic.

TEXT 34
Țara Maramureșului 34
Berbești (1) → 1968

- Sus la verdele de munte,
 La iarba pînă-n gerunche,
 Mărgu-și trei păcurărei,
 Cu oile după ei.
5. Cei mai mari is veri primari,
 Cel mai mic îi străinic.
 Tot îl mînă și-l adună
 După oi și după turmă.
- Stați, fraților, locului,
10. Numai voi că v-ați grăit
- Pe mine să mă d-omorîți.
 Pă mine mă d-omorîți
 În vîrfu muntelui,
 În mijlocu plaiului,
15. În strunguța oilor,
 În locu găleților.
 În locuțul de sălaș
 Puneți scoarță de buhași.
 Cîți oameni pe plai or trece,
20. Tăți de crucea mea s-or șterge.
 Voi la țară-ți coborî,

Măicuța m-a agodi
 Tot cu cina caldă-n masă
 Și cu apă rece-n vasă.
 25. Cina-n masă s-a răci,
 Apa-n vasă s-a-ncălzi,
 Eu la masă n-oi sosi.

Mămuca v-a d-întreba
 Unde i-o rămas slujba?
 30. – O rămas pă cele groape,
 Cu oile cele șchioape;
 O rămas pă niște vâi,
 După niște oi bălai.

Culegător – Iordan Datcu

Informator – Dumitru Codre, 66 ani.

Localitatea/Data – Berbești, →1968; Țara Maramureșului.

Publicat în *Literatura populară din Maramureș*, Ion Bîrlea, 1968 (pe urmele lui Ion Bîrlea după 50 de ani), vol. II, anexa I, p. 425-426, text 2.

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic.

TEXT 35

Țara Maramureșului 35

Berbești (2) →1968

Sus la verdele de munte,
 La iarba pînă-n gerunche,
 Mergu-și trei păcurărei
 Cu oile după ei.

5. Cei mai mari is veri primari,
 Cel mai mic îi străinic.
 Tot își urcă și coboară
 Și în vîrf și la izvoare,
 Facu-i legea să-l omoare.

10. – Fraților, fîrtașilor,
 Voi, dacă mi-ți omorî,
 Acolo mă îngropați,
 În strunguța oilor,
 În locul găleților.

15. Loc de pînză pă obraz

Puneți scoarță de buhaș;
 Dar în loc de lumninele
 Tăiați-mi patru nuiele.
 Cînd îi ceață și negură

20. Puneți-mi fluieru-n gură;
 Cînd vîntuțu și-a sufla
 Fluieru va fluieră,
 Oile toate-or zbiera.
 Și fluierul cel de vînt

25. Să mi-l puneți la mormînt;
 Și-n mîna cea de-a dreaptă
 Să îmi puneți trîmbița.
 Cînd vîntuțu și-a sufla
 Trîmbița a trîmbiță,

30. Fluierul și-a fluieră,
 Doamne, [...] m-or cînta.

Culegător – Iordan Datcu

Informator – Vasile Codrea

Localitatea/Data – Berbești, →1968; Țara Maramureșului.

Publicat în *Literatura populară din Maramureș*, Ion Bîrlea, 1968 (pe urmele lui Ion Bîrlea după 50 de ani), anexă, p. 424-425, text I

Republicat *Miorița*, A. Fochi, 1980, p. 203-204.

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic.

Observație. În partea a doua a textului nu se respectă succesiunea tematică a tipului.

TEXT 36
Țara Maramureșului 36
Berbești (3) → 1970

- Sus la verdele de munți,
 La iarbă pînă-n genunți,
 Mărgu-și tri păcurărei
 Cu oile după ei.
5. Cei mai mari îs veri primari,
 Cel mai mic îi străinic.
 Tăt îl mină și-l adună
 Cu oile la fîntînă.
 Tăt îl suie și-l scoboară
10. Cu oile la izvoară,
 Facu-i legea să-l omoară.
 – Fraților, fîrtaților,
 Voi dacă mi-ți omorî
 Pă mine să mă-ngropați
15. În strunguța oilor,
 Lîngă țarcu mieilor;
 În vîrfușul muntelui,
 În mijlocu plaiului.
 Și în mîna de-a dreaptă
20. Tăt mi-ți pune tilinca;
 Și să-mi puneți pă mormînt
 Fluierașu cel de vînt.
 Cînd vîntuțu a sufla
 Oile tâte-or zdera
25. Dacă mi-o văzut moartea.
 Și-n locuț de prăporei
 Mi-ți tăie patru durzăi;
 Și-n locuț de luminele
 Mi-ți tăie patru nuiiele;
30. În loc de pînză p-obraz
 Pune-ți scoarță de buhaș.
 Și-a zini Ziua Crucii,
 Voi la țară-ți coborî.
 Mămuca v-a întreba
35. Unde i-o rămas slujba?
 – Am lăsat pă cele vâi
 Cu cele bălăi de oi;
 Am lăsat pă cele groape
 Cu oile cele știoape.
40. Mămuca m-a agodi
 Cu cina caldă pe masă
 Și cu apă rece-n vasă
 Să-i zie slujba acasă.
 Cina-n masă s-o răci,
45. Apa-n vasă s-a-ncălzi,
 Slujba ei n-a mai veni,
 Că s-o dus a putrezi
 Alătura cu morții.

Culegător – Ion Corbescu

Informator – Pălagă Codrea

Localitatea/Data – Berbești, → 1970; Țara Maramureșului

Publicat în *Ceas pe ceas se alungă*, 1970, p. 62-63

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic.

Observații. 1. Textul e inclus în ciclul de *balade*. 2. Titlul din culegere: *Colinda păcurarului*

TEXT 37
Țara Maramureșului 37
Berbești (4) – 1991

- Sus la verdele de munte,
 La iarbă pînă-n gerunte,
 Mărgu-și tri păcurărei
 Cu oile după ei.
5. Cei mai mari îs veri primari,
 Cel mai mic e străinic.
- Tăt îl suie și-l coboară
 Cu oile la izvoară
 Și-i fac legea să-l omoară.
10. – Fraților, fîrtaților,
 Voi dacă mi-ți omorî

Acolo mă d-îngropați,
În strunguța oilor,
În locu găleților.

15. Și-n mănucă de-a dreaptă
Voi să-mi puneți trîmbiță;
În mănucă de-a stîngă
Voi să-mi puneți tilincă.
Cînd vîntuțu a sufla
20. Trîmbița a trîmbiță,

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Maria Codrea, 69 ani (n. 1922).

Localitatea/Data – Berbești, 1991, Țara Maramureșului

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu și Gh. Pop, 1996, p. 120, text 93

Tipul – Nord maramureșean, clasic.

Tilincă a tilincă.

Și-a zini Ziua Crucii,
Voi la țară-ți cobori.

Măicuța v-a întreba

25. Unde i-o rămas slujba?
Spuneți c-am rămas pă văi
Cu oițele bălăi;
Spuneți c-am rămas pă groape
Cu oile cele șchioape.

TEXT 38

Țara Maramureșului Săliștea de Sus (1) → 1970

Mărgu-și tri păcurărei
Cu oile după ei,

Tăt la verdele de munte,
La iarba pînă-n gerunte.

5. Cei mai mari îs veri primari,
Cel mai mic îi străinic.
Tăt îl suie și-l coboară
Și-i fac legea să-l omoară.
– Hei, măi, frățiuțu mei,
10. Mi-ți sui, mi-ți cobori
Pînă ce mi-ți omori.
Acolo să mă-ngropați,
În strunguța oilor,
În locu găleților.
15. Și-n mînucă de-a dreaptă
Pune-mi-ț și trîmbița,
Cînd vîntuțu și-a sufla
Trîmbița și-a trîmbiță,
Oile s-or aduna,
20. Munții s-or cutremura
Și pe mine m-or cînta.
Oile cele bălăi

M-or cînta vara pă văi;
Oile cele comute

25. M-or cînta vara pă munte.
Și iar verde de secară
Cînd îți cobori la țară
Mămuca v-a întreba:
– Unde-ați lăsat siucă?
30. – O rămas pîntre cotroape
Cu niște oiță știoape.
– Unde ați lăsat siucă?
Și iară v-a întreba.
– Că siuca ț-o murit!
35. – Hai, arată-mi mormîntu
Ca să-mi mîngii sufletu;
Vin' arată-mi cruciță
Ca să-mi mîngii inima!
De cînd de-acasă-am plecat
40. Multe vînturi ș-o suflat,
Multe ploii-o plouat,
Mormîntu s-o așezat
Și crucița s-o stricat.

Culegător – Anuța Iuga

Informator – Maria Iuga, 69 ani.

Localitatea/Data – Săliștea de Sus, → 1970, Țara Maramureșului

Publicat în *Semnal*, mai 1970.

Tipul – Nord-maramureșcan, clasic.

Observații. Textul e inclus în ciclul *balade*.

TEXT 39

Țara Maramureșului 39

Săliștea de Sus (2) – 1980

- Pe colo, pe sub munciei,
Îesu-mi tri păcurărei
Cu oile după ei.
Doi îs mari și-s veri primari,
5. Unu-i mic și-i streinic.
Cel mai mic așe o zis:

- Hei, măi, frățiuții mei,
Mi-ți sui, mi-ți coborî.
10. Și dacă mi-ți omorî
Acolo mi-ți îngropa
În strunguța oilor,
În locu găleților;

- În minuța de-a dreaptă
15. Pune-mi-ț și trîmbița.
Cînd vîntuțu și-a sufla
Trîmbița și-a trîmbița,
Munții s-or cutremura,
Oile s-or aduna
20. Și pe mine m-or cînta.
Colo, mai în jos, la țară,
Vi-ț tilni cu mama iară.
Numai ea v-a întreba:
– Unde-ați lăsat siucă?
25. – Pe colo, pîntre cotroape,
Cu oile cele știoape.

Culegător – Dumitru Iuga

Informator – Anuța Iuga, 40 ani (n. 1940)

Localitatea/Data – Săliștea de Sus, 1980; Țara Maramureșului.

Publicat în *Memoria Etnologica*, 2001, p. 7-8.

Tipul – Nord-maramureșcan, clasic.

TEXT 40

Țara Maramureșului 40

Săliștea de Sus (3) → 1980

- leși-s trei păcurărei
Cu oile după ei,
Tăt la verdele de munte,
Cu iarba pînă-n gerunte.
5. Dacă-acolo sostiie-re
Bună lege că-i făce-re.
Cei mai mari îs veri primari,
Cel mai mic i străinic.
Tăt îl mină și-l coboară
10. Cu oile la izvoară,
Facu-i legea să-l omoară.

– Măi frățiuț, frățiuții mei,
Și dacă mi-ți omorî
Pă mine mă îngropați
15. În strunguța oilor;

- Și-n minuța de-a dreaptă
Tăt îmi puneți trîmbița,
Și cînd vîntu și-a sufla-re
20. Trîmbița și-a trîmbița-re.
Voi acasă dacă-ți mere
Numa maica v-a-ntreba-re:
– Unde-o rămas siucă?
Spuneți-i mămuchii-așa:
25. Că eu numa mi-am rămas
Tăt pe niște rîturele,
Tăt cu niște mnilușele;
Pe acolo, pîn cotroape,
Cu niște oiță știoape.
30. Da' spuneți-i mămuchii-așă,
Că pe mine nu m-aștepte
Nici cu cină caldă-n masă,

Nici cu apă rece-n vasă,

[Că] nu m-a mai vedè acasă.

Culegător – Dumitru Iuga

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – Săliștea de Sus, → 1980: Țara Maramureșului.

Publicat în *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 14, text 42.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

TEXT 41

Țara Maramureșului 41 Săliștea de Sus (4) → 1980

- | | |
|---|--|
| <p>Mărgu-și doi voinici pă munte,
Pîn' iarba pînă-n gerunte.
Și sara că-i apuca
Și unu jos că se culca;
5. Cel mai mic că adurné,
Cel mai mare îl pîndé.
Și cînd vre' ca să-l omoare
Puiu cucului cînta-re:
– Scoală, voinic, de-acoleă.
10. – Eu de-aici nu m-oi scula,
Că dacă m-or omorî</p> | <p>Pe mine m-or îngropa
În strunguța oilor,
În locu găleților.
15. Oile cele cornute
Mîndru m-or cînta pe munte;
Fetele s-or despleti
Și pe mine m-or jeli
În tri joi, cu tizăroi,
20. Că n-oi si păcurari la oi;
Că runcanii s-o grăbit,
Pe mine de omorît.</p> |
|---|--|

Culegător – Dumitru Iuga

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – Săliștea de Sus, → 1980: Țara Maramureșului.

Publicat în *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 129, text 570.

Tipul – Nord-maramureșean;

Observații. Structura și formulele sunt, în mare, caracteristice tipului nord-maramureșean, dar episodul *puului de cuc* e atipic; variantă de interpret.

TEXT 42

Țara Maramureșului 42 Săliștea de Sus (5) → 1985

- | | |
|--|---|
| <p>Sus pă verdele de munte
Merg păcurari cu oi multe;
Mărgu-și tri păcurărei
Cu oile după ei.
5. Cei mari is veri primari,
Cel mai mic îi străinic.
Tăt îl mînă și-l adună
Cu oile la pășune;
Tăt îl mînă și-l coboară
10. Cu oile la izvoară,</p> | <p>Facu-i legea să-l omoară.
Oile toate-au zbierat,
Păcuraru o aflat
De moartea ce i-o cătat
15. Cei doi veri păcurărei
Și așa grăi cu ei:

– Voi dacă mi-ți omorî
Și cu voi altu n-oi si,
Pă mine mă îngropați</p> |
|--|---|

20. În pădurea cea de brazi;
În strunguța oilor,
În locul găleților.
Și în loc de copîrșău
Puneți scoartă de durzău;
25. În loc de pînză pă obraz
Puneți scoartă de buhași;
Și în loc de lumninele
Împlețiți-mi trei nuiiele
Și le-nstruțați cu floricele.
30. În mînuța de-a dreaptă
Să-mi punți voi trîmbița,
Iar în mîna de-a stîngă,
Fluieru de la curea.
Și cînd vîntu va sufla
35. Trîmbița va trîmbița,
Fluieru va fluieră,
Oile toate-or zbiera,
Pă mine că m-or cînta.
- Cînd în sat că s-a-nsăra
40. Măicuța m-a aștepta
Cu cina gata pă masă
Și cu apă rece-n vasă.
Cina bună s-a răci,
Apa-n vasă s-a-ncălzi
45. Și eu tot n-oi mai sosi.
Voi mamei spuneți așa:
C-am rămas pă niște vâi
Cu oițele bălăi;
Și-am rămas pă niște groape
50. Cu oile cele șchioape.
La popa spuneți așa:
Ca să tragă clopotu,
C-o murit păcuraru.
Oile cele cornute
55. Mîndru l-o jălit pă munte;
Păcuraru o murit,
Oile mult l-o jălit.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Simion Iuga, 59 ani (4 clase primare).

Localitatea/Data – Săliștea de Sus, → 1985; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 216-217, text 357

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic

TEXT 43

Țara Maramureșului 43

Cornești (1) – 1973

- Pă cel vîrvuț de munciei
Florile dalbe (refren)
Trecu-și tri păcurări.
Cei mai mari îs veri primari,
Cel mai mic îi străinari.
5. Tăt îl suie și-l coboară
Și-i fac legea să-l omoară.
- Hei, măi, verișorii mei,
Pă mine mi-ți omori,
Dar acolo mă-ngropați,
10. În strunguța oilor,
În locu găleților.
În loc de pînză pă obraz
- Tăt scorțucă de dorhaz;
Și în loc de copîrșeu
15. Tot scorțucă de durzău.
Voi acasă dacă-ți mere
Mămuca v-a-ntreba-re
Că io unde am rămas.
Voi numa i-ți spune așé,
20. Că am rămas înapoi
Cu cele stărpe de oi;
Că am rămas pă vilcele
Cu cele stărpe de miele.
Mămuca v-a blestema
25. Miercurea și vinerea
Și blăstămu s-a lega.

Culegător – Pamfil Bițiu

Informator – Ileana Birlea, 43 ani

Localitatea/Data – Cornești, 1973; Țara Maramureșului.

Publicat în *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p. 109-110, text 95

Republicat – *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Biliu și Gh. Pop, 1996, p. 120, text 94.

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic

Observații. 1. În Antologia din 1980 se menționează faptul că textul provine din loc. Bărsana (numele și vârsta informatorului sunt aceleași), însă în culegerea din 1996 figurează localitatea Cornești. Dat fiind faptul că lucrarea din '96 e una de autor (și nu colectivă), credităm localizarea textului în Cornești. 2. Ultimele trei versuri sunt suplimentare, fiind cu siguranță o adăugire a interpretului

TEXT 44

Țara Maramureșului 44

Cornești (2) →1985

- | | |
|---------------------------------|-----------------------------|
| Pă cel vîrfuț de muncel | În strunguța oilor. |
| Trecu-și tri păcurărei | În locu găleților. |
| Cu oile după ei. | În mînuri mi-ți așeza |
| Cei mai mari is veri primari, | 20. Fluieru și trîmbița. |
| 5. Cel mai mic îi străinic. | Cînd vîntuțu și-a sufla |
| Păcurarii cei mai mari, | Oile tâte-or zdera, |
| Oameni răi, oameni tîlhari, | Fluieru și-a fluieră, |
| Tăt îl mînă și-l coboară | Trîmbița și-a trîmbiță, |
| Cu oile la izvoară, | 25. Pă mine că m-or cînta. |
| 10. Că li-i gîndul să-l omoară. | Cînd la țară-ți înturna |
| – Hei, voi, frățiorii mei, | Mămuca v-a întreba: |
| Ce-mi purtați gîndu' pă vâi! | – Unde-o rămas Gheorghita? |
| Voi, dacă vi-ți socoti, | – Gheorghita o rămas înapoi |
| Pe mine mi-ți omorî. | 30. Cu cele șchioape de oi; |
| 15. Vă rog ca pe niște frați, | Gheorghe o rămas pă vilcele |
| Pă mine mă îngropați | Cu cele șchioape de miele. |

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Pălăguță Rednic, 65 ani, (4 clase primare)

Localitatea/Data – Cornești, →1985; Țara Maramureșului

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 226, text 367

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații Semnalăm grupuri de versuri atipice (vers. 5; 11-14). Nici nominalizarea celui mic nu se înscrie în tiparele variantelor mioritice; variantă *de interpret*.

TEXT 45

Țara Maramureșului 45

Borșa (1) – 1975-77

- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| Trecu-ș tri păcurărei | Cu găleata la izvor, |
| Cu oile după ei. | Până ce s-a fă` zăpor. |
| Tăt ș-îs fraț ș-î verișori, | El de-acolo și-o strîgat: |
| Numai unul, cel mai mic, | – Măi fîrtați, măi verișori, |
| 5. P-aceia că l-o mînat | 10. De s-a vâji eu să mor, |

- Voi unde mi-ți îngropa?
În staolu oilor,
În jocuțu mieilor.
Ș-un miel mi-l puneți la cap
15. Și trîmbița pă mormînt.
Cînd a sufla cîte-un vînt
Trîmbița a trîmbiță
Și mielucu a zbiera.
– Da voi, oi, cum mi-ț cînta?
20. – Măi stăpîne, stăpînele,
Ia, de cînd tu-ai adurnit
Noi la pripor n-am ieșit.
Pînă-n dalba primăvară,
Cînd om ieși la izvoară
25. Și ne-om paște floricele,
Și ne-om fâta mielușale;
Mielușai cu coarne-ntoarsă,
Cum i oia mai frumoasă.

Culegător – Valerica Ștețco

Informator – Ileana Roman, 53 ani

Localitatea/Data – Borșa, 1975-77; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii populare din Țara Maramureșului*, V Ștețco, 1990, p. 94.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. Contaminare cu motivul *oile amenințate cu vânzarea* (vers. 20-28)

TEXT 46 Țara Maramureșului 46 Borșa (2) – 1975-77

- Sus la verdele de munți,
Cu iarba pînă-n djerunți,
Mereu tri păcurări
Cu oile după ei.
5. Cei mai mari îs veri primari,
Cel mai mic îi străinic.
Tăt îl suie și-l coboară
Cu oile la izvoară,
Facu-i legea să-l omoară.
10. – Fraților, firtaților,
Voi dacă mi-ți omori
Pă mine să mă-ngropați
În strunguța oilor,
Lîngă țarcu mieilor;
15. În vîrșu muntelui,
În mijlocu plaiului.
Și în mîna de-a dreaptă
Voi să-m puneț tilinca;
Și să-m puneț pă mormînt
20. Fluierașu cel de vînt.
Cînd vîntuțu a sufla,
Tilinka a tilincă,
Fluieru a fluieră,
Oile tăte-or zdera,
25. Dacă mi-o văzut moartea.
Și-n locuț de prăporei
Mi-ți tăie patru durzai;
Și-n locuț de luminele
Mi-ți tăie patru nuiele;
30. În loc de pînză pă obraz
Puneți scoarță de buhaș.
Și-a zini Ziua Crucii,
Voi la țară-ț cobori.
Mămuca v-a întreba:
35. – Unde ați lăsat slujbă?
– L-am lăsat pă cele văi,
Cu cele-oiță bălăi;
L-am lăsat pă cele groape,
Cu oile cele tarpe.
40. Mămuca m-a aștepta
Cu cina caldă pe masă
Și cu apă rece-n vasă,
Să-i zie slujba acasă.
Cina-n vasă s-o răcit,
45. Apa-n casă s-o-ncălzit,
Slujba ei n-o mai zînit,
Că s-o dus a putrezî
Alătura cu morți.

Culegător – Valerica Ștețco

Informator – Călina Timiș, 62 ani

Localitatea/Data – Borșa, 1975-77; Țara Maramureșului

Publicat în *Poezii populare din Țara Maramureșului*, V. Ștețco, 1990, p. 92-94

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

TEXT 47

Țara Maramureșului 47

Borșa (3) – 1975-77

Colo-n jos și mai în jos,

Pă șăsucu cel frumos

Le-florile dalbe de măr (refren)

Gré turmă de oi s-o pus.

– Da cu oi cine d-îmbla-le?

5. – Îmbla șapte păcurărași,

Unu negru, străinaș.

Și pă-acela l-o mînat

Să-și întoarcă oile.

Pînă oile le-ntorcé

10. Cei șase sama-i făcé.

– Negrule, străinule,

Ce moarte-ți poștești tu ție?

– Nici o moarte nu-mi poftesc,

Fără capu mi-l tăieți;

15. Și pă mine mă-ngropați

În turiștiu oilor

Și-n mîzgaiu mieilor.

Fluierașu meu cel drag

În șapte să-l despicăți,

20. La cap să mi-l îngropați.

Cînd vîntuțu ș-a sufla,

Fluierașu mi-a cînta.

Oile cele bălăi

Mîndru m-or cînta pă văi;

25. Oile cele cornute

Mîndru m-or cînta pă munte.

Zice oaia bălăoaia:

– Nu ne lăsa pă noi, Doamne,

Du-ne batăr pînă-n toamnă.

30. Cu bun dar te-om dărui,

La Crăciun cu lapte bun,

La Păștiță cu jintiță,

La Sîngeorz c-un miel frumos,

La Ispas c-un drob de caș;

35. Și cînd a si colo-n vară

Și cu urdă dulce iară.

Culegător – Valerica Ștețco

Informator – Rozalia Timiș, 54 ani.

Localitatea/Data – Borșa, 1975-77; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii populare din Țara Maramureșului*, V. Ștețco, 1990, p. 95-96.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observație. Contaminare cu motivul *ciobanul sătul de oi* (vers. 27-36)

TEXT 48

Țara Maramureșului 48

Borșa (4) – 1975-77

Pă coasta cu florile

Zuorel de zuă (refren)

Mîndru pasc oițele

Cu cei trei păcurărei;

Doi îs mari și-s veri primari,

5. Numai unu-i mîțîțâl,

Mîțîțâl și străinel.

Și pă el că l-au mînat

Cu găleata la izvoară

Făcîn' sama să-l omoară.

10. Înapoi cîn' o-nturnat

La firtați le-o cuvîntat:

– Măi firtați, firtații mei,

- Cumva de mi-ți omorî
Pă mine să m-astupați
15. În strunguța oilor,
În sterparu sterpelor.
La cap puneți fluieru,
La picioare trîmbița.
Și cînd vîntu a sufla,
20. Fluieru mi-a fluieră,
Trîmbița mi-a trîmbiță,
Oile mîndru mi-or cînta.
Oile cele cernute
Mîndru m-or cînta pă munte;
25. Oile cele bălăi
Mîndru m-or cînta pă văi.

Culegător – Valerica Ștețco

Informator – Valerica Ștețcu (mama culcgătoarei).

Localitatea/Data – Borșa, 1975-77; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii populare din Țara Maramureșului*, V. Ștețco, 1990, p. 91-92.

Tipul – Nord-maramureșean.

TEXT 49

Țara Maramureșului 49

Borșa (5) – 1975-77

- Su' poalele pomilor
Pasc oile domnilor.
Dumnezău le auzea,
Jos la ele cobora,
5. De-a-una le și hrănea.
– Cu oile cine șăde?
– Vo doi, trei păcurărei,
Maica Domnului cu ei.
Cei mai mari îs veri primari,
10. Cel mai mic i mai voinic.
Ceilalți și-o dat grăită
Pă mine să m-omorască.
- Voi dacă mi-ți omorî,
Pă mine să m-astupați
15. În staulul oilor,
În jocuțu mieilor.
Și cînd vîntu a sufla,
Trîmbița a trîmbiță.
Vîntu cînd s-a duce,
20. Fluieru mi-a si de cruce.
Eu am două oi bălăi,
Mîndru m-or cînta pă văi.
Eu am două mieluşăle,
Mîndru m-or cînta cu jăle.

Culegător – Valerica Ștețco

Informator – Veronica Roman, 36 ani.

Localitatea/Data – Borșa, 1975-77; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii populare din Țara Maramureșului*, V. Ștețco, 1990, p. 92.

Tipul – Nord-maramureșean.

Observație. Textul are o tentă religioasă, nespecifică (v. vers. 3-5 și 8); variantă de interpret

TEXT 50

Țara Maramureșului 50

Dragomirești (1) → 1985

- Mergu-și, merg, oile-n munte,
La iarba pînă-n gerunche.
- Da' cu ele cine mere?
– Mărgu-și tri păcurărei

5. Cu oile după ei.
Cînd la munte o sosît,
S-o așezat, s-o hodinit.
Doi din ei c-o ținut sfăt,
Pă cel mic că l-o mînat
10. După apă la izvoară,
S-o grăit ca să-l omoară;
După apă la vâlcele,
Ca să-i facă legiuri grele.
Cînd cu apa s-o-nturnat
15. Oile toate-o zbierat;
Cînd cu apa o sosît
Oile s-o buntuzit.
Păcuraru, supărat,
Pă oițe le-o-ntrebat:
20. – Oițe, oițele mele,
Ce zbierați așa cu jăle?
– Cum focuțu n-om zbiera,
Ți să gată viață.
Cei doi frați înstrăinați
25. Ei pă tine te-o mînat
Pă izvoru-ntunecat;
După apă-ntre vîlcele
Ca să-ți facă legiuri grele.
Păcuraru cel mai mic,
30. El cu apa c-o zinit,
Cătră cei doi o grăit:

– Fraților și-ai mei firtați,
Rogu-vă și m-ascultați.
Dacă viața mi-o ciuntați,
35. Pă mine mă îngropați
În strunguța oilor,
În locu găleților;
În dreptu cu strungile
Ca să-mi aud oile.
40. Și în loc de copîrșău
Beliți coajă de durzău.
În mînuța de-a dreaptă
Puneți-mi voi trîmbița;
În mînuța de-a stîngu
45. Puneți-mi voi fluieru.
Cînd vîntuțu și-a sufla
Trîmbița și-a trîmbiță,
Fluieru și-a fluieră,
Oile tăte-or zbiera
50. Și-a auzi și mămucă
Și-a zini și m-a cota:
Prin preluca cu izvoare,
Unde pasc cele mioare;
Prin preluca cu bulbuci,
55. Pă unde îs oi și strungi;
Prin preluca cu buhași,
Unde-i vînt, unde-i foaș.
M-a căta prin cele groape,
Adunînd oile șchioape.
60. Și cînd [ea] nu m-a afla
Să-i spuneți de moartea mea:
C-am pțicat pe-o rîpă mare,
Fugărind niște mioare;
C-am pțicat și am murit,
65. Să se-apuce de jălit.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Ioan Orzac, 87 ani, (4 clase primare).

Localitatea/Data – Dragomirești, → 1985; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 212-214, text 355.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observație. Textul pare o compilație, var. *de autor* (interpret sau culegător)

TEXT 51

Țara Maramureșului 51

Dragomirești (2) → 1985

Tri mîndri păcurărei,
Cu oile după ei,

Urcă munți, coboară văi;
Urcă, urcă sus la munte,

5. La iarba pînă-n gerunche.
Acolo dac-o sosîț
Doi din ei că și-o grăit
Să-l omoare pã cel mic,
Cã era mai strãinic.
10. După apă l-o mînat
Pînã legea i-o gâtat.
Cînd cu apă și-o zinit
El bine și-o d-auzit
Ce planuri și-o plănuit:
15. Sã-l omoare din sãcure,
Oile sã i le fure;
Cu baltagu sã-l omoare,
Sã-i fure cele mioare.
Și-o grăit mîndru cu ei,
20. Cu cei doi pãcurãrei:

– Pînã apă am luat
Voi legea mi-ați și gâtat;
Pînã apă v-am adus
Voi morțița mi-ați și pus.
25. Hei, mãi, frãțiorii mei,
Fraților pãcurãrei!
Dacã viața nu-mi lãsați
Rogu-vã și m-ascultați,
Pe mine mã îngropați
30. Nu în sfintu sintirim,
Unde m-oi gãsi strãin.
Sã mã-ngropați sus, pã munte,
Unde-am pãscut oi cornute.
Și vã rog, dragii mei frãți,
35. Mormîntu sã-mi așezați
În strunguța oilor,
În cãrarea fetelor,
În țarcuțu mieilor,
În drumu femeilor
40. Și-n calea voinicilor;
În staulul sterpelor,
În calea nevestelor.
Și în mîna de-a dreaptã
Puneți-mi voi trîmbița.
45. Cînd vîntuțu a sufla
Trîmbița glãsut a da,
Oile toate-or zbiera,
C-auzi-u-a și mama
Și mîndruca, sãraca.
50. În mînuța de-a stîngu
Puneți-mi și fluieru.
Cînd a-ncepe el a zice
Toate oile s-or strînge
Și pe mine cã m-or plînge.
55. Oile cele bålãi
Toate m-or jeli prin vãi;
Cînd trîmbița a trîmbițã
Și fluieru a fluierã
M-a jeli tãtã stîna.
60. M-or jãli cele mioare,
Mîndre, mîndre ochișoare;
M-or jãli cei mielusei,
Cã eu m-am jucat cu ei.
Oile cele cornute
65. Mîndru m-or cînta pã munte;
Oițãle albãstrele
M-or jãli cu dor și jãle,
Umblînd pã cele vîlcele;
Oile cele cu lapte
70. M-or jãli umblînd pã coaste.
Cînd în sat îți coborî
Mãmuca v-a agodi,
Înainte v-a ieși!
Cînd în sat îți înturna
75. Mãmuca v-a aștepta
Cu mîncare cãldã-n casã
Și cu apă rece-n vasã;
Cu cãsuta-mpodobitã
Și cu inima ceruitã.
80. Ea de mine-a întreba,
Voi sã-i spuneți ei așa:
– Feciorașu tãu iubit
De la munte n-o zinit!
O rãmas încă pã munte
85. Cu oițãle cornute;
O rãmas pã munți și vãi
Cu oile bucãlãi;
O rãmas pã delurele
Cu oile bogãrele;
90. O rãmas pã cele groape
Cu oile cele șchioape,
Ar zini și nu mai poate.
Pã cînd acas-oi sosî
Struț verde s-ar veșteji,
95. Apa-n vasã s-a rãci.

Eu n-oi vedea pe mamă
Șohan, cât a și lumeă.
Ne-om vedea la judecată
Cu cei doi frați laolaltă.

100. Dumnezeu i-a judeca
Cum mi-o luat viață;
Dumnezeu le-a răsplăti
Și mama s-a liniști.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Ioan Orzac, 87 ani, (4 clase).

Localitatea/Data – Dragomirești, →1985, Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 214-216, text 356.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. 1. Este o compilație; fie variantă de autor, fie de culegător. 2. Versuri atipice: 15-18; 98-103.

3. Una din cele două variante peste 100 de versuri.

TEXT 52

Țara Maramureșului 52

Breb (1) →1985

Colo-n sus pă delurele
Mîndră turmă de oi mere.
– Da la ele cine șade?

– Șadu-și tri păcurărei

5. Cu turmuța după ei;
Cu băltage-ncolțurate,
Cu fluier înveregate.
Fluier zice, turma plînge;
Fluier tace, turma-ntoarce.

10. Păcuraru cel mai mic
Nu-i din sat și-i străinic;
Păcurarii cei mai mari,
Care-s neamuri, veri primari,
Numai ei că l-o mînat

15. Pă cel mic, înstrăinat:
– Du-te-ntoarce turma-ncoace,
De pă văi, de pă dîmboace.
Pă cînd turma îi înturna

20. Și noi legea că ți-om fa`.
Tu pă noi că ne ascultă
Legea ți-i gata făcută:
Din pușcă te-om împușca,
Din sabie te-om tăia,

25. Oile că ți-om lua.

Păcurarul cel mai mic,
Numai el și-o rupt și-o zis:

– Fraților, mă ascultați,
Pă mine să mă-ngropați

30. În strunguța oilor,
În țarcuțu mieilor.
Și-n minuța de-a dreapta
Puneți-mi voi trîmbița;
În loc de cruce la cap,

35. Fluierașu meu cel drag.
Trîmbița și-a trîmbița,
Fluieru și-a fluieră,
Oile tăte-or zbiera;

40. Oile cele bălăi
Plînge-m-or mîrgînd pă văi;
Oile cele cornute
Plînge-m-or mîrgînd pă munte.

- Mămuca le-a auzi,
45. Pă mine m-a agodi.
Dacă acasă n-oi sosi
Clopotele-or clopoti,
Pă mine că m-or jăli.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Maria Ciceu, 65 ani, (4 clase primare).

Localitatea/Data – Breb, →1985; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 230-231, text 372.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observație. Versul 25 este atipic. Pare introdus de culegător.

TEXT 53
Țara Maramureșului 53
Breb (2) → 1985

- Peste vîrfuț de munciei
 Zin vreo trei păcurărei
 Cu oile după ei.
 Pă cel mic doi îl mină
5. Să le-ntoarcă turmuță.
 Pină turma o-ntorcé,
 Lui legea că i-o făcé:
 O să-l puște, o să-l taie,
 O să-l bage-ntre fărtaie.
10. – Dacă viața mi-o luați,
 Fraților, mă ascultați,
 Nu mă-ngropați nicăieri
 Numai eu unde-oi dori:
- În strunguța oilor,
 15. În locu găleților.
 Oile cele bălăi
 Mîndru m-or cînta pă văi;
 Și-ale mele mielușele
 Mîndru m-or cînta cu jăle;
 20. Oile cele cornute
 Mîndru m-or cînta pă munte.
 Da' la cap ce mi-ți pune?
 Tăt un strat de măieran
 Să vadă c-am fost muntean.
 25. La picioare ce mi-ți pune?
 Tăt o tufă de bujor
 Să vadă c-am fost fecior.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Dumitru Tăut, 67 ani, (2 clase primare).

Localitatea/Data – Breb, → 1985; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 224-225, text 365.

Tipul – Nord-maramureșcan, clasic

Observații. Ultimele șase versuri sunt adăugiri ale interpretului

TEXT 54
Țara Maramureșului 54
Săpînța → 1985

- Colo-n deal, pă după deal,
 Este-un munte cu oi multe.
 – Dar la ele cine șăde?
 – Șădu-și doi păcurărei
5. Și cu cîinii după ei.
 Unu-i mare, unu-i mnic,
 Unu-i tare și voinic,
 Cel mai mic îi mai călic.
 Și-ntr-o zi pă la gustare
10. Gîndidu-s-o cel mai mare
 Pă cel mnic ca să-l omoare.
 Tăt îl mină după oi
 Să le-ntoarcă înapoi.
 Oile le-o înturnat,
15. Legea lui i s-o gătat:
 Din pușcă să-l împuște,
 Din sabdie să-l arunce.
 Dar cel mnic cînd și-o aflat
 Ce moarte i s-o gătat
 20. Din gură o cuvîntat:
- Măi frătiuc, frătiucu meu,
 Văd că ți-ai pus gîndu' rău
 Din pușcă a mă-mpușca,
 Din sabdie a mă-arunca
 25. Și de mine a scăpa.
 Dacă-i așa și așa
 Te rog a mă îngropa

- În strunguța oilor,
În locul găleților
30. Și să-mi puneți alături
Fluieru după curea,
Trîmbița în mina dreapta.

- Cînd vîntu a sufla
Fluieru și-a fluieră,
35. Trîmbița și-a trîmbiță,
Munții că s-or răsuna
Și-or afla de moartea mea.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Ioan Stan, 16 ani, (7 clase primare).

Localitatea/Data – Săpînța, →1985, Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 226-227, text 368

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

Observații. Primele cinci versuri din *replica-testament* (vers. 21-25) sunt străine, secvență de autor

TEXT 55

Țara Maramureșului 55

Budești, →1985

- În vîrfuțu muntelui,
[Sub crucița bradului]
Șadu-și tri păcurărei
Cu turmuța lîngă ei.
Unul, cel mai mititel,
5. Era cam străinel.
Cei doi mari i-o cuvîntat:
– Micule străinel,
Du-te-ntoarce oile!
Pînă oile-ntorc
10. Cei doi legea îi făc,
Cătră dînsu-așă zică:
– Împușca-te-om, ori tăie-te-om?
– De-mpușcat nu mă-mpușcați,

- Numai capu mi-l tăiați
15. Și trupu mi-l îngropați
În strunguța oilor,
În locu găleților.
Voi să-mi puneți fluiera;
Cînd vîntuțu și-a sufla
20. Fluieru că și-a cînta
Și oile or zdera.
Oile cele cornute
M-or cînta suind pă munte;
Oile cele bălăi
25. M-or cînta suind pă văi;
Oile cele pistrui
M-or cînta pascînd pă grui.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Dumitru Beserman, 68 ani, (nu știe carte)

Localitatea/Data – Budești, →1985, Țara Maramureșului

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 222-223, text 363.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

TEXT 56

Țara Maramureșului 56

Poienile Izei, →1985

- Mărgu-și, mărg, oile-n munte
Cu iarba pînă-n gerunche.
– Da' cu ele cine-și mere?
– Mărgu-și tri păcurărei

5. Cu stînuța după ei.
Doi îs mari, îs veri primari,
Unu-i mic, îi străinic.
Cînd la munte și-o ajuns

- Cei mai mari că și-o grăit
10. Pă cel mic ca să-l omoară,
Să-l îngroape-ntre izvoară.
După apă l-o minat.
Cînd cu apa s-o-nturat
Oile tăte-o zbierat.
15. – Oîță, oîțale mele,
Că zbierați așa cu jăle?
– Cum focuțu n-om zbiera?
Frații tăi că s-o grăit
Pă tine de omorît.
20. Cînd tu apa le-ai cărat
Gre` lege că ți-o gătat:
Să te prindă, să te-omoară,
Să te-arunce-ntre ponoară.
- Fraților, firtaților,
25. Dacă-i așa și-i așa
Și îmi luați viața,
Pă mine să mă îngropați
Lîngă cetina de brazî;
- În strunguța oilor,
30. În locu găleților.
Și în mîna de-a dreaptă
Voi să-mi puneți trîmbiță;
La umăru de-a stîngă
Voi îmi puneți fluiera.
35. Cînd vîntuțu a sufla
Trîmbița a trîmbiță,
Fluieru a fluiera,
Munții s-or cutremura,
Brazii că s-or apлека
40. Și pă mine m-or cînta.
Din munte cînd îți pleca
Și acasă-ți înturna,
De v-a-ntreba mămuca-mea
Că pă unde am rămas,
45. Spuneți-i cu-al vostru glas:
– O rămas pă niște groape,
Cu oile cele șchioape;
O rămas p-un vîrf de munte,
Cu oile cele multe.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Ion Draguș, 30 ani, (4 clase primare).

Localitatea/Data – Poienile Izei, →1985; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 227-228, text 369.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

TEXT 57

Țara Maramureșului 57 Sighetu Marmăției, →1985

- Mărgu-și tri păcurărei
Prin verdeața de munciei,
Cu oile după ei.
La umbra unor brazî mari
5. S-o-ntîlnit cei păcurari.
Lîngă-un rece izvoraș
Păcurarii-o ținut sfat:
– Haidați, frați, ca să vedem
Care din cine sîntem,
10. Care de unde zînim,
Cîte oi păcurărîm?
Și doi dintre păcurari
S-o aflat că-s veri primari;
Fără unu, mai mnicuț,
15. S-o aflat că-i străinuț.
Cei doi veri că s-o grăit,
S-o grăit, s-o sfătuit,
Pă cel mic ca să-l omoară
Mai încolo, pă pripoară.
20. Să-l omoară cu baltagu'
Și să-i fure botieiu;
Să-l omoară din săcure,
Oile să i le fure.
Păcurarul cel mai mare,
25. Ce la suflet îi rău tare,
De ură că s-aprindea,
Către-a lui văr cuvînta:
– Hai, capu să i-l tăiem

- Și de el să ne scăpăm!
30. Iar boteiu lui de oi
Să-l împărțim între noi.
Cel mai mic și-o d-auzit
Cum cei doi că și-o grăit,
Ce planuri o plănuit.
35. Moartea nu l-o nspăimîntat,
Către ei că s-o rugat:
- Știu că vreți să m-omorîți,
De mine să vă lipsiți,
Ca să vă-mpărțiți în doi
40. Cu boteiu meu de oi.
Dar vă rog ca și pă frați.
Pînă moartea mi-o cătați,
Pă mine să m-ascultați:
Nu vă păziți cu moartea
45. Pînă scriu o cărticea,
S-o trimit la maică-mea,
Să-mi tragă cu clopotu,
Ca să știe tot satu
C-o murit păcurariu;
50. Să-mi cînte clopotele,
Mă jelea surorile;
Să-mi cînte și trîmbița,
S-audă și mîndra mea
Cum s-o prăpădit badea.
55. Și să-și despletea păru
Că i-o murit drăguțu;
Pă mine să mă jelească,
Alt drăguț ca să-și găsească.
- Dacă capu mi-ți tăia,
60. Rogu-vă a mă-ngropa
În strunguța oilor,
În țarcu mieilor,
La umbra buhașilor.
Cînd vîntuțu și-a sufla
65. Brazii că s-or clătina,
Oile toate-or zbiera,
Pă mine că m-or cînta.
Soarele cu luna
Mormîntu mi-or lumina,
70. Stele multe, stele mii
M-or lumina cu făclii!
Un fag mari și-n crîngat
Să-mi sie crucea la cap,
Cu băltagul meu cel drag.
75. Pă fag că s-or aduna,
Ca să-i minînce frunza,
Păsărele frumușele,
Care m-or cînta cu jăle.
Și cucu și pupăza
80. Primăvara mi-or cînta;
Mi-or cînta tare cu dor,
C-am murit tînr fecior
Omorît de doi frați răi,
Pă munte, lîngă botei.
85. Eu pă ei că i-oi ierta;
Doar atîta m-oi ruga
Ca să le sie moartea
Năprasnică ca și-a mea.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Ana Huban, 43 ani, (4 clase primare).

Localitatea/Data – Sighetu Marmăției, →1985; Țara Maramureșului.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Maramureș*, P. Lenghel, 1985, p. 212, text 354

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic.

Observații. Nu mai puțin de 56 de versuri aparțin interpretului sau culegătorului: versurile 20-31; 35; 37-58, 68-71; 76-88; variantă *de autor*.

TEXT 58

Țara Maramureșului 58

Nelocalizat, →1962

Sus în vîrfu muntelui,
Sub crucița bradului,
Erau trei păcurarei,

- Cu oile după ei.
5. Doi mai mari, mai voinicuți,
Unu-i mic și mai slăbuț.

- Păcurarii țin un sfat,
Pă cel mic că l-au mînat
Cu găleata la izvor,
10. Pînă ei or fa' sobor;
Cu găleata după apă,
Pînă or fa' ei judecată.
Ei o prins a se grăi:
– Pă cel mic l-om omori.
15. Pă cel mic ei l-o mînat
Să întoarcă oile.
C-o rătăcit biete.
Oile le-o înturnat,
Dar grea lege i s-o dat!
20. Frații lui l-o întreat:
– Ce mortiță tu poștești?
Ori din sabie demnicat,
Ori tăiat, ori împușcat,
Ori de un brad spînzurat?
25. – Iată cum mă socotesc
Și ce moarte îmi doresc:
Din pușcă să siu împușcat
Și din sabie demnicat.
El o strigat către ei:
30. – O, dragi frățiorii mei,
De s-a-ntîmpla să mor eu
Nu mă-ngropați în temeteu;
Ci-mi săpați mormîntul meu
Nu în verde sintirim,
35. Că între morți voi fi strein.
Cuvîntu să-mi ascultați
Și pe mine mă-îngropați
În vîrfuțu muntelui,
În strunguța oilor,
40. În staulul miorilor
Și-n țărçuțu oilor
Și-n jocuțu mieilor,
- În urma găleților.
Și vă rog ca să-mi puneți
45. La picioare, fluier mare,
Și la cap trîmbițătoare.
Cînd vîntuțu și-a sufla
Trîmbița și-a trîmbiță,
Fluieru și-a fluieră;
50. Cînd vor sufla vînturi grele
Să-mi fluiera hori de jele
Și numai și-or d-auzi
Și la mine c-or veni -
Oile cele cu lapte
55. M-or hori mergînd pã coaste;
Oile cele cornute
M-or hori mergînd pe munte;
Cele biete miorele
M-or jeli vara cu jele.
60. Brazii că s-or legăna
Și oile m-or cînta.
Oile s-or tocmi-n rînd
Și mi-or paște pã mormînt.
Ele numai că și-or zice:
65. – Ian scoală, stăpîne, scoală,
Și ne scoate la pripoară,
Să ne paștem brebenei,
Să ne fătăm mielușei;
Mielușei cu coarne-ntoarsă,
70. Cum is oile frumoasă.
De cînd tu ți-ai adormit
Iarbă verde n-am păscut,
Apă rece n-am băut.
Și ele s-or întreba:
75. – Cel mai mic unde-a rămas?
– Tăt pe vâi și pã vilcele,
Cu oile cele rele;
Tăt pã vâi și pã hîrtoape
Cu oile cele șchioape.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – text nelocalizat; Țara Maramureșului.

Publicat în *Folclor din Maramureș*, 1962, p. 328-330, text 220.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. 1. Titlul în ediția din 1962: *Cei trei păcurări*. 2. Textul pare o compilație din mai multe variante; variantă de autor, probabil de culegător. 3. Contaminare cu motivul oile amenințate cu vânzarea (vers. 65-74).

TEXT 59
Țara Maramureșului 59
Nelocalizată, →1962

- Sus la verdele de munte,
 Cu iarba pînă-n genunche,
 Urcă trei păcurărei,
 Cu oile după ei.
5. Cei mai mari îs veri primari,
 Cel mai mic e venetic.
 Tăt îl mină și-l adună
 Cu oile la pășune;
 Tăt îl mină și-l coboară,
10. Facu-i legea să-l omoară.
- Voi, dragilor mei firtați,
 Voi dacă-o să m-omorîți,
 Acolo să mă-ngropați
 În strunguța oilor,
15. În locu găleților.
 Și în loc de luminele
 Îmi puneți patru nuiiele;
 În loc de pînză pă obraz
 Puneți scoată de buhași,
20. Iar în loc de copîrșeu
 Puneți scoată de durzău.
 Fluierașul meu cel sfînt
 Să mi-l puneți pe mormînt.
 Iar în mîna de-a dreaptă
25. Voi să-mi puneți trîmbița
 Și în stînga tilinca.
 Iar cînd vîntu va sufla
 Fluieru va fluieră,
 Trîmbița va trîmbiță,
30. Tilinca va tilincă,
 Oile toate-or zbiera.
- Oile cele cornute
 Mîndru m-or jeli pă munte;
 Oile cele bălăi
35. Mîndru m-or jeli pă văi.
 Și-a veni Ziua Crucii,
 Voi în sat îți coborî,
 Mama înainte-a ieși
 Și v-a întreba cu dor:
40. – Unde-i dragu meu fecior?
 Voi să-i spuneți mamei așa:
 C-am rămas pă cele groape
 Cu oile cele șchioape;
 C-am rămas pe cele văi
45. Cu oile bucălăi;
 Și-am rămas mai dinapoi
 Prin cei codri după oi.
 Dar că nu mult s-a mîna
 Și-acasă m-oi înturna.
50. Măicuța m-a aștepta
 Cu cină caldă pe masă
 Și cu apă rece-n vasă.
 Însă cina s-a răci,
 Apa-n vasă s-a-ncălzi,
55. Eu acasă n-oi sosi.
 C-așa mi-o fost ceasu meu,
 Să fiu omorît de rău;
 Că așa mi-o fost soartă
 Să mor, să nu știe mamă;
60. Să mor pă munții pustii,
 Cu pietre la căpătîi;
 Să mor pă cele vîlcele,
 Plîns de oițele mele.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – var. nelocalizată, Țara Maramureșului.

Publicat în *Folclor din Maramureș*, 1962, p. 330-331, text 221.

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic.

Observații. 1. Titlul în ed. 1962: *Moartea păcurarului*. 2. Final de autor (vers. 56-63).

TEXT 60
Țara Maramureșului 60
Nelocalizat, →1962

- Ies sus trei păcurărei,
 Tot la verzi de muntei,
 Cu oile după ei;
 Tot la verdele de munte,
5. Cu iarba pînă-n genunche.
 Cei mai mari îs veri primari,
 Cel mai mic e străinic.
 Tăt îl mînă și-l coboară
 Cu oile la izvoară,
10. Căci li-e gîndul să-l omoară;
 Tăt îl mînă cu turma
 Căci de el ei vreau scăpa.
 Numai el cînd și-o aflat
 Pă cei frați că i-o-ntrebat;
15. Numa el așa și-o zîs
 Seara cînd ochiul o-nchis:
- Dragii mei frățiorei,
 Voi dacă mi-ți omori
 Și cu oile-ți fugi,
20. Vă rog să mă ascultați
 Și-acolo să mă-ngropați:
 În vîrfușu muntelui,
 Chiar în dosu țarcului;
 În locu găleților,
25. În drumu fetețelor,
 În calea nevestelor.
 Și în mîna de-a stîngă
 Să-mi puneți voi trîmbița,
 Iar în mîna de-a dreaptă
30. Să-mi puneți fluieru-n ea.
 Iar cînd vîntu va sufla
- Trîmbița va răsuna
 De munții s-or clătina;
 Fluieru a prinde a zice,
35. Oile toate s-or strînge,
 Pe mine toate m-or plînge.
 Eu aici m-oi odihni,
 Voi acasă veți sosi.
 Să se știe că eu dorm
40. Sub frunzarul cel de corn.
 Acasă cînd veți pleca
 Și măicuța v-a întreba
 Că mă duc și eu ori ba,
 Voi să-i spuneți ei așa:
45. C-am rămas pe vîrf de munte
 Pe unde trec fete multe
 Și n-o să mai merg acasă
 C-am aflat mîndră mireasă;
 C-am rămas pe vîrf de munte
50. Cu vreo zece oi cormute
 Și nu pot veni de ciumpe;
 C-am rămas pe cele groape
 Cu oile cele șchioape.
 Măicuța va suspina,
55. Pă mine m-a aștepta
 Cu cină caldă pe masă
 Și cu apă rece-n vasă.
 Eu acasă n-oi sosi,
 Batîr cît m-a agodi.
60. Sărăcuța de maică,
 Cînd ea nu m-a mai vedea,
 De la mine și-a lua
 Gîndul ei și nădejdeă.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – text nelocalizat; Țara Maramureșului.

Publicat în Folclor din Maramureș, 1962, p. 326-328, text 219.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observație. Testamentul cuprinde zece versuri atipice: 19-20; 25-26; 37-40; 45-48;

TEXT 61
Țara Maramureșului 61
Nelocalizat, →1980

- Sus în vîrfu muntelui,
Florile dalbe de măr (refren)
 La crucița bradului,
 Mărgu-și tri păcurărei,
 Cu oile după ei.
5. Doi din ei o ținut sfat,
 Pe cel mic că l-o mînat
 Să întoarcă oile,
 C-o rătăcit bieteale.
 Oile le-o d-înturnat,
10. Lui gre' moarte i-o ptiat:
 Ori să-l puște, ori să-l taie,
 Ori să-l puie între fărtaie;
 Ori să-l taie, ori să-l puște,
 Ori să-l puie între țăpuște.
15. – O, dragi, frățiorii mei,
 De s-a-ntîmpla să mor eu,
 Pe mine mă îngropați
 În strunguța oilor,
 În locu găleților;
20. În drumu feciorilor,
 În cărarea fetelor
 Și-n drumu nevestelor.
 Și în loc de copîrșău
- Puneți scoarță de durzău;
 25. În loc de pînză pă obraz
 Puneți scoarță de buhași;
 Iar în loc de luminele
 Sînt pe cer bugăte stele.
 În mînuța de-a dreaptă
30. Voi să-mi puneți trîmbița;
 Și-n mînuța de-a stîngu
 Voi să-mi puneți fluieru.
 Cînd vîntuțu și-a sufla
 Trîmbița și-a trîmbiță,
35. Fluieru și-a fluieră,
 Oile tăte-or zd'era
 Și pe mine m-or cînta.
 Acasă dacă-ți pleca
 Mămuca v-a întreba:
40. – Nu zine și-a meu fecior?
 – Ba zine, da-i în pripor!
 O rămas cam înapoi
 Cu cele șchioape de oi;
 O rămas cu oi cornute,
45. Mîndru l-or cînta pe munte;
 O rămas cu oi bălăi,
 Mîndru l-or cînta pe văi.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – text nelocalizat / posibil din leud, Țara Maramureșului.

Publicat în – *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 13, text 40.

Tipul – Nord-maramureșean, arhaic.

TEXT 62
Țara Maramureșului 62
Nelocalizat, →1980

- Ce se-aude-n sat la noi?
 – Fluieraș mîndru de oi.
 – Da la ele cine șede?
 – Șed șase păcurărei,
5. Unu-i negru străinaș.
 Oile cîn' le-nturna,
- Pe străin tăt îl mina
 Cu găleata după apă;
 Ceia cinci să sfătuia
10. Pe străin să-l omorâ;
 Cu securi și cu topoare
 Pe străin ca să-l omoare.

(Cînd a venit cu apa el a avut
o oaie pe care a întrebat-o:)

– Mio, miorița mea!
De mine ce-ai auzit

15. De ochii ți-o-ngălbenit

Și lîna ți s-o roșit?
Ieri erai fruntea turmii
Și pășteai colțul ierbii
Și călcai ogoarele

20. Și săreai răzoarele.

(Apoi ceilalți ciobani
l-o întrebat pe el:)
– Măi, negrule, străine,
Tu ce moarte îți poștești?

– Nici o moarte nu-mi poftesc
Numa capu mi-l tăiești

25. Și-acolo să-l îngropați

În tureștiul oilor,
În țarcuțu mieilor,
În cărarea fetelor;

Și-n loc de cruce la cap

30. Îmi puneți un fluieraș;

Cîte vînturi or sufla,
Fluierașu a cînta,
Eu atuncea m-oi scula.
Subsuoară de-a dreapta

35. Pune-mi mie trîmbișă;

Oile cele cornute
M-or cînta vara pă munte;
Oile cele bălăi
M-or cînta vara pe văi;

40. Oile cele-otișele

M-or cînta vara cu jele.

Culegător – Mihai Cupcea

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – text nelocalizat; Țara Maramureșului.

Publicat în *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 38-39, text 91.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. 1. Este singura variantă a textelor mioritice publicată în *Calendarul Maramureșului* care figurează în ciclul de balade. 2. Episodul oii năzdrăvane este atipic. 3. Un incipit asemănător (tehnica întrebare/răspuns) regăsim doar în varianta TM 22 – Hărniciești (2) și nuanțat în TM 12 – Botiza (6). 4. Var. *de interpret*.

TEXT 63

Țara Maramureșului 63

Nelocalizată, →1980

Pa cei vîrșuți de munciei

Fost-o tri păcurărei

Cu oile după ei.

Cei mai mari îs veri primari,

5. Cel mai mic îi streinar.

Ei că ș-o ieșit la munte

Pîn iarba pînă-n gerunte

Și numa că ș-o grăit

Să-l omoare pa cel mic.

10. Pa cel mic l-o mînat

Cu găleata după apă

Pînă i-or fa judecată;

Cu găleata la izvor

Pînă i-or face sobor.

15. Mielușelu cel mai blînd

Înainte i-o ieșit:

– Stai, frățioru meu,
Că eu știu bugă[t] de bine
Că te-or omori pe tine.

20. – Hei, măi frățiorii mei,

Da eu știu bugă[t] de bine
Că mi-ț omori pe mine.
Da voi nu ma astupați

Nici în sintirim cu iarב,

25. Nici la Beserica Albă,

Numa-n strunga oilor,
În giocuțu mieilor.

La cap îmi puneți un miel

- Și fluieru lîngă el
 30. Și trîmbița pa mormînt;
 Cînd ș-a trage cîte-on vînt
 Tăte m-or cînta pa rînd;
 Cînd vîntuțu și-a sufla,
 Fluieru și-a fluieră,
 35. Trîmbița și-a trîmbiță
 Și mieluțu și-a zdera
 Și oile m-or cînta:
 – Stăpîne, numa stăpîne,
 Tu de cînd ai adurnit
 40. În pomeală n-am ieșit,
 Iarbă verde n-am păscut,
 Apă rece n-am băut.
 – Voi acasă dacă-ț mere
 Nu-i spuneți maicii banat,
 45. Spuneți-i că m-ați lăsat
 Colo sus, în vîrf de munte,
 Cu oi știoape și cornute.
 Oile cele bălăi
- Mîndru m-or cînta pa văi;
 50. Oile cele d-albastre
 Mîndru m-or cînta pa coaste;
 Oile cele albastrele
 Mîndru m-or cînta cu jele
 Și pa văi și pa valcele.
 55. Măicuța că s-o luat
 Tăt pîn lîn și pîn pălin
 Păruț galbîn despletind
 Și de lume întrebînd:
 – N-ați văzut fiuțu meu?
 60. – Ba noi poate l-am văzut,
 Bine nu l-am cunoscut.
 – A meu fiu i cunoscut:
 Cu veșmînt pînă-n pămînt,
 Lung și lat și mohorîț;
 65. Pa umăru de-a dreapta
 Închিপuită-i lumea,
 Mai în jos, pa la tiotori
 Scrisă-s dalbe sărbători.

Culegător – Ion Zubașcu

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – text nelocalizat; cu mențiunea „Țara Maramureșului”.

Publicat în *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 14-15, text 43.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observație. Finalul (vers. 55-68) e contaminat cu *legenda Maicii Domnului*, baladă cu o intensă circulație în partea de sud a țării; temă care se presupune că a generat episodul *maicii bătrâne* din versiunea baladă a *Mioriței*.

Varianța virtuală (corespunzătoare tipului nord-maramureșean)

- Sus în vîrfu muntelui,
 Sub crucița bradului,
 Mărgu-și trei păcurărei
 Cu oile după ei.
 5. – Stați, frați, să vedem
 Care din cine sîntem.
 După ce și-o povestit
 Care de unde-o zinit...
 S-o aflat că cei mai mari,
 10. Cei mai mari is veri primari,
 Cel mai mic îi străinic.
 Pe cel mai mic l-o mînat
- Cu găleata la izvor
 Pînă ei or fa sobor;
 15. Cu găleata după apă
 Pînă i-or fa judecată.
 Ori să-l puște, ori să-l taie,
 Ori să-l puie-ntre firtaie;
 Ori să-l taie, ori să-l puște,
 20. Ori să-l puie-ntre țepuște.
 Înapoi și-o d-înturnat
 Frații lui l-o d-întrebat:
 – Ce mortîță tu poștești?
 Ori din pușcă împușcat,
 25. Ori din sabie tăiat?

Cel mai mic o rupt și-o zîs:

– Hei, voi, frățiorii mei,
Nici o moarte nu-mi poftesc
Fără capu mi-l tăieți.

30. Voi dacă mi-ți omori

Pă mine nu m-astupați
Nici în verde țintirim
C-acolo mi-oi fi străin;
Nici în dalbu temeteu

35. Numa unde-oi zice eu:

Pe mine mă îngropați
În strunguța oilor,
În locu găleților,
În țarcuțu mieilor...

40. Pe mine pămînt nu puneți

Numa dalbă gluga mea.
Tăt în loc de copîrșeu
Beliți coajă de buhău;
Și de pînză pă obraz

45. Beliți coajă de buhaz.

Și în mîna de-a dreaptă
Tăt îmi puneți trîmbiță;
Și în mîna de-a stîngă
Tăt îmi puneți fluiera.

50. Cînd vîntu și-a fluiera,
Tilînca și-a tilîncă,
Trîmbița și-a trîmbiță,
Fluieru mîndru și-a zîce,
Oile tâte s-or strînge

55. Și pă mine că m-or plînge.

Oile cele bălăi
Mîndru m-or cînta prin văi;
Oile cele cornute
Mîndru m-or cînta pă munte.

60. Și-a zini Ziua Crucii,
Voi la țară-ți cobori,
Măicuța v-a întreba
Coborăsc și eu ori ba?

Numai voi [așa] îți zîce:

65. C-am rămas mai înapoi
Cu cele șchioape de oi...
Mămuca m-a agodi
Cu cina gata pe masă
Și cu apă rece-n vasă.

70. Cina-n masă s-a răci,
Apa-n vasă s-a ncălzi,
Eu la mama n-oi zini
Batăr cît m-ar agodi.

Notă – Am putea spune că această variantă tipic nord-maramureșeană (colind) este un corespondent al variantei *Vasile Alecsandri* (baladă). Ambele sunt **virtuale**, în sensul că în această formulă cele două texte nu vor fi niciodată întâlnite în spațiul consacrat al performării; sunt **reprezentative** pentru că sunt alcătuite din fragmente autentice, tipice versiunilor pe care le reprezintă; sunt **integrate** deoarece conțin aproape toate episoadele, temele, motivele și secvențele ce le definesc din punct de vedere tipologic. (Dar nu sunt prototipuri.)

ȚARA CHIOARULUI

TEXT 64

Țara Chioarului 1

Hideaga (1) – 1932

- Trei păcurărei,
Hai corinde (refren)
 Trei turme de oi
 La munte suiră.
 'Nainte ieși-ră
5. Fată de maior
 Cu briu gălbior.
 Zîs-o cel mai mic:
 – Hai, frați, s-o luăm!
 – Voi de-ți vi lua-ră
10. Noi te-om împușca-ră.
 – Voi de mi-ț pușca-ră

- Voi mi-ți și-ngropa
 La stîna de oi,
 La jocuț de miei.
15. Lancea me ce dulce
 Mni-o puneți de cruce;
 Fluieru cel drag
 Mni-l puneți de steag.
 Oile-s cornute,
20. M-or plînge la munte;
 Oile-s bălăi,
 M-or plînge pă văi.

Culegător – neprecizat.

Informator – Lițifor Pogăciș, 70 ani (n. 1862).

Localitatea/Data – Hideaga, 1932; Țara Chioarului – Maramureș.

Publicat în *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 569. text XXVIII, TRANS. 24.

Tipul – Fata de maior, clasic.

Observații. 1. Textul e preluat din Arhiva Muzeului Etnografic al Transilvaniei din Cluj, inf. 378. 2. Informatorul susține că a învățat colinda de la Dragoș Vrăiug, în urmă cu 35 de ani

TEXT 65

Țara Chioarului 2

Hideaga (2) – 1958

- Sus în vîrfu muntelui,
 Sub crucița bradului
 Erau trei păcurărei
 Cu oile după ei.
5. Doi mai mari, mai voinicuți,
 Unu-i mic și mai slăbuț.
 Păcurarii țin un sfat,
 Pă cel mic că l-au minat
 Cu găleata la izvor,
10. Pînă ei or fa` sobor;
 Cu găleata după apă,
 Pînă-or fa` ei judecată.
 Ei o prins a se grăi:
 – Pă cel mic l-om omorî.

15. Pă cel mic ei l-o minat
 Să întoarne oile,
 C-o rătăcit, bieteale.
 Oile le-o înturnat,
 Dar grea lege i s-o dat!
20. Frații lui l-o întreat:
 – Ce mortită tu pofești?
 Ori din sabie demnicat,
 Ori tăiat, ori spînzurat,
 Ori de un brad spînzurat?
25. – Iată cum mă socotesc
 Și ce moarte îmi doresc:
 Din pușcă să siu împușcat
 Și din sabie demnicat.

- El o strigat către ei:
 30. – O, dragi frățiorii mei,
 De s-a-ntîmpla să mor eu
 Nu mă-ngropați în temeteu;
 Ci-mi săpați mormîntul meu
 Nu în verde sintirim,
 35. Că între morți voi fi strein.
 Cuvîntul să-mi ascultați
 Și pe mine mă-ngropați
 În vîrfuțu muntelui,
 În strunguța oilor,
 40. În staulul miorilor
 Și-n jocuțu mieilor,
 În urma găleților.
 Și vă rog ca să-mi puneți
 45. La picioare fluier mare
 Și la cap trîmbițătoare.
 Cînd vîntuțu și-a sufla
 Trîmbița și-a trîmbiță,
 Fluieru și-a fluieră;
 50. Cînd vor sufla vînturi grele
 Să-mi fluiera hori de jele.
 Și numai și-or d-auzi
 Și la mine c-or veni
 Oile cele cu lapte
55. M-or hori mergînd pă coaste;
 Oile cele comute
 M-or hori mergînd pe munte;
 Cele biete miorele
 M-or jeli vara cu jele.
 60. Brazii că s-or legăna
 Și oile m-or cînta.
 Oile s-or togmi-n rînd
 Și mi-or paște pe mormînt.
 Ele numai că și-or zice:
 65. – Ian scoală, scoală,
 Și ne scote la pripoară,
 Să ne paștem brebenei,
 Să ne fătăm mielușei;
 Mielușei cu coarne-ntoarsă,
 70. Cum îs oile frumoase.
 De cînd tu ți-ai adormit
 Iarbă verde n-am păscut,
 Apă rece n-am băut.
 Și ele s-or întreba:
 75. – Cel mai mic unde-a rămas?
 – Tăt pe vâi și pe vilcele,
 Cu oile cele rele;
 Tăt pe vâi și pe hîrtoape,
 Cu oile cele șchioape.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Aurora Bodea

Localitatea/Data – Hideaga, com. Satulung, 1958, Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Folclor din Maramureș*, P. Lenghel, 1962, p. 328-330, text 220.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 996-997, text VIII (anexă)

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

Observații. 1. Chiar și pentru o variantă tipic nord-maramureșeană textul pare o compilație (fără a conține secvențe străine); variantă de culegător. 2. Contaminare cu motivul *oile amenințate cu vânzarea*.

TEXT 66

Țara Chioarului 3

Hideaga (3) → 1962

- Trei păcurărei,
 Trei turme de oi,
 La munte suiră.
 Fata de maior,
 5. Cu brîu gălbior,
 'Nainte ieșiră.
 Zise cel mai mic:
 – Hai, frați, s-o luăm!
- Tu de i lua,
 10. Noi te-om împușca.
 – Voi de mi-ți pușca,
 Voi mi-ți îngropa
 La stîna de oi,
 La jocuț de miei.
 15. Oile-s bălăi,
 M-or plînge pe vâi;

Oile-s cornute,
M-or plînge pe munte.
Fluierul cel drag

20. Mi-l puneți la cap;
Lancea mea cea dulce
Mi-o puneți de cruce.

Culegător – Vasile T. Doniga

Informator – Iuliana Tămian

Localitatea/Data – Hideaga, →1962; Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Poezii populare din Oaș, Maramureș și Năsăud*, V. Doniga, 1962, vol. I, p. 431-432, text 285

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 997, text IX (anexă).

Tipul – Fata de maior, clasic.

TEXT 67

Țara Chioarului 4

Hideaga (4) →1962

Sus în vîrfu muntelui,
Sub crucița bradului,
Erau trei păcurărei
Cu oile după ei.

Oi, leroi, leroi (refren)

5. Păcurarii au ținut sfat,
Pe cel tînăr l-au mînat
Să întoarce oile,
C-au rătăcit bietele.
Oile le-au înturnat,

10. Dar grea lege i-au pipat:
Să-l omoară, să-l împuște,
Să-l străpungă cu țepuște.

– Ah, biet, fluierașul meu,
Puneți-l la capul meu.

15. Cînd or bate vînturi line
Să mă plîngă și pe mine;
Cînd or bate vînturi grele
Să-mi doinească hori de jele.

Culegător – Vasile T. Doniga

Informator – Iuliana Tămian

Localitatea/Data – Hideaga, →1962; Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Poezii populare din Oaș, Maramureș și Năsăud*, V. Doniga, vol. I, p. 431, text 284

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 997, text X (anexă)

Tipul – Ca și structură corespunde tipului sud-maramureșean, dar ca și compoziție prezintă elemente definitorii ale tipului nord-maramureșean

Observație. Interesant (și izolat) e versul al 12-lea: „Să-l străpungă cu țepuște”

TEXT 68

Țara Chioarului 5

Plopiș (1) – 1954

În vîrfuțu muntelui
Sunt v-o opt turme de oi
Doamne 'nostu-i Dumnezău (ref.)
Și v-o opt păcurărei.
Toți îs mari, îs voinicei,

5. Numai unu-i mititel,
Mititel și străinel.

– Străinel, străinătate,
Du-te-abate turma-ncoace
Până legea ți v-om face:

10. De tăiat nu te-om tăia...

– De-mpușcat nu mă-mpușcați,
Din sabie mă tăiați

- Și pe mine mă-ngropați
În țarcanul mielor,
15. În strunguța oilor.
Fluerașul meu de fag
Mi-l puneți la capul meu.
Și când oile m-or plînge,
Fluerașu-a prinde-a zice,

20. Oile toate m-or plînge;
Oile cele cornute
Plînje m-or umblînd pã munte;
Oile cele albastre
Plînje m-or umblînd pã coaste;
25. Oile cele bálai
Plînje m-or umblînd pã vâi.

Culegător – Dumitru Pop

Informator – Vasile Rus, soldat (~20 ani).

Localitatea/Data – Plopiș, com. Făurești, 1 ianuarie 1954; Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 570, text XXIX, TRANS. 26.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

TEXT 69

Țara Chioarului 6

Plopiș (2), – 1982

- Sus în vîrfu muntelui
Domnului, Doamne (refren)
Sînt vo opt turme de oi
Și vo opt păcurăroi.
Cei șapte ce-o fost mai mari
5. Tăți s-aflară veri primari;
Unu ce-o fost mititel
[El] s-aflară streinel.
– Du-te-ntoarnă turma-ncoace
Pînă leja ți uom face,
10. Pușca-te-om, o tăie-te-om.
– Pă mine nu mă tăiaț,

- Ce pã mine mă-mpușcat
Și pã mine mă-ngropaț
În țarcuțu mieilor,
15. În strunguța oilor.
Fluerașu, dragu meu,
Puneț-il la capu meu.
Flueraș a prinde-a zice,
Oile tâte m-or plînje;
20. Oile cele bálai
Plînje-m-or umblînd pã vâi;
Oile cele cornute
Plînje-m-or umblînd pã munte.

Culegător – Ion Chiș Șter

Informator – neprecizat.

Localitatea/Data – Plopiș, – 1982; Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Nord*, 1982, p. 8.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic

TEXT 70

Țara Chioarului 7

Curtuiușu Mare – 1955

- În rîtul cu florile
Hai lîn, hai lăr și flori de măr (ref.)
În rîtul cu florile,
Ciobănași cu oile.

- Du-te, frate, ntoarnă oi,
5. Că eu poate oi muri
Și oile m-or jeli.
Fluerașul meu cel dulce
Mi-l puneți la cap de cruce;

Fluierașul meu cel drag

10. Mi-l puneți la cap de steag.

Culegător – Dumitru Mercea**Informator** – neprecizat;**Localitatea/Data** – Curtuiușu Marc, com. Valea Chioarului, 28.09.1955; Țara Chioarului, Maramureș**Publicat în** *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 913, text DXLII, TRANS 25 (fragment)**Tipul** – fragment (nu poate fi încadrată în nici un tip);**Observații** 1. Se face mențiunea că „textul a circulat cu destulă intensitate acum 5-6 ani” 2. Termenul «ciobănaș» nu este specific graiului maramureșean, socotim că este o formulă improvizată de informator și deci nu este utilizată de performerii colindului – cetele de colindători.**TEXT 71****Țara Chioarului 8****Băița (1) – 1962**

Pe cea coastă de vâlcei

Sintu-și trei păcurărei,

Cu trei turmuțe de oi.

Zise-și unu către altu:

5. – Du-te, frate,-ntoarce turma!

Până turma că-ntorcea

Lui grea lege că-i făcea,

Lege grea să-l potopească.

– Voi, măi frați, mi-ți potopi,

10. Da' pe mine mă-ngropați

În staorul oilor

Și-n țărçuțu mieilor.

Și fluirașu meu drag

Mi-l puneți la cap de steag;

15. Fluierașul meu cel dulce

Mi-l puneți la cap de cruce.

Și când vîntu va bătea

Fluierașul mi-a cînta,

Oile s-or aduna

20. Și pe mine m-or cînta;

Și când soarele-a luci

Miorile vor veni

Și pe mine m-or jeli.

Culegător – Dumitru Pop**Informator** – Ana Rob**Localitatea/Data** – Băița, 1962; Țara Chioarului, Maramureș.**Publicat în** *Pe marginea Mioriței*, D. Pop, 1965, fascicolul I**Republicat** – *Miorița*, A. Fochi, 1980, p. 206-207.**Tipul** – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.**TEXT 72****Țara Chioarului 9****Băița (2) – 1976**

Trei păcurărei,

Trei turme de oi,

S-o suit la munte

S-aduie mai multe.

5. S-o tîlnit c-o fată;

Fată de maior

C-on galbîn barșon.

– Care ți-i mai drag?

– Cel mai mititel,

10. Că-i mai frumușel

Și-i mai sprintenel.

– Noi te-om omorî!

– Nu mă omorîți

Că și eu voi da

15. Fluieru cel drag.

– La noi nu ne trebe,

- Că și noi avem
Fluier ca și-a tău!
– Nu mă omorîți
20. Că și eu voi da
Turmulița mea.
– La noi nu ne trebe
Că și noi avem
Turmă ca și-a ta.
25. Noi te-om omorî.

– Omorîți-mă
Da` mă și-ngropați
În staur de oi,
În botei de miei.
30. Fluieru cel drag
Mi-l puneți la cap.
Fluieru mi-a zice,

- Oile m-or plînje.
Oile cornute
35. M-or plînje pă munte;
Oile bălai
M-or plînje pă vâi.
Colo-n cîmpu larg
Vi-ți tîlni cu-o maică.
40. Cu-o maică bătrînă,
Cu-on furcoi la mînă.
Și v-a și-ntreba:
Murit-am ori ba?
Nu spuneți c-am murit,
45. Spuneți c-am rătăcit.
Am pierdut mieii,
Umblu după ii;
Am pierdut oile,
Umblu după iele.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Rozalia Ceteraș, 70 ani (n. 1906).

Localitatea/Data – Băița-Tăuții Măgherăuși, 1976, Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p. 111-112, text 98.

Republicat – *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996, p. 125, text 104.

Tipul – Fata de maior, arhaic.

Observații. Secvența întîlnirii păstorului cu măicuța (în special versurile 38-41) nu e reprezentativă pentru folclorul maramureșean; are vâdite conotații cu versiunea baladă; această alterare se datorcă informatorului.

TEXT 73

Țara Chioarului 10

Baia Mare, – 1962

- Sus la verdele de munte,
Cu iarba pînă-n gerunche,
Urcă trei păcurărei
Cu oile după ei.
5. Cei mai mari îs veri primari,
Cel mai mic e venetic.
Tăt îl mînă și-l adună
Cu oile la pășune;
Tăt îl mînă și-l coboară
10. Cu oile la izvoară,
Facu-i legea să-l omoară.
– Voi, dragilor mei firtați,
Voi dac-o să m-omorîți,
Acolo să mă-ngropați:
15. În strunguța oilor,

- În locul găleților.
Și în loc de luminele
Îmi puneți patru nuiele;
În loc de pînză pă obraz
20. Puneți scoarță de buhași;
Iar în loc de copîrșeu
Puneți scoarță de durzău.
Fluierașul meu cel sfînt
Să mi-l puneți pe mormînt.
25. Iar în mîna cea dreapta
Voi să-mi puneți trîmbița
Și în stînga tilinca.
Iar cînd vîntu va sufla,
Fluierul va fluieră,
30. Trîmbița va trîmbiță,

- Tilınca va tilincă,
Oile toate-or zbiera.
Oile cele cornute
Mîndru m-or jeli pe munte;
35. Oile cele bălăi
Mîndru m-or jeli pe văi.
Și-a veni Ziua Crucii,
Voi în sat îți coborî,
Mama înainte-a ieși
40. Și v-a întreba cu dor:
– Unde-i dragul meu fecior?
Voi să spuneți mamei așa:
C-am rămas pe cele groape,
Cu oile cele șchioape;
45. C-am rămas pe cele văi,
Cu oile bucălăi.
Și-am rămas mai dinapoi,
- Prin cei codri după oi.
Dar că nu mult s-a mîna
50. Și-acasă m-oi înturna.
Măicuța m-a aștepta
Cu cina caldă pe masă
Și cu apă rece-n vasă.
Însă cina s-a răci,
55. Apa-n vasă s-a-ncălzi,
Eu acasă n-oi sosi.
C-așa mi-o fost ceasul meu,
Să fiu omorît de rău;
Că așa mi-a fost soarta,
60. Să mor, să nu știe mamă.
Să mor pe munții pustii,
Cu pietre la căpătii;
Să mor pe cele vîlcele,
Plîns de oițele mele.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Maria Oșan

Localitatea/Data – Baia Mare, – 1962; Maramureș

Publicat în *Folclor din Maramureș*, P. Lenghel, 1962, vol. I, p. 330-331, text 221.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 998, text XI (anexă).

Tipul – Nu se specifică locul de obârșie al informatorului, dar e cert faptul că varianta face parte integral din *tipul nord-maramureșean, arhaic*.

TEXT 74

Țara Cbioarului 11 Finteușu Mare, – 1970

- Pă ritu cu florile
Flori dalbe de măr (refren)
Mîndru-și joacă oile.
– Da` de zis, cine le zice?
– Zicu-și tri păcurărei.
5. Numa` unu-i mai micuț.
După oi că l-o minat,
Oile că le-o-nturnat.

– Voi, frați, de mi-ți omorî
Pă mine mă îngropați
10. La țarcuțu mieilor
- Și cu guba mă-nveliți,
Fluierul mi-l puneți cruce.
Cînd vîntuțu a sufla
Guba-n sus s-a rădica,
15. Fluieru mîndru-a cînta,
Oile tăte-or juca.
Oile cele cornute
Mîndru m-or cînta pă munte;
Oile cele bălăi
20. Mîndru m-or cînta prin văi;
Oile cele seine
Mîndru m-or cînta pă mine.

Culegător – A. Grobei

Informator – Ioan Muntean (a Agaptii), 78 ani.

Localitatea/Data – Finteușu Mare, – 1970; Țara Cbioarului, Maramureș.

Publicat în *Ceas pe ceas se alungă*, 1970, p. 240.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, arhaic.

TEXT 75
Țara Chioarului 12
Cetățele – 1976

- Sus în vîrzu muntelui
 Sunt vreo opt turme de oi
 Și vreo opt păcurăroi.
 Șapte ce erau mai mari
5. Toți s-alejeau veri primari;
 Numai unu-i mititel,
 Mititel și străinel.
 – Du-te-ntoarce turma-ncoace
 Pînă legea ți om face.
10. Din cuțit că tăie-te-om,
 Din pușcă, pușca-te-om.
 – Din pușcă nu mă-mpușcați,
 Iute capul mi-l tăiați
- Și pă mine mă-ngropați
 15. În strunguța oilor,
 În țărucuț mieilor.
 Fluierașu, dragul meu,
 Puneți-l la capul meu.
 Fluierașu cînd a zice
20. Tăte oile m-or plînge.
 Oile cele d-ălbastre
 M-or plînge umblînd pă coaste;
 Oile cele bălăi
 Plînge-m-or îmblînd pă văi;
 25. Oile cele cornute
 Pînje-m-or îmblînd pă munte.

Culegător – Pamfil Bilțiu

Informator – Maria Țura, 42 ani (n. 1929), Ioan Țura, 50 ani (n. 1926), Mihai Țura, 52 ani (n. 1924).

Localitatea/Data – Cetățele, 1976; Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bilțiu, Gh. Pop, 1996, p. 110-111, text 77

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. Textul e însoțit de partitură muzicală (în ediția 1996).

TEXT 76
Țara Chioarului 13
Preluca Veche – 1970

- În cea verde grădiniță
 Sint tri turme de oiță.
Lerului și-a mărului (refren)
 – Da' la ele cine șade?
 – Ședu-și tri păcurărei.
5. Cei mai mari îs veri primari,
 Cel mai mic e străinel,
 Mai mare-i turma la el.
 Pînă turma și-o-ntorcea
 Cei doi legea că-i făcea
10. Că pe el l-or omori.
 – Omorî-mi-ți, omorî,
 Da' pă mine mă-ngropați
 În strungarul oilor,
 Lîngă țarcul mieilor.
15. Oile cînd s-or băga
 Tot pă mine m-or cînta;
 Și mieii cînd or ieși
 Tot pă mine m-or jeli.
 Oile cele cornute
20. Mîndru m-or cînta pă munte;
 Oile cele bălăi
 Mîndru m-or cînta pă văi.
 Fluierașul meu cel drag
 Puneți-l cruce la cap.
25. Și pă mine mă-ngrădiți
 Tot cu pari de busuioc,
 Nueile de bărbănoc,
 Cu streșini de scînteiuță
 C-am avut multe drăguță.

Culegător – Elena Florian

Informator – Rozalia Florian, 50 ani (n. 1927).

Localitatea/Data – Preluca Veche, 1977; Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p. 110, text 96.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, clasic.

Observații. Text preluat din Arhiva de folclor a Institutului de învățământ superior din Baia Mare. 2

Ultimele cinci versuri sunt improvizate

TEXT 77

Țara Chioarului 14

Merișor – 1978

În vîrviu muntelui

Mîndră-i seara lui Crăciun (refren)

Sîntu-și trei păcurărei.

Unu o fo' mai străinat,

Tăt p-acela l-o mînat,

5. L-o mînat, l-o adunat.

– Măi turmar, turma o-ntoarce

Că ție lejea ți-om face.

Tăie-te-om, o' pușca-te-om?

– Nici mă tăieți, nici mă-mpușcaț,

10. Numa capu jos mi-l luați

Și pă mine mă-ngropați

În strunguța oilor.

Oile cele cu lapte

Mîndru m-or cînta la moarte;

15. Oile cele bălăi

Mîndru m-or cînta pă vâi.

Culegător – Pamfil Bilțiu

Informator – Aurelia Gîta, 66 ani (n. 1912).

Localitatea/Data – Merișor-Tăuții Măgherauși, 1978; Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bilțiu, Gh. Pop, 1996, p. 113, text 81.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.

Observații. Text însoțit de partitură muzicală (în ediția 1996).

TEXT 78

Țara Chioarului 15

Rus, – 1980

Trei păcurărei,

Trei turme de oi

Se suié la munte

S-aduie mai multe.

5. – Unu ce văzură?

– Fată de maior

Cu galben baior.

– Eu, frate, l-oi lua!

– Tu de li-i lua

10. Noi te-om împușca!

– Voi de mi-ți pușca,

Voi mi-ți îngropa

În staur de oi.

Lancea mea cea dulce

15. Îmi puneți de cruce;

Fluierul cel drag

Li-ț pune de steag.

Vîntu-a dogorî,

Lancea s-a clăti

20. Și fluieru-a zice,

Oile m-or plînge,

Mieii ș-or veni

Și ei m-or jeli.

Culegător – Mitruț din Rus

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – Rus, – 1980; Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 11, text 37.

Tipul – Fata de maior, clasic.

TEXT 79
Țara Chioarului 16
Mesteacăn, – 1980

- Colo-n jos și mai în jos,
Florile dalbe (refren)
 Pe șăsucu cel frumos,
 Gré turmă de oi s-o pus.
 – Da` cu oi cine îmbla?
5. – Ia, șapte păcurărași,
 Unu-i negru străinaș.
 Și p-acela l-o mînat
 Să-ți întoarne oile.
 – Măi negrule, străinule,
10. Du-te-ntoarnă-ți oile!
 Pînă oile-ntorcé
 Cei șase legea-i făcé.
 – Măi negrule, străinule,
 Ce moarte-ți poftești tu ție:
15. Din pușcuță împușcat,
 Ori din sabdie tăiat?
 – Nici o moarte nu-mi poftesc
 Fără capu mi-l tăieți,
 Și pe mine mă-ngropați
20. În turiștea oilor,
 În țărucuțu mieilor.
 Fluierașul meu cel drag
 Ce în șapte-l despicați
 Și la cap mi-l îngropați.
25. Că vîntuțu a sufla,
 Fluierașu mi-a cînta.
 Oile cele bălăi
 Mîndru m-or cînta pe vâi;
 Oile cele cornute
30. M-or cînta vara pe munte.
 Zice oaia bălăoaia:
 – Nu ne mai lăsa, stăpîne,
 Că cu bun dar te-om dărui:
 La Crăciun cu lapte bun,
35. La Păștiță cu jintiță,
 La Sînjeorz cu miel frumos,
 La Ispas c-un drob de caș;
 Și a si colo în vară
 Și cu urdă dulce iară.

Culegător – Georgeta Maria Iuga

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – Mesteacăn, – 1980; Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 15, text 44.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. Formula introductivă e o improvizație locală, iar finalul e contaminat cu motivul *cioabanul sătul de oi*.

TEXT 80
Țara Chioarului 17
Satu Nou de Jos, – 1980

- Trei păcurărei la munte,
 Cel mai mic e mai voinic;
 L-o mînat să-ntoarcă oi;
 Pe cînd oile-ntorcea
5. Legea lui i se gâta:
 Ori să-l puște, ori să-l taie.
 – Pe mine nu mă pușcați,
 Numa capul mi-l tăiați.
- Pe mine pămînt nu puneți,
 10. Numai draga gluga mea.
 Și la cap nu-mi puneți cruce
 Numai fluierașul meu.
 Și cînd vîntu a sufla
 Gluga mi s-o rădica,
15. Fluieru-a-ncepe-a cînta.
 Oi, oi, oi, mîndre bălăi,
 Mîndru mi-ți cînta pe vâi;

Oi, oi, oi, mindre cornute,

Mîndru mi-ți cînta pe munte.

Culegător – Vasile T. Doniga

Informator – Emilia Pop

Localitatea/Data – Satu Nou de Jos, – 1980; Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Folclor din Maramureș*, V.T. Doniga, 1980, p. 197, text 579 și p. 218-219, text 601

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, arhaic.

Observații. Textul apare de două ori în culegerea din 1980, atât la secțiunea *balade*, cât și la secțiunea *colinde*

TEXT 81

Țara Chioarului 18

Chiuzbaia (1) – 1982

Pă fețile munților

Hai, Ierui, Doamne (refren)

Este-o fată de mairor.

– Hai, frătiuc, să o luăm!

– Da' tu, frătiuc, de i-i lua

5. Da' tu pă mine mi-mpușca.

Da' tu, frătiuc, de mi-mpușca,

Tu pă mine mi-ngropa.

Da, fluierașu meu cel drag

Pune-mi-l în loc de steag;

10. Și-o crenguță de măr dulce

Pune-mi-o în loc de cruce.

Oile cele bălăi

Plînje-m-or umblînd pă vâi;

Oile cele cornute

15. Plînje-m-or umblînd pă munte.

Culegător – Ion Chiș Șter

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – Chiuzbaia, – 1982; Țara Chioarului, Maramureș.

Publicat în *Nord*, 1982, p. 8

Tipul – Fata de mairor, clasic.

TEXT 82

Țara Chioarului 19

Chiuzbaia (2) – 1982

Pă fețele munților

Hei, Ierui, Doamne (refren)

Este-o fată de mairor.

– Hai, frătiuc, să o luăm!

– Da' io, frătiuc, de o-i lua,

5. Tu pă mine mi-mpușca.

Tu, frătiuc, de mi-mpușca,

Tu pă mine mi-ngropa

În mijlocu oilor,

Unde-i roata ploilor.

10. Fluierașu meu cel drag

Pune-mi-l în loc de steag.

Și-o cruciță de măr dulce

Pune-mi-o în loc de cruce.

Oile cele bălăi

15. Plînje-m-or mîrgîn' pă vâi;

Oile cele cornute

Plînje-m-or suin' la munte.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Marița Grigor, 40 ani (n. 1942)

Localitatea/Data – Chiuzbaia, 1982; Țara Chioarului, Maramureș

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996, p. 112, text 102.

Tipul – Fata de maior, clasic.

Observații. Cu partitură muzicală, în ediția 1996.

TEXT 83

Țara Chioarului 20

Nelocalizată, – 1980

- | | |
|--|--|
| <p>Sus la munte [sînt] oi multe.
 – Da' la iele cine șede?
 – Ședu-și tri păcurărei,
 Aceia tustrei și-s frați.</p> <p>5. Tăt pe cel mic îl mînară,
 Tăt s-abată oile.
 Până oile abăte-ră
 Cei doi legea i-o făce-ră.
 – Omorî-l-or, o-mpușca-l-or,
 10. Ori din băltași arunca-l-or?
 – O, măi frați, mi-ți omorî,</p> | <p>Da' numa capu mi-l tăieți
 Și pe mine mă-ngropați
 La staulul oilor,
 15. Lîngă țarcul mieilor.
 La cap puneți fluieraș.
 Cînd vîntuțu a bătea,
 Fluierașu a cînta.
 Oile cele bălăi
 20. M-or plînge suind pe văi;
 Oile cele cornute
 M-or plînje suind la munte.</p> |
|--|--|

Culegător – Vasile Trif

Informator – neprecizat,

Localitatea/Data – Nelocalizată, cu mențiunea „Țara Chioarului”

Publicat în *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 129, text 571.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic

TEXT 84

Țara Chioarului 21

Nelocalizată, – 1980

- | | |
|---|---|
| <p>Trei păcurărei,
 Trei turme de oi
 Le-o mînat la munte,
 S-aducă mai multe.</p> <p>5. Și ei și-o tîlnit
 Fată de maior.
 – Noi, frați, s-o luăm!</p> <p>– Voi de i-ț lua,
 Voi mi-ț și-mpușca,</p> | <p>10. Voi mi-ț și-ngropa
 În staur de oi,
 Unde-i joc de miei.
 Lancea mea cea dulce
 Mi-o puneți de cruce;
 15. Cînd vîntu-a buri
 Lancea m-a jeli,
 Mieii or sări;
 Cînd vîntu-a sufla
 Mieii or juca.</p> |
|---|---|

Culegător – Ion Codreanu

Informator – neprecizat,

Localitatea/Data – Nelocalizată, cu mențiunea „Țara Chioarului”.

Publicat în *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 12, text 38

Tipul – Fata de maior, clasic.

TEXT 85
Țara Chioarului 22
Nelocalizată, – 1982

Pă fețîia munților
Lerului și-a mărului (refren)

Sînt trei ciobănei,
Cu tri turme de oi.
Cel mai mic e mai voinic.

5. Cînd cu fluieru zîcă
Tătă turma să-ntorcă.
Ceia doi să sfătuié:
Pușca-l-or, or tăie-l-or?
– Pă mine mă împușcă,

10. Fluieru-n patru-l crăpaț

Și mi-l faceți sălășel
Și mă îngropați cu el
În strungariu oilor.
Și ele cînd or vini,

15. Ele mîndru m-or jeli.
Oile cele cornute
Mîndru m-or cînta pa munte;
Oile cele seine
Mîndru m-or cînta pa mine.

Culegător – Ioan Chiș Șter

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – Nelocalizată, cu mențiunea „Țara Chioarului”.

Publicat în *Nord*, 1982, p. 8

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.

Observații. Termenul «ciobănei» e atipic pentru folclorul maramureșean.

ȚARA CODRULUI

TEXT 86

Țara Codrului I

Orțița – 1942

- | | |
|--|--|
| <p>Trei păcurărei,
Trei turme de oi
Suiră la munte
S-aduie mai multe.</p> <p>5. Văzură-și văzură
Fată de maior
Cu galben baior.
– Dați, frați, s-o luăm,
Să ne cununăm.</p> <p>10. – Tu de i lua
Noi te-om împușca.
– Nu mă împușcați
Că eu ce voi da?
Sumănașul meu.</p> <p>15. – Nouă nu ne trebe,
Că și noi avem
Suman ca și-a tău.
Noi te-om împușca.
– Nu mă împușcați,</p> <p>20. Că eu ce voi da?
Boticuța mea.</p> | <p>– Nouă nu ne trebe,
Că și noi avem
Botă ca și-a ta.</p> <p>25. Noi te-om împușca.
– Nu mă împușcați,
Că eu ce voi da?
Fluerașul meu.
– Nouă nu ne trebe,</p> <p>30. Că și noi avem
Fluer ca și-a tău.</p> <p>– Dacă mă-mpușcați
Voi să mă-ngropați
La staul de oi,</p> <p>35. Unde-i joc de miei.
Lancea mea cea luce
Mi-o puneți de cruce;
Fluerul cel drag
Mi-l puneți de steag.</p> <p>40. Oile-or juca,
Flueru-a cînta.</p> |
|--|--|

Culegător – L. Ghergariu

Informator – Virgil Andrei, 17 ani (n.1925).

Localitatea/Data – Orțița, com. Oarța, 1942; Țara Codrului, Maramureș

Publicat în *Miorița și Meșterul Manole în folclorul Sălajului*, L. Ghergariu, 1942, p.305

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p.569, text XXVII, TRANS. 22

Tipul – Fata de maior, arhaic.

TEXT 87

Țara Codrului 2

Băsești (1) – 1950

- | | |
|---|--|
| <p>Trei păcurărei,
Trei turme de oi
Se suie la munte,
Să-și vadă mai multe.</p> <p>5. Acolo-și văzură</p> | <p>Fată de maior,
C-un galbin baior.
– Dați, frați, s-o luăm!
– Tu de i lua-re,</p> <p>10. Noi te-om împușca-re.</p> |
|---|--|

- Nu mi-ți împușca-re,
Că io vouă voi da
Sumănașul meu.
– Noi te-om împușca-re,
15. Că nouă nu ne trebe
Sumănașul tău,
Că și noi avem
Suman ca și-a tău.
– Nu mi-ți împușca-re,
20. Că vouă voi da-re
Fluierașu meu.
– Noi te-om împușca-re,
Că nouă nu ne trebe,
Că și noi avem
25. Fluier ca și-a tău.

- De mi-ți împușca-re,
Voi mi-ți îngropa-re.
Fluieru cel drag
Mi-l puneți la cap;
30. Fluieru cel dulce
Mi-l puneți de cruce.
Fluieru a zice,
Turma mîndra-a frînge;
Fluieru-a cînta,
35. Oile-or juca,
Mîndru m-or cînta;
Mieii și-or sări,
Mîndru m-or jeli.

Culegător – Dumitru Pop

Informator – Teodor Horotan, 62 ani (n.1888).

Localitatea/Data – Băsești, 1950; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Poezii populare din Sălaj*, Dumitru Pop, 1962, p.198-199, text 116.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p.1001, text XV (anexă).

Tipul – Fata de maior, arhaic.

TEXT 88

Țara Codrului 3

Băsești (2) – 1956

- Tri păcurărași la munte...
Cel mai mic îi mai voinic...
L-o minat să-ntoarne oi.
Pe cînd oile-o-nturnat
5. Legea lui i s-o gătăt:
Ori să-l puște, ori să-l taie.
- Pe mine nu mă pușcați,
Numai capu mi-l tăiați.
Pe mine mă îngropați
10. În stănuța oilor,

- În jocuța mieilor.
Mie la cap îmi puneți cruce
Fluierașu meu cel dulce.
Și cînd vîntu a sufla,
15. Fluierașu m-a cînta.
Oi, oi, oi, mîndre bălăi,
Mîndru mi-ți cînta pe vâi,
Oi, oi, oi, mîndre cornute,
Mîndru mi-ți cînta pe munte.
20. Oi, oi, oi, mîndre săine,
Mîndru mi-ți cînta pe mine.

Culegător – Dumitru Pop

Informator – Victoria Călăuz, 20 ani (n.1936).

Localitatea/Data – Băsești, 31.12.1956; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Poezii populare din Sălaj*, D. Pop, 1962, p.200-201, text 118.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p.1001, text XVII (anexă); *Folclor din zona Codrului*, D. Pop, 1976, p.319, text 369

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.

Observații. În Antologia lui Fochi această variantă apare și la p.1002, text XVIII (anexă), având refrenul „I.âru-i și-a lăru-i, Doamne” și titlul *Corindă*; nu se mai menționează sursa, dar se precizează ca „o practică numai copiii”.

TEXT 89

Țara Codrului 4

Băsești (3) – 1956

- | | |
|---|---|
| <p>Sintu-și trei păcurărei
L-o turmă mare de uâi.
Zice-on frate câtă frate:
– Du-te-ntoarce turma-ncoace!</p> <p>5. Pînă turma uo-nturnat,
Gre leje ii-o gătat,
Gre poruncă ca să-l puște.</p> <p>– Voi, frați, de mi-ți împușca,</p> | <p>Da` voi mi-ți și îngropa.
10. Fluerașu mneu cel drag
Mi-l puneți, voi frați, la cap;
Bota me ce lucie
Mni-o puneți, voi frați, de cruce.
Uăile mele cornute
15. Plîn-je-m-or vara la munte;
Uăile mele bălaie
Plîn-je-m-or vara la vale.</p> |
|---|---|

Culegător – Dumitru Pop

Informator – Florian Pop, 47 ani (n.1909).

Localitatea/Data – Băsești, 31.12.1956; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Poezii populare din Sălaj*, D. Pop, 1962.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p.1000, text XIV (anexă); *Folclor din zona Codrului*, D. Pop, 1978, p.319-320, text 370.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.

Observații. Se menționează că informatorul o știe de cînd era copil. „Acum nu o mai cîntă decît 2-3 bătrîni din sat.”

TEXT 90

Țara Codrului 5

Băsești (4) – 1957

- | | |
|--|--|
| <p>Tri păcurărei,
Tri turme de oi
Se suie la munte
Să-și vadă mai multe.</p> <p>5. Văzură-și, văzură
Fată de maior
Cu galben baior.
– Dați, frați, s-o luăm!
– Tu de i lua,</p> <p>10. Noi te-om împușca.</p> <p>– Voi de mi-ți pușca,
Voi mi-ți și-ngropa
La staor de oi,</p> | <p>Unde-i joc de miei.
15. Lancea mea cea dulce
Mi-o puneți de cruce.
Fluieru cel drag
Mi-l puneți la cap.
Cînd fluieru-a zice
20. Oile s-or strînge,
Lancea-a trăgăna,
Oile-or juca,
Mîndru m-or cînta.
Voi acasă-ți mere,
25. Maica v-a-ntreba:
– Unde-i celălalt,
Cel mai mititel</p> |
|--|--|

Și mai frumușel?
– O rămas `napoi,

30. Șchioape de-aduind,
Brînza-n toc bătînd.

Culegător – Dumitru Pop

Informator – Maria Gros, 48 ani (n. 1909).

Localitatea/Data – Băsești, 1957; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Poezii populare din Sălaj*, D. Pop, 1962, p. 199-200, text 117.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 1001, text XVI (anexă); *Folclor din zona Codrului*, D. Pop, 1978, p. 318, text 368; *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p. 111, text 97

Tipul – Fata de maior, clasic.

Observații. Text publicat în patru ediții (1962, 1964, 1978, 1980)

TEXT 91

Țara Codrului 6

Băița de sub Codru (1) – 1958

Pă ce coaste de vâlcei
Sîntu-și tri păcurărei.
Zîce unu cătă altu:
– Du-te, frate, -ntoarnă turma!
5. Pînă turma o-nturnat
Grele legiuri i-o gătat,
Că pă el l-or îngropa
În staurul oilor,
În țărucu mieilor.

10. – Fluierașul meu cel drag
Mi-l puneți la cap de steag;
Fluierașu meu cel dulce
Mi-l puneți la cap de cruce.
Oile mele-s bălăi,
15. M-or plînge vara pă vâi;
Oile mele-s cornence,
M-or plînge și m-or petrece.

Culegător – Dumitru Pop

Informator – Ana Ghișan, 57 ani (n. 1901).

Localitatea/Data – Băița de sub Codru, 1958; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Folclor din zona Codrului*, D. Pop, p. 325, text 378.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.

TEXT 92

Țara Codrului 7

Băița de sub Codru(2) – 1958

Pă ce coastă, pă vâlcei,
Corindemu-i, Doamne (refren)
Sîntu-și tri păcurărei.
Zîce-și dunul cătă daltu:
– Du-te, frate, -ntoarnă turma!
5. Pînă turma o-ntorcé
Lui gre lege că-i făcă,
Lege gre și-l potopească.
– Fraților, fîrtaților,
Pă mine mi-ți îngropa
10. În țărucu oilor,

O-n staurul mieilor?
Fluierașu meu cel drag
Mi-l puneți la cap de steag;
Fluierașu meu cel dulce
15. Mi-l puneți la cap de cruce.
Oile mele-s bălăi,
M-or plînge vara pă vâi;
Oile mele-s cornute,
M-or plînge iarna pă munte.
20. Oile-or vini,
Mîndru m-or jeli,

Mieii s-or juca,

Mindru m-or cînta.

Culegător – Dumitru Pop

Informator – Ioan Mureșan, 43 ani (n.1915), Floarea Vanc, 54 ani (n.1904).

Localitatea/Data – Băița de sub Codru, 1958; Țara Codrului, Maramureș

Publicat în *Folclor din zona Codrului*, D. Pop, 1978, p.325-326, text 379.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.

TEXT 93

Țara Codrului 8

Băița de sub Codru (3) – 1958

- Ies sus trei păcurărei,
Tot la verzii de muntei,
Cu oile după ei;
Tot la verdele de munte,
5. Cu iarba pînă-n genunche.
Cei mai mari is veri primari,
Cel mai mic e străinic.
Tăt îl mină și-l coboară
Cu oile la izvoară,
10. Căci li-i gîndul să-l omoară.
Tăt îl mină cu turma,
Căci de el ei vreau scăpa.
Numai el cînd și-o aflat
Pă cei frați că i-o-ntrebat;
15. Numa el așa și-o zis,
Seara cînd ochiul o-nchis:

- Dragi ai mei frățioarei,
Voi dacă mi-ți omori
Și cu oile-ți fugi,
20. Vă rog să mă ascultați
Și-acolo să mă-ngropați:
În vîrful muntelui,
Chiar în dosul țarcului,
În locul găleților,
25. În drumul fetițelor,
În calea nevestelor.
Și în mîna de-a stînga
Să-mi puneți voi trîmbița;
Iar în mîna cea dreaptă
30. Să-mi puneți fluieru-n ea.
Iar cînd vîntu va sufla

- Trîmbița va răsuna
De munții s-or clătina;
Fluieru-a prinde-a zice,
35. Oile toate s-or strînge,
Pe mine toate m-or plînge.
Eu aici m-oi odihni,
Voi acasă veți sosi.
Să se știe că eu dorm
40. Sub frunzișul cel de corn.
Acasă cînd veți pleca
Și măicuța v-a-ntreba
Că mă duc și eu ori ba,
Voi să-i spuneți ei așa:
45. C-am rămas în vîrf de munte
Pe unde trec fete multe
Și n-o să mai merg acasă
C-am aflat mîndră mireasă;
C-am rămas pe vîrf de munte
50. Cu vreo zece oi cornute
Și nu pot veni de ciumpe;
C-am rămas pe cele groape
Cu oile cele șchioape.
Măicuța va suspina,
55. Pă mine m-a aștepta
Cu cina caldă pe masă
Și cu apă rece-n vasă.
Eu acasă n-oi sosi
Batîr cît m-ar agodi.
60. Sărăcuța de maica,
Cînd ea nu m-a mai vedea,
De la mine și-a lua
Gîndul ei și nădejdea.

Culegător – Petre Lenghel Izanu

Informator – Paulina Micle

Localitatea/Data – Băița [de sub Codru], raion Cehu Silvaniei, Maramureș, 1958; Țara Codrului.

Publicat în *Folclor din Maramureș*, P. Lenghel, 1962, p. 326-328, text 219

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, p. 999, text XII (anexă).

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. Varianta nu aparține zonei Codru; fie informatorul provine „de peste deal”, fie culegătorul a notat greșit localitatea; indiferent de situație, în corpusul colindei există versuri atipice pentru versiunea maramureșeană: „Și cu oile-ți fugi”, „C-am aflat mîndră mireasă”

TEXT 94

Țara Codrului 9

Băița de sub Codru (4) – 1973

Pă ce coaste cu vilcei

Corindemu-i, Doamne, nu-i corinde

Sîntu-și trei păcurărei

Și-o turmă mare de oi.

– Da' la oi cine-și umbla-lu?

5. – Tăt surori cu frățiori.

Zice-și unu cîtă altu:

– Du-te, frate,-ntoarnă turma!

Pînă oile-ntorce-lu,

Lui gre leje că-i făce-lu,

10. Leje gre să-l potopească.

– Pă mine mi-ți potopi-lu,

Voi pă mine mă-ngropați

Înt-on stăuraș de oi

Și-n țarcuțu cel de miei.

15. D-apoi lancea me ce dulce

Mi-o puneți la cap de cruce;

Și fluierașu cel drag

Mi-l puneți la cap de steag.

D-apoi vîntu le-a sufla-le,

20. Oîțale m-or cînta-le.

D-apoi vîntu le-a clăti-le,

Și mieții m-or jeli-le.

Oile mele-s comute,

M-or plînje vara pă munte;

25. Oile mele-s bălăi,

M-or plînje iarna pă văi.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Ana Dumuța, 55 ani (n. 1918).

Localitatea/Data – Băița de sub Codru, 1973; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996, p. 115, text 85.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.

Observații. Text însoțit de partitură muzicală (în ediția 1996).

TEXT 95

Țara Codrului 10

Băița de sub Codru (5) – 1974

Pă ce coastă cu vâlcei

Sîntu-și tri păcurărei

Corindemu-i, Doamne, corindi (ref.)

Și-o turmă mare de oi.

– Da' la oi cine-și umblă?

5. – Tăt surori cu frățiori.

Zice-și unu cîtă altu:

Du-te, frate,-ntoarnă turmă!

Pînă oile-ntorcé

Lui gre lege că-i făcé,

10. Lege gre și-l potopească.

– Pă mine mi-ți potopi,

Voi pă mine mă-ngropați

Înt-un stăuraș de oi

Și-n țarcuțu cel de miei.

15. D-apoi lancea me ce dulce

Mi-o puneți la cap de cruce;

Și fluierașul cel drag
Mi-l puneți la cap de steag.
D-apoi vîntu le-a clăti
20. Și mieșiți m-or jeli;
Și-apoi vîntu le-a sufla,

Oișăle m-or cînta.
Oile mele-s comute,
M-or plînge vara pă munte;
25. Oile mele-s bălăi,
M-or plînge vara pă vâi.

Culegător – Maria Popescu

Informator – Ana Domuța, 53 ani (n.1921).

Localitatea/Data – Băița de sub Codru, 1974, Țara Codrului, Maramureș

Publicat în *Folclor din zona Codrului*, D. Pop, 1978, p.320, text 371.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.

TEXT 96

Țara Codrului 11

Băița de sub Codru (6) – 1974

Tri păcurărei,
Hoi, lerui, Doamne (refren)

Tri turme de oi
Le-o suit la munte
Și să facă multe.

5. – Da' ii ce-și văzură?

– Fată de maier
Cu galbîn baier.
– D'asta s-o luăm.

– Tu de i lua,

10. Noi te-om împușca.

– Pă mine mă-ngropați
În staul de oi

Și-n țarcuț de miei.
Lancea me ce dulce

15. Mi-o puneț de cruce;

Fluieru cel drag
Mi-l puneț de steag.

Vîntu le-a sufla,
Oile m-or cînta;

20. Vîntu le-a clăti,
Mieii m-or jeli.

Culegător – Maria Popescu

Informator – Ana Domuța, 53 ani (n.1921)

Localitatea/Data – Băița de sub Codru, 1974; Țara Codrului, Maramureș

Publicat în *Folclor din zona Codrului*, D. Pop, 1978, p.321, text 372

Tipul – Fata de maior, clasic.

TEXT 97

Țara Codrului 12

Tămășești (1) – 1958

Tri păcurărași pă munte,
Lărului ș-a lărui, Doamne (refren)

Cel mai mic îi mai voinic.
L-o mînat să-ntoarne oi.

Pă cînd oile-o-nturnat

5. Legea lui i s-o gătat:

O' și-l puște, o' și-l taie.

– Pă mine nu mă pușcați,
Numa capu mi-l tăiați.

Lut pă mine nu puneț,
10. Numa dragă gluga me.

Și la căpușorul meu
Puneț drag, fluieru meu.

Că cînd vîntu-a trăgăna,
Fluierașu m-a cînta;

15. Fluierașu meu cel dulce
Să mi-l puneți mie cruce.
Oî, oî, oî, mîndre bălăi,

- Mîndru mi-ț cînta pă văi;
Oî, oî, oî, mîndre cornute.
20. Mîndru mi-ț cînta pă munte.

Culegător – Dumitru Pop

Informator – Emilia Iluț, 47 ani (n. 1911).

Localitatea/Data – Tămășești, 1958; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Folclor din zona Codru*, D. Pop, 1978, p.324-325, text 377.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, arhaic

TEXT 98

Țara Codrului 13

Tămășești (2) – 1958

- Tri păcurărei,
Tri turme de oi
Îi suie la munte
Și-și vadă mai multe.
5. – Da' ii ce-și văzură?
– Fată de maior
Cu galbîn baior.
– Noi, frați, s-o luăm!
– Tu de i lua,
10. Noi te-om împușca.
– Voi mi-ț împușca,

- Voi mi-ț și-ngropa
În staur cu oi,
În țarcuț cu miei.
15. Oile-or zbera,
Mîndru m-or cînta;
Mieii-or beheli,
Mîndru m-or jeli.
Lancea mea ce luce
20. Mi-o puneț de cruce;
Fluieru cel drag
Mi-l puneț de steag.

Culegător – Dumitru Pop

Informator – Ana Sabău, 66 ani (n. 1892)

Localitatea/Data – Tămășești, 1958; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Folclor din zona Codru*, D. Pop, 1978, p.323-324, text 376.

Tipul – Fata de maior, clasic

TEXT 99

Țara Codrului 14

Tămășești (3) – 1962

- Trei păcurăraș la munte,
Cel mai mic îi mai voinic,
Lăruî și-a lăruî, Doamne (refren)
L-o mînat să-ntoarne oi.
Pe cînd oile-o-nturnat
5. Legea i s-a și gâtat:
Ori să-l puște, ori să-l taie.

– Pe mine nu mă-mpușcați,
Numai capu mi-l tăiați

- Și pe mine mă-ngropați
10. În stănuța oilor,
În jocuțu mieilor.
Pe mine pămînt nu puneți,
Numai dragă bunda mea.
Fluierașul meu cel dulce
15. Îl puneți la cap de cruce;
Vîntuțu cînd a sufla
Bunda mi s-a ridica,
Fluierașu mi-a cînta.

Oi, oi, oi, mîndre cornute,
20. Mîndru mi-ți cînta pe munte;

Oi, oi, oi, mîndre bălăi,
Mîndru mi-ți cînta pe văi.

Culegător – Florica Orha

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – Tămășești, 1962; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Pe marginea Mioriței*, D. Pop, 1965.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1980, p. 201-202.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, arhaic.

Observații Același text, cu mențiunea că refrenul apare după al doilea vers, figurează și în culegerca *Folclor din zona Codrului*, D. Pop, 1987, p. 322, text 374; de asemenea, diferă anul culegerii (1974), numele culegătorului (Maria Popescu) și e precizat numele informatorului (Valer Iluț, 28 ani). Dacă nu e vorba de o eroare, trebuie să sesizăm faptul că la o distanță de 12 ani acest text a fost perfect conservat.

TEXT 100

Țara Codrului 15

Tămășești (4) – 1974

Tri păcurărași la munte
Lerului și-a lerui, Doamne (refren)

Cel mai mic îi mai voinic.

L-o mînat să-ntorne oi.

Pă cînd oile-o-nturnat

5. Legea lui i s-o gîtat:

O' să-l puște, o' să-l taie.

– Pă mine nu mă-mpușcați,

Numai capu mi-l tăiați.

Și pă mine mă-ngropați

10. În stănuța oilor,

În jocuțu mieilor.

Pă mine pămînt nu puneți,

Numai dragă bonda mea.

Fluierașu meu cel dulce,

15. Țăla mi-l puneți de cruce.

Fluierașu meu cel drag,

Țăla mi-l puneți la cap.

Că, cînd vîntu va sufla,

Fluierașu m-a cînta,

20. Oile tăte-or juca.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Maria Maghiari, 63 ani (n. 1911).

Localitatea/Data – Tămășești, 1974; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Sculași, sculași, boieri mari*, P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996, p. 110, text 76.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, arhaic.

Observații Text însoțit de partitură muzicală (în ediția 1996).

TEXT 101

Țara Codrului 16

Tămășești (5) – 1974

Pă rîtuțu cel frumos

Sîntu-și tri păcurărei

Cu vo tri turme de oi.

Numa unu-i mititel

5. Și ala-i mai străinel.

Și pă ala l-o mînat

S-adape turmele-n sat.

Da' el pă cînd le-o abătut

Da' gre leje i-o făcut:

10. Că cu pușca pușca-l-or,

O' capu tăie-i-l-or.
Iel din gură așe-o grăit:

– Pă mine nu mă pușcați,
Numa capu mi-l tăiați

15. Și pă mine mă-ngropați
La șorcuțu mieilor,
La țărcuțu mieilor.
Lut pă mine nu țipați

Numa dragă bonda mea.

20. Că, cînd vîntu-a șuiera
Fluierașu m-a cînta.
Cîte oi or fi bălăi,
Tăte m-or cînta prin vâi;
Cîte oi or fi seine,
25. Tăte m-or cînta pă mine;
Cîte oi or fi comute,
Tăte m-or cînta pă munte.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Floare Iluț, 61 ani (n.1913).

Localitatea/Data – Tămășești, 1974; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p.108, text 93.

Republicat – *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996, p.109, text 75

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, arhaic.

Observații. Text însoțit de partitură muzicală (în ediția din 1996).

TEXT 102

Țara Codrului 17

Stremț – 1958

Tri păcurărei
Și-o turmă de oi
S-o suit la munte
S-aduie mai multe.

5. Văzură-și, văzură
Fată de maior
C-un galbăn gulér.
– Staț, fraț, s-o luăm!
– Tu de i lua,

10. Io te-oi și-mpușca.
– Tu de mi-mpușca,
Tu mi și-ngropa
În staur de oi,
Unde-i joc de miei.
15. Lancea me ce dulce
I pune de cruce;
Sumănașu alb,
Pinză pă obraz.

Culegător – Dumitru Pop

Informator – Ana Cuciulătan, 55 ani (n.1903).

Localitatea/Data – Stremț, 1958; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Folclor din zona Codrului*, D. Pop, 1978, p.326-327, text 380.

Tipul – Fata de maior, clasic.

TEXT 103

Țara Codrului 18

Odești (1) – 1962

Colo sus, la munte sus,
Erau trei păcurărei
Și cu trei turme de oi.
Dar unu-i mai mititel

5. Și pe ăla l-o mînat
S-adune oile-n sat.
Pă cînd el și-o abătut,
Ei de lege i-au făcut:

Ori să-l puște, ori să-l taie,
10. Ori căpuțul să i-l ieie.

– Pe mine nu mă-mpușcați,
Numai capu mi-l luați,
După-aceea mă-ngropați.
Și la drag căpuțu meu

15. Puneți fluierașu meu;

Și cînd vîntu va sufla
Fluierașu m-a cînta.
Cîte oi mîndre, cornute,
Toate m-or cînta pe munte;
20. Cîte oi mîndre, bălăi,
Toate m-or cînta pe văi;
Cîte oi mîndre, săine,
Toate m-or cînta pe mine.

Culegător – E. Blindar

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – Odești, 1962; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Pe marginea Mioriței*, D. Pop, 1965.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1980, p.205-206.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.

TEXT 104

Țara Codrului 19

Odești (2) – 1975

Colo sus, la munte sus,
Florile dalbe (refren)
Erau trei păcurări
Și-aveau trei turme de oi.
Unu-a fost mai mititel

5. Și pe-acela l-o minat
S-abată oile-n sat.
Și pe cînd le-o abătut
Lui de lege i-a făcut,
Să-l împuște. ori să-l taie,
10. Ori capu jos să i-l ieie.
– Pă mine nu mă-mpușcați,
Numa capu mi-l luați

Și pe mine mă-ngropați
În strunguța oilor,

15. În jocuțu mieilor.
Și la drag căpuțu meu
Puneți fluierașu meu.
Cînd vîntu a trăgăna
Fluierașu m-a cînta.
20. Cîte oi mîndre, bălăi,
Toate m-or plînge prin văi;
Cîte oi mîndre, cornute,
Toate m-or cînta pe munte;
Cîte oi mîndre, negre,
25. Toate m-or plînge pe mine.

Culegător – Tania Șerban

Informator – Alexe Blidar, 73 ani (n.1902).

Localitatea/Data – Odești, 1975; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Folclor din zona Codrului*, D. Pop, 1978, p.323, text 375.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.

Observații. Un text foarte asemănător, localizat tot în Odești, dar datat 1962, este publicat în *Miorița* (A. Fochi, 1980, p.205-206).

TEXT 105
Țara Codrului 20
Oarța de Jos – 1964

- | | |
|---|--|
| <p>Tri păcurărei,
 Tri turme de oi
 S-o suit la munte
 S-aduie mai multe.</p> <p>5. – Acolo ce-și văzură?
 – Fată de maior
 Cu galben baior.
 – Dați, frați, s-o luăm!
 – Tu nu i lua,</p> <p>10. Că de i lua
 Noi te-om împușca.</p> <p>– Voi de mi-ți pușca</p> | <p>Voi mi-ți și-ngropa
 În staur de oi,
 15. În mijloc de miei.
 Mieii s-or juca,
 Mîndru m-or cînta.
 Mieii ș-or veni
 Mîndru m-or jeli.</p> <p>20. Lancea mea cea dulce
 Mi-o puneți de cruce;
 Fluierul cel drag
 Mi-l puneți de steag;
 Sumănașul meu</p> <p>25. Mi-l faceți copîrșeu.</p> |
|---|--|

Culegător – Vasile T. Doniga

Informator – Clarița Pop, 70 ani (n. 1894)

Localitatea/Data – Oarța de Jos, 1964, Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Folclor din Maramureș*, V.T. Doniga, 1980, p.197-198, text 580.

Tipul – Fata de maior, clasic.

TEXT 106
Țara Codrului 21
Asuaju de Sus, – 1970

- | | |
|--|---|
| <p>Tri păcurărei
 Cu tri turme de oi
 Hoi, Ierui, Doamne (refren)
 Suie-n sus la munte
 S-aduie mai multe.</p> <p>5. – Da ii ce-și văzură?
 – Fată de maior
 Cu galbîn baior.
 – Hai, frați, s-o luăm,
 Fată de maior.</p> <p>10. – Tu de i lua,
 Noi te-om împușca.</p> | <p>– Voi de mi-ți pușca,
 Voi mi-ți și-ngropa
 În staul de oi,
 15. În țărnuț de miei.
 Lancea mea cea luce
 Mi-o puneți de cruce;
 Fluierul cel drag
 Mi-l puneți de steag.</p> <p>20. Vîntu a sufla,
 Fluieru-a cînta,
 Oile-or juca.</p> |
|--|---|

Culegător – Augustin Mocanu

Informator – Ana Budca

Localitatea/Data – Asuaju de Sus, – 1970; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Ceas pe ceas se alungă*, 1970, p.68-69.

Tipul – Fata de maior, clasic.

Observații. Textul e inclus în ciclul de balade.

TEXT 107
Țara Codrului 22
Urminiș – 1974

- | | |
|---|--|
| <p>Tri păcurărași pă munte,
 Cel mai mic îi mai voinic,
 L-o mînat să-ntoarne oi.
 Pă cînd oile-o-nturnat</p> <p>5. Legea lui i-o gătăt:
 Ori să-l taie, ori să-l puște.</p> <p>– Stați, măi fraț, nu mă-mpușcaț,
 Numai capu mi-l tăieț
 Și pă mine mă-ngropaț</p> | <p>10. În stînuța oilor,
 În jocuțu mieilor.
 Fluierașul meu cel dulce
 Mi-l puneți la cap de cruce.
 Și cînd vîntu a sufla</p> <p>15. Fluierașu mi-a cînta.
 Oi, oi, oi, mîndre, bălăi,
 Mîndru mi-ț cînta pă văi;
 Oi, oi, oi, mîndre, cornute,
 Mîndru mi-ț cînta prin munte.</p> |
|---|--|

Culegător – Maria Popescu

Informator – Ana Sabo, 40 ani (n. 1934).

Localitatea/Data – Urminiș, 1974; Țara Codrului, Maramureș

Publicat în *Folclor din zona Codrului*, D. Pop, 1978, p. 321-322, text 373.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, clasic.

TEXT 108
Țara Codrului 23
Sălsig – 1974

- | | |
|--|---|
| <p>Trei păcurărei la munte
 <i>Lăr, lăr și-a lărui, Doamne</i> (refren)
 L-o mînat să-ntoarne oi.
 Pă cînd oile-o-nturnat
 Lejea lui i s-o gătăt:</p> <p>5. O` să-l puște, o` să-l taie.</p> <p>– Pă mine nu mă-mpușcați,
 Numai capu mi-l tăiați.</p> | <p>Pă mine pămînt nu puneți,
 Numai dragă, gluga mé.</p> <p>10. Fluieru mi-l puneți cruce.
 Cînd vîntu-a-ncepe-a cînta
 Gluga mea s-a rădica.
 Oi, oi, oi, mîndre, cornute,
 Mîndru mi-ți cînta pă munte;</p> <p>15. Oi, oi, oi, mîndre, bălăi,
 Mîndru mi-ți cînta pă văi.</p> |
|--|---|

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Ana Zah, 37 ani (n. 1937).

Localitatea/Data – Sălsig, 1974; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Sculați, sculați, boierii mari*, P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996, p. 112, text 80.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *codru*, arhaic.

Observații. Text însoțit de partitură muzicală (în ediția din 1996).

TEXT 109
Țara Codrului 24
Oarța de Sus (1) – 1974

- | | |
|--|---|
| <p>Tri păcurărei
 La-o turmă de oi
 Le mîna la munte
 Și-aduie mai multe.</p> <p>5. – Da` ei ce-și văzură?
 – Fată de maior
 C-on galbîn baior.
 Ii în drum i-o stat
 Frumos o-ntrebat:</p> <p>10. – Care ție-ți place?
 – Cel mai mititel
 Că-i mai frumușel.</p> | <p>– Noi te-om omori!</p> <p>– De mi-ți omori</p> <p>15. Voi mi-ți și-ngropa
 În staor de oi,
 În jocu de miei.
 Mieii-or tropoti,
 Io m-oi hodini.</p> <p>20. Fluieru cel drag
 Mi-l puneți de steag;
 Bota me ce dulce
 Mi-o puneți de cruce.</p> |
|--|---|

Culegător – Pamfil Bilțiu

Informator – Vilma Andreicuț, 60 ani (n.1914)

Localitatea/Data – Oarța de Sus, 1974; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bilțiu, Gh. Pop, 1996, p. 123, text 100.

Tipul – Fata de maior, clasic

Observații. Text însoțit de partitură muzicală (în ediția din 1996).

TEXT 110
Țara Codrului 25
Oarța de Sus (2) – 1978

- | | |
|---|---|
| <p>Trei păcurărei
 La o turmă de oi
 Suiră-și la munte
 Să-și vadă mai multe.</p> <p>5. Văzură-și, văzură,
 Fată de maioru
 Cu galben baioru.
 – Dați, frați, s-o luăm!
 – Noi care-i plăcem?</p> <p>10. – Cel mai mititel,
 Că-i mai drăgășel.
 – Tu de i lua,
 Noi te-om împușca.</p> | <p>– Voi de mi-ți pușca,</p> <p>15. Voi mi-ți și-ngropa
 În staor de oi,
 Unde-i joc de miei.
 Lancea me ce dulce
 Mi-o puneți de cruce;</p> <p>20. Fluieru cel drag
 Mi-l puneți de steag.
 Vînt cînd a sufla
 Lancea m-a cînta;
 Vînt cînd a bori</p> <p>25. Fluier m-a jeli.</p> |
|---|---|

Culegător – Pamfil Bilțiu

Informator – Ana Negrea, 65 ani (n.1913).

Localitatea/Data – Oarța de Jos, 1978; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bilțiu, Gh. Pop, 1996, p. 122, text 97.

Tipul – Fata de maior, clasic

TEXT 111
Țara Codrului 26
Bicaz – 1982

- Tri păcurărei,
 La o turmă de oi -
 Le mină la munte
 S-aduie mai multe.
5. Văzură-și, văzură,
 Fată de maior
 Cu galben baior.
 – Hai, frați, s-o luăm!
 – Tu de i lua
10. Noi te-om împușca.
 – Nu mă împușcați,
 Că io, vouă, voi da
 Sumănașul meu.
 – Nouă nu ne treabă,
15. Că și noi avem
 Suman ca și-a tău.
 Noi te-om împușca.
 – Nu mă împușcați,
 Că io, vouă, voi da-lu
20. Fluierașu meu.
 Lancea m-a jeli
- Nouă nu ne treabă,
 Că și noi avem
 Fluier ca și-a tău.
 Noi te-om împușca-lu.
25. – Nu mă împușcați,
 Că io, vouă, voi da
 Boticuța mé.
 – Nouă nu ne treabă,
 Că și noi avem
30. Botă ca și-a ta.
 – De mi-ți împușca
 Voi mi-ți și-ngropa
 În staor de oi,
 Unde-i joc de miei.
35. Lancea mé ce dulce
 Mi-o puneți de cruce;
 Fluieru cel drag
 Mi-l puneți de steag.
 Când vîntu-a sufla,
40. Fluier m-a cînta;
 Când vîntu-a bori,

Culegător – Pamfil Bițiu

Informator – Maria Țarba, 68 ani (n.1914)

Localitatea/Data – Bicaz, 1982, Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bițiu, Gh. Pop, 1996, p.126, text 105.

Tipul – Fata de maior, arhaic.

TEXT 112
Țara Codrului 27
Rodina – 1985

- Trei păcurărei,
Hoi, lerui, Doamne (refren)
 Trei turme de oi
 Suie-n sus la munte
- Să-și vadă mai multe.
5. – Da' ii ce-și văzură?
 – Fată de maioru
 Cu galbîn baioru.

– Dați, frați, s-o luăm!

– Tu de i lua-re

10. Noi te-om împușca-re.

– De mi-ți împușca-re

Voi mi-ți și-ngropa-re

În staor de oi,

În jocuț de miei.

15. Lancea me ce dulce

Mi-o puneți de cruce;

Fluieru cel drag

Mi-l puneți de steag.

Oile-or vini-re,

20. Mîndru m-or jeli-re;

Miei și-or juca-re,

Mîndru m-or cînta-re.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Maria Mitre, 89 ani (n.1896).

Localitatea/Data – Rodina, 1985; Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996, p.122, text 98.

Tipul – Fata de maior, clasic.

TEXT 113

Țara Codrului 28

Săliște-Băsești – 1986

Tri păcurărei,

La o turmă de oi

Suiră-și la munte

Să-și vadă mai multe.

5. Văzură-și, văzură,

Fată de maior

Cu galben baior.

– Dați, frați, s-o luăm,

Noi care-i plăcem.

10. – Cel mai mititel,

Că-i mai frumușel

Și-i mai drăgășel.

– Tu de i lua,

Noi te-om împușca.

15. – Voi de mi-ți pușca

Voi mi-ți și-ngropa

În staor de oi

Unde-i joc de miei.

Lancea mé ce dulce

20. Mi-o puneți de cruce;

Fluierul cel drag

Mi-l puneți de steag.

Cînd vînt a clăti

Lancea m-a jeli;

25. Cînd vîntu-a sufla

Fluier m-a cînta.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Liliana Lung, 65 ani (n.1921)

Localitatea/Data – Săliște-Băsești, 1986, Țara Codrului, Maramureș.

Publicat în *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996, p.121, text 96.

Tipul – Fata de maior, clasic.

Observații Text însoțit de partitură muzicală (în ediția din 1996)

ȚARA LĂPUȘULUI

TEXT 114

Țara Lăpușului 1 Țirgu Lăpuș – 1927

- Pe cel picioraș de munte
Ziuărel de zi (refren)
Ce guma[n] de om s-aude?
– Nu-i guma[n] de om bătrîn,
Că-i de trei păcurărei,
5. La trei turmuțe de oi.
Cel mai mic e străinel,
Mai mîndră-i turma la el.
– Du-te, tu, străinule,
Și-ți întoarce oile;
10. Că pînă oile li-i întoarce
Noi a ta lege ți-om face.
– Faceți-mi legea pe scurt
Și mă omorîți curund,
Dar pe mine mă-ngropați
15. În strunguța oilor,
În tropotul mieilor,
Coalea, lîngă ploca stîinii,
Să aud cum latră cîinii.
Fluerul meu cel de fag
20. Mi-l puneți cruce la cap.
- Cîte vînturi or sufla,
Fluerul s-o răvăna
Și pe mine m-or cînta.
Oile cele bălăi
25. M-or jeli pe cele văi;
Oile cele seine
Mult or plînge după mine.
Și tu mioară, mioară,
Umbă prin lume ișoară
30. Și ti întîlni c-o oaste grea,
Ti întîlni cu mama mea.
De te-a întreba că ce fac,
Spune-i că m-am înșurat.
De-a-ntreba că după-a cui,
35. Spune-i, după-a cucului.
De-a-ntreba de nănaș mare,
Spune-i tu de sfîntu soare.
De-a-ntreba de ceterași,
Spune-i, vîntu drăgălaș.
40. Să fii gazdă veselos
C-ai ajuns Crăciun frumos

Culegător – neprecizat;

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – Țirgu Lăpuș, 1927; Țara Lăpușului, Maramureș

Publicat în *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 570, text XXX, TRANS. 27.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip lăpuș, clasic.

Observații 1 Text preluat din Arhiva Muzeului de Etnografie a Transilvaniei din Cluj, nr. 188, p. 6. 2 Episodul măicuței e atipic (vers. 28-39); influență din versiunea baladă (episodul nunții). 3 Referitor la versul «ce guman de om se-aude?». Prezența acestui termen (guman/goman, gumăn/gomăn), precum și a episodului „întîlnirea cu măicuța”, cu evidente influențe din versiunea baladă, ne îndreptățește să credem că această variantă provine din zona de nord a Moldovei (situație perfect normală dată fiind circulația cîntecului – interpretul sau sursa trebuie să fi avut tangențe cu folclorul moldovenesc). Referindu-se la *varianta Costăchescu*, Lucia Berdan susține că, deși e *variantă de autor* ea nu e neapărat caracteristică zonei din care s-a făcut culegerea: „Ea aparține variantei moldovențești de nord, care acoperă o arie mult mai mare, este dintre cele mai arhaice și desăvârșite artistice.” (L. Berdan, *Considerații asupra variantei Costăchescu a baladei Miorița*, în revista *Miorița*, an III, nr. 2(6), septembrie 1993, p. 28). ■ Versul «ce gumăn de om se-aude?» îl regăsim în celebra variantă Costăchescu (1929), culeasă în 1902 de la Gheorghe a Vasiloaie, cîntăreț orb din satul Goești, județul Iași și publicată în *Anuarul Liceului Național din Iași pe anul 1928/1929*. Textul a mai fost publicat în *Cinzece populare din Goești, Sinești și alte sate din fostul județ Iași*. Varianta a fost comentată de Dumitru Caracostea în *Convorbiri literare*, de Mihail Sadoveanu în

Viața românească și de O. Densușianu în *Viața păstorească în poezia noastră populară* ■ „S-aude, s-aude, / Departe la munte / Gomân, gomânaș, / Glas de buciumaș. / Gomân, gomânind / Oile pornind.” Un incipit asemănător regăsim mai târziu în alte variante moldovenești (Măzănăiești și Roșia-Cenăuți). Termenul «gomân» îl regăsim și în alte texte folclorice.

TEXT 115
Țara Lăpușului 2
Moșca – 1929

În vârful muntelui
Hai, lerui, Doamne (refren)
Tot sunt trei păcurărași.
Tot pe unul l-au minat
Să întorcă oile.
5. Pîn' oile le-ntorcea:
Ori să-l puște, ori să-l taie.

– Ho, ho, ho, nu mă pușcați,
Ci pe mine m-astupați
În turișul mieilor,
10. S-aud oile zbierînd

Și mieluții tropotind.
Pe mine pămînt nu puneți,
Numai dragă gluga mea,
Fluerul după curea.
15. Cînd vîntul a vijii,
Fluerul meu a hori;
Cînd vîntuțul a sufla,
Fluerul meu a cînta.
Cele două oi cornute
20. Mîndru m-or cînta pe munte;
Oile cele bălăi
Mîndru m-or cînta pe văi.

Culegător – I. Cocîșiu

Informator – Emil Dobre

Localitatea/Data – Moșca, raion Lăpuș, 1929; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Albina*, 38(1935), nr. 49.

Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 571, text XXXI, TRANS. 28.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, arhaic.

Observații. Titlul din ediția Fochi: *Colindă*.

TEXT 116
Țara Lăpușului 3
Robia – 1952

Trei păcurărași pe munte
Vorovăsc de zile sfinte;
Din părinți-s păcurari
Și toți trei is veri primari.
5. Păcuraru cel mai tînăr
Toată ziua suflă-n fluer
Și la turma lui se uită
Că pier oi de seamă multă.
Ceilalți se-nțelegeau
10. Și legea i o făceau;
I-au făcut o judecată

De pușcă și de săgeată;
Tot de mîna lor să moară
Să-l astupe-ntre mohoară,
15. În cel răsărit de soare,
În strunguța oilor,
În strătuțiul florilor.
Mîndre oi, mîndre bălăi,
Mîndru m-or cînta pe văi;
20. Mîndre oi, mîndre cornute,
Mîndru m-or cînta pe munte.

Culegător – E. Moldovan-Nestor

Informator – neprecizat;

Localitatea/Data – Rohia-Lăpuș, 17.12.1952; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Miorița*, A. Fochi, 1964, p.571, text XXXII, TRANS 29

Tipul – Prezintă particularități ale tipului sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, pare a fi variantă de interpret, dar nu a performerului cunoscut de Moldovan-Nestor (și acest lucru poate fi demonstrat)

Observații 1. Text preluat din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor din București, mgt. 162 m. 2. Titlul din ediția Fochi: *Colindă*. 3. Una din puținele variante din care lipsește *replica testamentară*. Soluția pentru pretextul omorului (lipsa unor calități necesare meseriei de păcurar) pare atipică, însă trebuie să precizăm că varianta prezintă identități cu textul publicat de A.M. Marienescu în culegerea *Poezia populară Colinde* (Pesta, 1859), cu titlul *Judecata păstorilor*. E posibil ca varianta Rohia-Lăpuș să fie un fragment al variantei Marienescu – alterată prin transcriere. Reamintim că singura sursă cu o avem la îndemână este Monografia lui Fochi, respectiv arhiva Institutului de Folclor din București. Dacă admitem autenticitatea acestei surse, atunci putem spune că prima variantă-colind publicată aparține tipului sud-maramureșean, subtip *lăpuș*. Și pentru că aspectul e extrem de important pentru folclorul maramureșean, redăm integral varianta Marienescu.

Judecata păcurarilor

Trei păcurări sînt pe munte

Lerui Domnul (refren)

Și vorbesc de zile sfînte.

Din părinți sînt păcurari

Și toți trei sînt veri primari.

Păcurarul cel mai tînăr

Toată ziua suflă-n fluier

Și de turma sa se uită

Și pier oi de seamă multă.

Ceilalți înțelegea,

Se vorbea, lege-o făcea,

Pentru că nu le-a păzit

Și la lupi le-a părăsit.

Și-i dezleagă-o judecată,

Ca de spadă sau săgeată

Și de mîna lor să piară.

Soarele stînd de seară.

Să-l astupe cu mohoare

Încă în răsărit de soare!

– Păcurari, mă judecați,

Dară capul nu-mi tăiați,

Ci de vreți, mă săgetați

Și vă rog să mă-ngropați

În strunguța oilor,

În cel străt al florilor.

Și vă rog a mă-astupa

Cu cea glugă neagră-a mea,

Fluierul de la cureaua,

Că cu vîntu eu sînt frate

Și de-a-ncepe trist a bate

Gugișoara s-a mișca,

Fluierașu va cînta.

Oi frumoase și cărunte

Mîndru v-am cîntat de multe;

Berbeci și mielușei

Blestemați pe soții mei

Că m-au săgetat la stîină

Și nu știu să fiu de vină!

Cel mai tînăr că murea,

Vînturile-l bătea,

Gugișoara se mișca,

Fluieruțu-l cînta.

O închinăm spre sănătate!

Culegător – Atanasie Marienescu

Data/Localitatea ~ 1859, ~ Cluj (localitatea e menționată într-o notă a culegătorului).

Publicat în *Poezii populare. Colinde*, Pesta, 1859, p.147-148.

Republicat – Culegerea a fost republicată la București în 1861 (textul apare la p.164); Text reprodus de O. Densușianu în *Viața păstorească* ., II, 1922, p.160-161 și A. Fochi, *Miorița*, 1964, p.613; vezi și revista *Miorița*, anVI, nr. 2(12), Cîmpulung Moldovenesc, decembrie 1996, p.31

Observații. Referitor la culegătorul acestei variante, Dumitru Caracostea a precizat la un moment dat: „... textele populare date la iveală de acest scriitor trebuie cercetate cu multă prudență. A le înlătura cu totul ar însemna să ne lipsim de o mărturie care, privită cu ochi critici și curățată de modificări, poate fi folositoare.” (D. Caracostea, *Poezia tradițională română*, Editura pentru Literatură, București, 1969, p.214)

TEXT 117
Țara Lăpușului 4
Boiereni (1) – 1961

- | | |
|--|---|
| <p>În vârful muntelui
 Sînt tri [lei] păcurărei,
 Numa-unu-i mai strein.
 Tot pe-acela l-o mînat</p> <p>5. Ca să-ntoarne oile.
 Pînă oile-ntorcea
 Lui legea că i-o făcea:
 Ori să-l puște, ori să-l taie.</p> <p>– Pe mine nu mă-mpușcați</p> <p>10. În strunguța oilor!
 Pe mine pămînt nu puneți,
 Numai dragă gluga mea,</p> | <p>Fluieru după cureaua.
 Cînd vîntuțu-a ju-jăi,
 15. Fluieru meu a hori.
 Cele oi mîndre bălăi
 Mîndru m-or cînta pe văi.
 Cînd vîntuțu-a șuiera,
 Fluieru meu a cînta,
 20. Oile s-or aduna
 Și pe mine m-or cînta.
 Cele oi mîndre cornute
 Mîndru m-or cînta pe munte;
 Cele oi mîndre bălăi
 25. Mîndru m-or cînta pe văi.</p> |
|--|---|

Culegător – Dumitru Pop
Informator – neprecizat,
Localitatea/Data – Boiereni, 1961; Țara Lăpușului, Maramureș
Publicat în *Pe marginea Mioriței*, D. Pop, 1965
Republicat – *Miorița*, A. Fochi, 1980, p.200-201
Tipul – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, arhaic

TEXT 118
Țara Lăpușului 5
Boiereni (2) – 1984

- | | |
|--|---|
| <p>Sus în vîrfu muntelui
 <i>Hai, lerui, Doamne</i> (refren)
 Tăt sînt tri păcurărași,
 Numai unu-i mai străin
 Și p-acela l-o mînat</p> <p>5. Tăt să-ntoarne oile.
 Cînd oile le-ntorcé
 Ii lejea i o făcé:
 O să-l puște, o să-l taie.</p> | <p>– Stați în loc, nu mă pușcați,</p> <p>10. Da' pă mine m-astupați
 În țarcuțu mieilor,
 În strunguța oilor.
 Cînd vîntuțu și-a sufla
 Fluieru meu m-a cînta;
 15. Cînd vîntuțu-a ju-jăi
 Fluieru meu mi-a hori.
 Caprile celea cornute
 Mîndru m-or cînta pă munte;</p> |
|--|---|

Caprile celea bălțate

20. Mîndru m-or cînta la moarte;

Oile celea bălăi

Mîndru m-or cînta pă văi.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Simion Boier, 77 ani (n.1907)

Localitatea/Data – Boiereni, 1984; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Țara Lăpușului*, P. Bîlțiu, 1990, p.11-12, text 16.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, clasic.

TEXT 119

Țara Lăpușului 6

Rogoz (1) – 1963

Tri păcurărași pă munte

Ziuărel de ziuă (refren)

Și tustrei îs ca și zmei.

Cel mai mic turma-i mai mîndră.

Pă cînd turma și-o strînjé

5. Și doi lejea i-o făcé:

Să-l împuște, ori să-l taie.

– Pă mine nu mă-mpușcați,

Numai capu mi-l luați

Și pă mine m-astupați

10. În staulul uăilor,

În țarcuțu mieilor.

Lut pă mine nu puneți,

Numai arma singure

Ș-on fluier după [curé];

15. Cînd vîntuțu a sufla,

Fluieru și-a fluierá,

Uăile s-or aduna.

Vai, sāraci oiț cornute,

Mult îți plînge voi pă munte;

20. Vai, sāraci oiț bălăi,

Mult îți plînge voi pă văi.

Culegător – G. Habenicht și Ion Talos

Informator – Ioana Nistea, 77 ani (n.1886).

Localitatea/Data – Rogoz-Lăpuș, 7.04.1963; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Miorița*, A. Fochi, 1964, p 993-994, text V (anexă)

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, arhaic.

Observații. 1. Text preluat din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor din București, mgt 2518 b 2. Informatorul susține că a învățat cântecul de la o femeie din Mașca; îl cântă numai copiii și numai în postul Crăciunului. 3. De remarcat versul „Și tustrei îs ca și zmei” (vezi Glosar).

TEXT 120

Țara Lăpușului 7

Rogoz (2) – 1981

Trei păcurărași pă munte

Și tustrei îs ca și zmei.

Cel mai mic turmar mai mîndru.

Pă cînd turma și-o strîngea

5. Cei doi legea i-o făcea:

O` să-l taie, o` să-l puște.

– Pă mine nu mă pușcați,

Numai capu mi-l luați.

Și pă mine mă-ngropați

10. În staolu oilor,

În țarcuțu mielor.

Lut pă mine să nu puneți,

Numai arma singuré

Și-on fluier după curé.

15. Cînd vîntuțu a sufla,

Fluieru a fluiera,

Oile s-or aduna

Și pă mine m-or cînta.

O, vai, vai, multe-s saine,
 20. Mult îți plînge după mine;
 O, vai, vai, multe-s bălăi,

Mult îți plînge voi pă văi;
 O, vai, vai, multe-s comute,
 Mult îți plînge voi pă munte.

Culegător – Pamfil Bilțiu

Informator – Ioana Chira, 59 ani (n. 1922).

Localitatea/Data – Rogoz, 1981; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Țara Lăpușului*, P. Bilțiu, 1990, p. 10, text 14.

Tipul – Sud-maramureșean, subtil *lăpuș*, arhaic.

TEXT 121

Țara Lăpușului 8

Lăpuș (1) – 1963

Mărgu-și, mărg, uoile-n munte
 Pîn iarbă pînă-n zerunte.
 – Da' al ele cine mere?
 – Vo doi-tri păcurărei,
 5. Mîndră-i turma după ei.
 Unde-i locul locului,
 La fîntîna corbului,
 Pus-să jos să hodinească
 Și ii să sfătuiască.
 10. Tăt pă cel mic l-o mînat
 După apă-n trei izvoară
 S-o vorovit să-l omoară.
 Pînă 'napoi o-nturnat
 Oile-or prins a zbierat.
 15. – Ce zbierați, oile mele?
 – Cum focuțu n-om zbiera,
 Că pă tine te-o mînat
 După apă-n tri izvoară
 S-o vorovit să te-omoară.
 20. – Staț, staț, staț, firtații mei,
 Să bag mina-n buzunari,
 Să scot verde călămări,
 Să scriu io o cărtice,
 S-o trimit la maica me,

25. Să știe de moartea me!
 Tăt pă mine mă-ngropați
 În strunguța uoilor,
 În heliu găleților,
 În zocuțu mieilor.
 30. Tăt fluieru cel de-arjînt
 Tăt mi-l puneț pă mormînt.
 Primăvara c-a veni,
 Fluieru a fluieră,
 Trîmbița a trîmbiță
 35. Și munți că or auzi
 Și-or veni și m-or jeli
 Într-o zi și jumătate
 Cu părul lăsat pe spate.
 Cînd acasă voi îți mere
 40. Înainte v-o ieși
 O măicuță sălicuță
 Și pă voi v-a întreba:
 – Ș-a meu fiu unde-o rămas?
 – O rămas pă vîrv, pă groape.
 45. La oile cele șchioape;
 Ș-o rămas pă vîrv dă munte,
 La oile cele ciute
 [Ș-altu]
 Nu mai vine pînă-i lume.

Culegător – G. Habenicht și Ion Talos

Informator – Reghina Ferent, 38 ani (n. 1925)

Localitatea/Data – com. Lăpuș, 8.04.1963; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Miorița*, A. Fochi, 1964, p. 995, text VI (anexă)

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

Observații. 1. Text preluat din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor din București, mgt 2518 e-f. 2
 Informatorul susține că „nu să zice pă colindă”, e „horia oilor”; de vreo 11-12 ani o cîntă, „tăt satu
 știe c-asta-i horia me”, se cîntă și cu sughițuri. 3. Vesurile 20-25 reprezintă aportul informatorului

TEXT 122
Țara Lăpușului 9
Lăpuș (2) – 1981

- Tri păcurărei la munte,
 Numai unu-i străinel
 Ca și luna-ntr-un inel.
 Și pă ăla l-o mînat
5. S-abată oile-n sat.
 Cînd oile abătea
 Lui mare leje-i făcea:
 O' să-l taie, o' să-l puște.
 – Nu mă tăieți, nu mă pușcați,
10. Numa capu mi-l luați.
 Și pă mine mă-ngropați
 În turișul oilor,
 În jocuțu mieilor.

- Pă mine pămînt nu puneți
 15. Numai sîngur' gluga me.
 Fluierîșca la curé.
 Și cînd vîntu-a trăgîna
 Fluierîșca m-a cînta.
 Fluierîșca-a fi de soc,
 20. Care m-a cînta cu foc;
 Fluierîșca-a fi de fag,
 Care m-a cînta cu drag.
 Și voi oi mîndre, bălăi,
 Care mi-ți cînta pă vâi;
 25. Și voi oi mîndre, comute,
 Care mi-ți cînta pă munte.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Ioan Coman, 69 ani (n.1912).

Localitatea/Data – Lăpuș, 1981; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Țara Lăpușului*, P. Bîlțiu, 1990, p. 13-14, text 19.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip lăpuș, arhaic.

TEXT 123
Țara Lăpușului 10
Poiana Botizii, – 1972

- Mărgu-ț, mărg, oile-n munte
 La iarba pînă-n gerunche.
 – Da' la ele cine mere?
 – Mărgu-ț tri păcurărei
5. Cu oile după ei.
 Cei mai mari îs veri primari,
 Cel mai mic e străinic
 Și pă el că l-au mînat
 După apă-ntre vilcele,
10. Tot să-i facă lejurele;
 După apă-ntre izvoară,
 Vorovit-o să-l omoară.
 Cînd cu apa o-nrumat
 Oile toate-au zbirat.
15. – Oile, oile mele,
 Ce zbierați așa cu jăle?
 – Cum focuțu n-om zbiera,

- Că pe tine te-au mînat
 După apă-ntre izvoară,
 20. Vorovit-o să te-omoară;
 După apă-ntre vilcele
 Tot să-ți facă lejurele.
 – Frații mei, fraților mei,
 Dacă-i așa și-i așa,
 25. Voi pe mine mă-ngropați
 În strunguța oilor,
 În jocuțu mieilor.
 Tăt în mîna de-a dreapta
 Pune-mi-ți voi trîmbița;
 30. Tăt în mîna de-a stînga
 Pune-mi-ți voi fluiera.
 Cînd vîntuțu a sufla
 Trîmbița mi-a trîmbiță,
 Neguri pe munți s-or lua,

35. Oile toate-or zbiera;
Fluieru mi-a prinde-a zice,
Oile toate or plinge.
La sat cînd îți cobori
Mama-nainte v-a ieși:
40. – D-al meu fiu unde-a rămas?
– A rămas pã cele groape
Cu oile cele șchioape;
- C-o rămas pã cele vãi
Cu oile cele bălăi;
45. C-o rămas pã cela munte
Cu oile cele cornute.
Oile cele bălăi
Mîndru m-or cînta pe vãi;
Oile cele cornute
50. Mîndru m-or cînta pe munte.

Culegător – Augustin Botiș

Informator – Ileana Pașca, 37 ani

Localitatea/Data – Poiana Botizii, – 1972; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Maramureș*, mai 1972, p.10.

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

TEXT 124

Țara Lăpușului 11

Groșii Țibleșului (I), – 1980

- Sus la verdele din munte,
La iarba pînă-n gerunte,
Mărgu-și tri păcurări
Cu oile după ei.
5. Cei mai mari is veri primari,
Cel mai mic îi străinic;
Tăt îl mină și-l adună
Cu oile la fîntînă;
Tăt îl suie și-l coboară
10. Cu oile la izvoară,
Facu-i legea să-l omoară.
– Fraților, fîrtaților,
Voi dacă mi-ți omori
Pe mine să mă-ngropați
15. În vîrfuțu muntelui,
În mijlocu plaiului.
Și în mîna de-a dreapta
Tot îmi puneți tilinca;
Și să-mi puneți pe mormînt
20. Fluieru cel de argint.
Cînd vîntuțu a sufla
- Fluieru a fluieră,
Tilinka a tilincă,
Oile toate-or zbiera!
25. Dacă mi-o văzut moartea!
Și-a veni Ziua Crucii,
Voi la țară-ți cobori.
Mama v-a-ntreba cu dor:
– Unde mi al meu fecior?
30. – L-am lăsat pe cele vãi
Cu cele bălăi de oi;
L-am lăsat pe cele groape
Cu oile cele șchioape.
Mămuca m-a agodi
35. Cu cină caldă pe masă
Și cu apă rece-n vasă,
Să-i vie slujba acasă.
Cina-n masă s-a răci,
Apa-n vasă s-a-ncălzi
40. Și slujba n-a mai veni,
Că s-a dus a putrezi
Alătura cu morții.

Culegător – Vasile Latiș

Informator – Gavril Pop, 62 ani.

Localitatea/Data – Groșii Țibleșului, – 1980; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p.102-103, text 88

Tipul – Nord-maramureșean, clasic.

TEXT 125
Țara Lăpușului 12
Groșii Țibleșului (2) – 1985

- | | |
|---|--|
| <p>Să luară, să duseră,
 <i>Haida leri și-a nost Domn</i> (ref.)
 Vo doi, tri păcurăroi,
 Pîngă-on boteiaș de oi.
 Cel mai mare, pă cel mic,
 5. Tăt o umblat să-l omoare.
 – Ia, voi de mi-ți omorî
 Tăt pă mine mă-ngropați</p> | <p>În strunguța oilor,
 În tropotu mieilor.
 10. Fluierașul cel de-argint
 Tăt mi-l puneți pă mormînt
 Și trîmbița de-a dreapta.
 Cu trîmbița-oi trîmbiță,
 Cu fluieru-oi fluieră
 15. Și oile m-or cînta.</p> |
|---|--|

Culegător – Pamfil Bițiu

Informator – Aurica Pop, 25 ani (n.1960).

Localitatea/Data – Groșii Țibleșului, 1985; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Sculași, sculași. boierii mari*, P. Bițiu, Gh. Pop, 1996, p.115. text 86.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, clasic

TEXT 126
Țara Lăpușului 13
Peteritea, – 1980

- | | |
|--|---|
| <p>Pă picior de munte
 Merg oile-n frunte,
 De multe, nu-s multe,
 Numai nouă sute.
 5. – Da' naitea lor
 Cine mi-ș era-re?
 – Doi păcurărei,
 Doi frățioarei.
 Grăi cel mai mare
 10. Către cel mai mic:
 – Rămii, frate, aici,
 Că eu mi-am iubit
 Sora Soarelui
 Și-a pămîntului.
 15. Grăi cel mai mic:
 – Rămîn, frate, aici,
 To' nainte ta!</p> | <p>– De nu-i rămînea
 Noi te-om omorî.
 20. – Pă min' să mă-ngropi
 În tîrla oilor,
 În jocu mieilor
 Și la cap să-mi pui
 O cruce de brad.
 25. În vîrfu cruciței
 Dalba fluierice.
 Vîntu-mi d' aduna-re,
 Oile-mi pornea-re.
 Cele lăi, pă vâi,
 30. Cele mai cornute
 Pă vîrfuri de munte;
 Cele mărginele
 Pă urmele mele.</p> |
|--|---|

Culegător – Vasile Latiș

Informator – Aurica Tuns, 73 ani.

Localitatea/Data – Peteritea, – 1980; Țara Lăpușului, Maramureș

Publicat în *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p. 107, text 92.

Tipul – Fata de maior, versiune alterată

Observații. O soluție atipică pentru a justifica omorul: un conflict erotic pe fondul unui amor imposibil dintre păcurarul cel mare și „sora Soarelui”. E singura variantă lăpușeană cu regim metric de 5/6 silabe – specific baladei dar și tipului „fata de maior”; se pare că e vorba de o adaptare locală a acestui motiv folcloric (exluând eventualele ingerințe ale informatorului sau ale culegătorului).

TEXT 127

Țara Lăpușului 14

Stoiceni (1) – 1981

- În cei vîrșuți de munciei
Vin trei lei păcurărei.
Și-așe fluier zice (refren)
Cei mai mari îs veri primari,
Cel mai mic e streinic.
5. Cei mai mari din grai grăie:
– Du-te frînje oile!
Pînă oile frînje
Lui de moarte că-i făcă.
– Pușcate-om, o' tăie-te-om?
10. – Tăt pe mine mă pușcați
Și pă mine m-astupați
În strunguța oilor,
În jocuța mieilor.
Toporașu – de cruciță,
15. Fluieru – de luminiță.

- Cînd vîntuțu a sufla
Fluierașu-a fluiera,
Mieii mîndru mi-or juca.
Oile cele cornute
20. Mîndru m-or jăli pă munte;
Oile cele bălăi
Mîndru m-or jăli pă vâi.
Voi acasă că-ți sosî.
Tot mămuca v-a-ntreba:
25. Vini-oi și eu o ba?
Tot voi spuneți că io viu
Cu oi șchioape șchiopătînd,
Cu fluieru fluierînd.
Tot mămuca m-aștepta
30. Cu prînzucu cald pă masă,
Cu apuca rece-n vasă.

Culegător – Pamfil Bilțiu

Informator – Ana Butcure, 55 ani (n.1926)

Localitatea/Data – Stoiceni, 1981: Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Poezii și povești pop din Țara Lăpușului*, P. Bilțiu, 1990, p. 18-19, text 25

Tipul – Sud-maramureșean, subtil *lăpuș*, clasic

Observație. De menționat utilizarea sintagmei „lei păcurărei” (vezi Glosar)

TEXT 128

Țara Lăpușului 15

Stoiceni (2) – 1983

- În cel vîrșuț de muncelu'
Și-așe fluier zice (refren)
Sunt trei lei păcurărei.
Păcurarul cel mai mare
Pînă oile-și pornea-lă,
5. Gre moarte i să gatară:
O' să-l puște, o' să-l taie.
– Pă mine nu mă tăieț,
Da pă mine mă împușcat

- Și pă mine mă-ngropaț
10. În strunguța oilor,
În jocuța mieilor.
Fluierașu cel de vînt
Să mi-l puneți pă mormînt.
Cînd vîntuțu a sufla-lu,
15. Fluieru a fluiera-lu.
Oile cele bălăi
Mîndru m-or cînta pă vâi;

Oile cele cornute

Mîndru m-or cînta pă munte.

Culegător – Pamfil Bîlțiu**Informator** – Ioan Leșe, 77 ani (n. 1907).**Localitatea/Data** – Stoiceni, 1983, Țara Lăpușului, Maramureș.**Publicat în** *Poezii și povești pop. din Țara Lăpușului*, P. Bîlțiu, 1990. p. 13, text 18**Republicat în** *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996, p. 114, text 83.**Tipul** – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, clasic.**Observații.** În ediția din 1996 textul e însoțit de partitură muzicală. 2. O variantă unică, în care cel condamnat e „păcurarul cel mai mare”, și nu „cel mai mic”; eroarea aparține cu siguranță informatorului.**TEXT 129****Țara Lăpușului 16****Berînța – 1982**

În vîrfuțu muntelui

Mîndră-i seara lui Crăciun (refren)

Sunt vreo tri turme de oi

Și vreo opt păcurărei.

Zice unu cîtă altu:

5. – Tu, mă frate, măi firtate,
Spune-mi ce moarte voiești?
– Altă moarte nu-mi voiesc,
Numai capu mi-l tăiați
Și pă mine mă-ngropați

10. În țarcuțu mieilor.

Fluierașu meu cel drag

Să mi-l puneți voi la cap.

Cînd fluier a prinde-a zice

Oile tăte s-or strînge,

15. Pă mine tăte m-or plînge.

Oile cele bălăi

Plînje-m-or umblind pă vâi;

Oile cele cornute

Plînje-m-or umblind pă munte.

Culegător – Pamfil Bîlțiu**Informator** – Terezia Marchiș, 60 ani (n. 1926).**Localitatea/Data** – Berînța, 1982; Țara Lăpușului, Maramureș**Publicat în** *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996, p. 112, text 79.**Tipul** – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, clasic.**Observații.** Text însoțit de partitură muzicală (în ediția din 1996).**TEXT 130****Țara Lăpușului 17****Costeni (1) – 1984**

Sus la cel vîrfuț de munte

Sînt trei lei păcurărei

Cu tri turme pîngă ei.

Cei mai meri îs veri primari,

5. Cel mai mic îi străinic,
Facu-i legea de perit.

– Auzît-am și știu bine

Că mi-ți omori pă mine.

Pă mine să m-astupați

10. În strunguța oilor,

În țarcuțu mieilor.

Fluierașu cel de-arjint

Să mi-l puneți la mormînt.

Cînd vîntuțu a sufla

15. Fluierașu-a fluieră,

Oile s-or aduna

Și pă mine m-or cînta.

Oile cele bălăi
Mîndru m-or cînta pă văi;
20. Oile cele saine

Mîndru m-or cînta pă mine;
Oile cele cornute
Mîndru m-or cînta pă munte.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Dochia Lucian, 62 ani (n.1922).

Localitatea/Data – Costeni, 1984; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Țara Lăpușului*, P. Bîlțiu, 1990, p. 12-13, text 17.

Tipul – Sud-maramureșean, subtil lăpuș, clasic.

TEXT 131

Țara Lăpușului 18 Costeni (2) – 1984

Sus la cel vîrșuț de munte
Florile dalbe de măr (refren)

Sînt tri lei păcurărei,
Cu tri turme pîngă ei.
Cel mai mare-i vesăl mare,
5. Cel mai mic îi vesăl mic,
Facu-i lejea de perit.
Oaia ochișica vine,
Cu picioru mi-o făcut,
Ce-o văzut nu i-o plăcut.

10. – Pă mine m-or omori,
Da' unde m-or astupa?
În strunguța oilor,
În țarcuțu mieilor.

Am on fluierași de-arjint,
15. Să mi-l puneți pă mormînt
Cu vrînuța cătă vînt.
Cînd vîntuțu a sufla
Fluierașu-a fluieră,
Oile s-or aduna
20. Și pă mine m-or cînta.
Oile cele cornute
Mîndru m-or cînta pă munte;
Oile cele bălăi
Mîndru m-or cînta pă văi;
25. Oile cele saine
Mîndru m-or cînta pă mine,
Că le-am cătat tare bine.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Ana Nodiș, 33 ani (n.1951).

Localitatea/Data – Costeni, 1984; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Țara Lăpușului*, P. Bîlțiu, 1990, p. 19, text 26

Tipul – Sud-maramureșean, subtil lăpuș, clasic.

Observații Versurile 7-9 (semnul făcut de oaie cu piciorul) par introduse forțat în text, cu atât mai mult cu cât ele nu influențează cu nimic desfășurarea evenimentelor. Însă de remarcat faptul că imaginea o regăsim într-o colindă din Stoiceni (*Ciobanii și hoții*): „Cînd gustară ei mai bine / Oaia ochișică vinc / Cu piciorul lor le face / Ce vede, la ea nu-i place. / Vin tri hoți di pa izvoară / Cu securi și cu topoară / Pă păcurari să-i omoară” (culegător Pamfil Bîlțiu, informator Ioan Leșe, 76 ani, localitatea Stoiceni, 1983, publicat în *Poezii și povești populare din Țara Lăpușului*, Editura Minerva, București, 1990, p.21, text 29.)

TEXT 132

Țara Lăpușului 19 Cupșeni – 1984

În cei vîrșuți de munciei
Domn, Domn și-a nost Domn (ref.)

Sînt tri lei păcurărei,
Unu-i mai mic între ei.

- Micule, străinule,
5. Du-te-ntoarnă oile.
El oile le-o înturnat,
Ei legea i-i o gătat:
Din pușcă-mpușca-i-l-or,
Din sabie tăie-i-l-or.
10. – Măi, frați, frățiorii mei,
De vi-i legea să mă gătați
Nici mă tăieți, nici mă-mpușcați,
Fără capu mi-l luați
Și pă mine m-astupați
15. În staolu` oilor,
În țarcuțu mieilor,
- În fundu găleților.
Fluierașu cel de-argint
Tăt mi-l puneți pă mormînt.
20. Cînd vîntuțu-a șuiera
Trîmbițuca-a trîmbiță,
Fluierașu-a fluieră,
Oile tăte-or zbiera.
Oile cele cornute
25. M-or cînta vara pă munte;
Oile cele-mbițate
M-or cînta vara pă sate;
Oile cele bălăi
M-or cînta vara pă văi.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Nastasia Pop, 56 ani (n. 1928).

Localitatea/Data – Cupșeni, 1984; Țara Lăpușului, Maramureș

Publicat în *Poezii și povești pop. din Țara Lăpușului*, P. Bîlțiu, 1990, p. 17-18, text 24.

Republicat – *Sculați, sculați, boieri mari*, P. Bîlțiu, Gh. Pop, 1996, p. 108, text 74.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, clasic.

Observații În ediția din 1996 textul e însoțit de partitură muzicală.

TEXT 133

Țara Lăpușului 20 Suciu de Sus – 1984

- Tri păcurărași la munte
Ziorel de zua (refren)
Numai unu-i străinul
Ca și-o ruje de inel.
Și pă ăla l-o mînat
5. S-abată oile-n sat.
Cînd oile le-abătea
Lui mare leje-i făcea:
Ori să-l puște, ori să-l taie.
- Nu mă pușcați, nu mă tăiați,
10. Numai capu mi-l luați.
Pă mine un` mă-ngropați?
- În jocuțu oilor,
În turîșul mieilor.
Pă mine cin` m-a spăla?
15. Ploile cînd or ploua;
Pă min` cine m-a jeli?
Păsări cînd or ciripi.
Pă mine pămînt nu puneți,
Numai sfînta gluga mea,
20. Fluierișca la curea.
Fluierișca-a fi de os
Care mult cîntă frumos;
Fluierișca-a fi de fag
Care mult cîntă cu drag.

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Viorica Clep, 60 ani (n. 1924).

Localitatea/Data – Suciu de Sus, 1984; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Țara Lăpușului*, P. Bîlțiu, 1990, p. 8-9, text 2

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, arhaic

Observație. Versurile 14-17 dezvoltă o imagine preluată din bocete, iar ultimele patru versuri sunt o influență (livreasca?) din versiunea-baladă.

TEXT 134
Țara Lăpușului 21
Libotin – 1984

- | | |
|---|--|
| <p>Tri păcurărași pă munte
 <i>Zuorel de zuă</i> (refren)
 Numai unu-i străinel
 Ca o lună de inel.
 Și p-acela l-o mînat</p> <p>5. S-abată oile-n sat.
 Cînd oile le-abătea
 Lui mare lege-i făcea:
 Ori să-l puște, ori să-l taie,
 La moarte pe el să-l deie.</p> <p>10. – Nu mă pușcați, nu mă tăieți,
 Numa capu mi-l luați,
 Pă mine să mă-ngropați</p> | <p>În turișul oilor,
 În jocuțu mieilor.</p> <p>15. Pă mine pămînt nu puneți
 Numai sfîntă gluga mea,
 Fluierișca la curea.
 Fluierișca-a fi de fag
 Care mult cîntă cu drag;</p> <p>20. Fluierișca-a fi de os
 Care mult cîntă duios.
 Oi, oi, oi, mîndre bălăi,
 Mîndru mi-ți cînta pă văi;
 Oi, oi, oi, mîndre cornute,</p> <p>25. Mîndru mi-ți cînta pă munte.</p> |
|---|--|

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Dumitru Bota, 63 ani (n. 1921).

Localitatea/Data – Libotin, 1984; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Țara Lăpușului*, P. Bîlțiu, 1990, p. 14-15, text 20

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, arhaic.

TEXT 135
Țara Lăpușului 22
Larga – 1984

- | | |
|--|---|
| <p>Trei păcurărași pă munte
 Și tustri îs frățiori,
 Numa unu-i singurel,
 Mai mare-i turma la el.</p> <p>5. Pînă oile porné
 Lejea lui i se făcē:
 O' să-l puște, o' să-l taie.
 – Pă mine nu mă pușcați,
 Numa capu mi-l tăiați</p> <p>10. Și pă mine lut nu puneți,</p> | <p>Numa cu gluguța me,
 Fluieraș după curé.
 Cînd cu oile vi-ți duce
 Fluierașu-a prinde-a zîce;</p> <p>15. Cînd cu caprele-ți pleca
 Trîmbița a trîmbiță.
 Oi, oi, oi, mîndre bălăi,
 Cum îți plînje voi pă văi;
 Oi, oi, oi, mîndre săine,</p> <p>20. Cum îți plînje după mine.</p> |
|--|---|

Culegător – Pamfil Bîlțiu

Informator – Cătălina Bozga, 79 ani (n. 1905).

Localitatea/Data – Larga, 1984; Țara Lăpușului, Maramureș.

Publicat în *Poezii și povești pop. din Țara Lăpușului*, P. Bîlțiu, 1990, p. 15, text 21.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, arhaic.

TEXT 136

Țara Lăpușului 23

Nelocalizat, – 1980

În cei vîrviți de muncei
Florile dalbe de măr (refren)
 Sînt tri lei păcurărei.
 Cei mai mari îs veri primari,
 Cel mai mic îi străinel,
 5. Mai mare-i turma la el.
 Cei mai mari se voroviră
 Oare cum să-l sodomnească?

– Num` atîta mă lăsați
 Să mă sui în vîrf de munte
 10. Și să-mi tai un brădușel
 Și să-mi fac un sălășel,

Să mă tomnesc mîndru-n el.
 Pe mine să mă-ngropați
 În jocuțu mn`eilor,
 15. În strunguța oilor.
 Fluierul să-l puneți cruce
 Și vîntu cînd a sufla
 Oile or înturna.
 Oile cele cornute
 20. Mîndru m-or cînta pe munte;
 Oile cele bălăi
 Mîndru m-or cînta pe văi;
 Oile cele mn`elușele
 Mîndru m-or cînta cu jele.

Culegător – Vasile Latiș

Informator – neprecizat,

Localitatea/Data – Text nelocalizat, cu mențiunea „Țara Lăpușului”; Maramureș

Publicat în *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 13, text 41.

Tipul – Sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, arhaic.

GLOSAR

**Definiții și semnificații ale unor termeni și expresii
– regionalisme, arhaisme, toponimii, noțiuni
etnografice, mitologice și de folclor – semnalate în
textele mioritice maramureșene**

Lexicul mioritic

„Și alți cercetători au remarcat că **Miorița nu aduce cu ea un lexic cu trăsături arhaice**, după care să se poată stabili limitele istorice ale genezei sale”,¹ afirma A. Fochi în monografia din 1964. Afirmatia este validă doar dacă luăm în considerare preponderent versiunea-baladă, extracarpatică; dacă ne referim însă la versiunea-colind și în special la textele nord-maramureșene, situația ne apare ca fiind nuanțată și marcată de puseuri revelatorii, atât din perspectiva datării („limitele istorice ale genezei”), cât și din cea a unei posibile reconstituiri a versiunii primare. „În cazul versiunii transilvănene, care știm că abundă în **termeni cu circulație regională**, limba textului este cea locală, cea care se vorbea curent în locul acela, la data culegerii”². E adevărat că lexicul textelor maramureșene abundă de termeni din categoria regionalismelor, dar și de forme populare ale unor cuvinte; cu toate acestea putem semnală prezența unor forme rare, învechite, aproape cu valoare de arhaisme (*buhaș, durdzău, poară, a sodomni, țebeș*).

Pornind de la (pre)miza studiului nostru – faptul că ne aflăm aproape de kilometrul zero al spațiului de obârșie – nu putem neglija nici un aspect al documentelor pe care le avem la dispoziție, iar o analiză lexicală atentă ar putea conferi noi dimensiuni de interpretare ale textelor mioritice. Astfel, explicația pe care **Tit Bud** o dă în 1906 pentru termenul «*buhaș*» ne obligă să reconsiderăm întreaga teorie privind *testamentul păstorului* și să constatăm că, de fapt, *opțiunile* (aparent paradoxale, mai ales din perspectiva baladei) reflectă procedee ale unui arhaic ritual pastoral.

Mai mult decât versiunea-baladă, colindele maramureșene au conservat termeni din sfera mitologicului (*ler, Crăciun, leu, zmeu* etc.), a vieții pastorale (*botei, caș, fârtat, fluieră, glugă, jintiță, oacheșă, păcurar, porneală, sein, smolenci, staol, sterpar, stână, strungă, suman, tilincă, toc, trâmbiță, turmar, țarc, urdă, vâtaf*) sau a etnograficului.

Analiza lexicului mioritic demonstrează că **fondul autohton** (daco-latin) reprezintă osatura graiului maramureșean, definind aproape în totalitate elementele mediului pastoral, precum și principalii termeni specifici vieții cotidiene; în timp ce influențele lexicale străine nu fac decât să confere valențe noi limbajului.

Specialiștii sunt de părere că în limba română s-au păstrat circa 160 de cuvinte de origine **dacică**, preromană, printre care și *brad, copac, baci, strungă, țarc, urdă, zară, brânză, zăr*.³ Majoritatea acestor termeni îi regăsim în textele maramureșene ale *Mioriței* – definite în prezentul glosar – și se păstrează doar parțial în versiunea-baladă (*brad, strungă*).

Iar din punct de vedere etimologic constatăm abundența de termeni de proveniență **latină**, unii dintre ei conservați în graiul maramureșean mult mai fidel decât în limbajul curent: *a abate* – abbattere, *a adurni* – addormire, *a afla* – afflare, *arginti* (*arjint*) – argentum, *baier* (*baior*) – bajulus, *căldare* – caldaria (mai curat decât sinonimul găleată), *ceteraș* (*cetere*) – cytera, *a cânta* – cantare, *cornut* (*corneancă*) – cornutus, *dalb* (*alb*) – albus, *a demnica* – demicare (un termen rar utilizat în limbajul curent), *fântână* – fontana, *fârtat* (*frate*) – frater, *gustare* – gustare, *lut* – lutum, *muncel* – monticellus, *păcurar* – pecorarius (termen utilizat exclusiv în Transilvania), *a peri* – perire (mai apropiat de

¹ Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 420

² A. Fochi, op. cit., p. 421

³ N. Stănescu, I. Hurdubețiu, *Continuitatea daco-romană în istoriografia română și străină*, Editura Politică, București, 1984

original decât a pieri), *veri* (*văr*) – verus, *runc* – runcus, *scânteie* (*scânteiuță*) – scantillia, *soț* (*soție*) – socius, *a ședea* – sedere, *știop* (*schiop*) -- excloppus, *a trage* – trahere, *turmar* – turma, *vas* – vasum, *vederos* (*a vedea*) – videre, *a zbiera* – exbelare, *zin* (*vin*) – vinum, *a zini* (*a veni*) – venire etc.

Referitor la **influențele străine** din graiul maramureșean, **Tache Papahagi** constata în 1925 că acestea nu sunt puternice și vizează elemente lexicale mai puțin semnificative (adjective, adverbe și un număr de substantive și verbe); ele provin din limba slavă (unele pe filiera ruteană/ucraineană), maghiară și germană: „Raportat la alte regiuni dialectale, graiul maramureșean ni se prezintă curat și rezistent, străin de influențe străine puternice. Aceste influențe, de altfel, nu sunt numeroase. În primul rând trebuie evidențiată cea **ruteană**, care este și cea mai pronunțată. Și era firesc lucru ca, într-o regiune în care maramureșenii au conviețuit geograficește cu rutenii și în care, în decursul secolelor, s-au produs și asimilări etnice reciproce, să se exercite o mai intensă influență lexicală ruteană în graiul maramureșean, după cum, pe de altă parte, putem constata o influență nord-românească în graiul rutenilor. (...) Influența **ungurească** e mai mult de natură cultural-administrativă. Mai toate elementele ungurești reprezintă noțiuni care sunt în strânsă legătură cu civilizația contemporană”⁴.

Lista abrevierilor

adj. – adjectiv; adv. – adverb; bot. – botanică; cf. – conform; cuv. – cuvânt; expr. – expresie; f. – feminin; fig. – figurativ; germ. – limba germană; inv. – învechit; lat. – limba latină; m. – masculin; n. – neutru; obs. – observație; pop. – popular; ref. – reflexiv; reg. – regionalism; s. – substantiv; sl. – limba slavă; suf. – sufix; v. – vezi; val. – valoare; var. – variantă; vb. – verb;

⁴ Tache Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului*, Editura Minerva, București, 1981, p. 150-151.

A

abáte, abat, vb. – A aduna, a strânge; aici cu sensul de a direcționa oile. „Când oile le-*abătea*”(TM 28)

adui, adui, vb., reg. – A aduna, a strânge (ceva risipit) În text: „Șchioape de-*aduind*”(TCo 5). În alt context: „S-o suit la munte / *S-aduie mai multe*”(TCo 17), expresie cu sensul de a favoriza înmulțirea oilor prin asigurarea unor condiții prielnice (hrană îmbelșugată). În realitate „berbecilor li se dă drumul între oi” după coborârea acestora de la munte, în septembrie, iar oile fată spre primăvară, înainte de Ruptul sterpelor.

adurni, vb. – A adormi, aici cu sensul de a adormi pentru totdeauna, a muri, a cădea în somnul de veci. În text: „De când tu ți-ai *adurnit*”(TM 3)

află [a se], vb. refl. – Cu sensul de a fi (cineva, ceva, cumva) În text: „Cei șapte ce-o fost mai mari / Toți *s-aflară* veri primari. / Unu ce-o fost mititel / [EI] *s-aflară* străinel*.” (TCh 6)

agodi (var. ogodi), vb., reg. – 1. A aștepta (pe cineva). „Mămuca m-a *agodi*”(TM 21) 2. agod, agoduri, s.n. (reg.) – treabă, rânduială, plan (Bulgăr, 2002)

albăstră,-e, adj. – (Ref. la oi) de culoare sură, mai rar se folosește forma masculină a adjectivului: „albastru = berbec alb” (T. Papahagi, 1925). În text: „Oile cele *albastre*”(TM 14).

apúcă – Formă diminutivă a subs. apă „Cu *apuca* rece-n vasă*”(TL 14).

arjint, s.n. – (pop.) Argint, metal prețios de culoare albă, strălucitoare. „Tăt fluieru* cel de-*arjinti*”(TL 8)

B

băier,-e (var. baior), s.n. – Cureaua, sfoară sau ață cusută / prinsă de un obiect, spre a putea fi transportat, strâns, adunat (P. Bîltiu, 1996) Brău, curea de la tașcă, legătură de desagii (Antologie, 1980). Sfoară de la gura desagilor (T. Papahagi, 1925). Sfoară, curea. Salbă (de bani) Amuletă, talisman. Adâncime, fund Barieră (Bulgăr, 2002). Aici cu sensul de brâu. „Fată de maior* / Cu galben *baior*”(TCh 15).

baltág,-e,-uri, (var. baltag), s.n. – 1. Topor cu coadă lungă, întrebuințat și ca armă (Dex). În text: „*Baltagu*-n mâna stânga”(TM 30) sau „Cu *baltage*-ncolțurate*”(TM 52) 2. *Baltagul*, roman scris de Mihail Sadoveanu (1880-1961) și publicat în 1930, pomind de la motivul baladei populare *Miorița* – un cioban este omorât de cei

doi tovarăși ai săi pentru a-l jefui; romanul a fost tradus în 24 de limbi și creionează un personaj exemplar, Vitoria Lipan.

banát,-uri, (var. bânat), s.f. – Supărare, necaz, mahnire. „Nu fi, maică, cu *bânat*”(TM 25). Fără nici o conotație cu zona etnografică omonimă, situată în partea de vest a țării; banat, s.n. (inv.), provincie, ținut cărmuit de un ban (singurul sens dat de Bulgăr, 2002);

barşón,-oane, s.f. – Catifea. M. Dăncuș (1986) identifică și var. boarhăt, cu aceeași semnificație. Catifea roșie (Bulgăr, 2002) În text: „Fată de maior* / C-on galbăn *barşon*”(TCh 9).

bâtăr, adj. – Măcar, cel puțin, (în structura unei locuțiuni conjuncționale, batăr că – deși, măcar să – Bulgăr, 2002) În text: „*Batăr* cât m-a agodi*”(TM 21).

bălăi,-e (var. băla, bălan), adj. – 1. Blond (ref. la părul oamenilor). 2. Alb, cu lână albă sau alb-gălbui (ref. la oi) Băl (alb) + suf. -ai. În text: „Cu oile *bălăiele*”(TM 4)

bărbănóc,-oace (var. bărbănoc), s.n. – (bot.) Saschiu, plantă verde, cârărătoare, cu flori albastre sau violete (Vinca Minor). „Nuiiele din *bărbănoc*”(TCh 13)

beteág,-ă, adj. – Bolnav, suferind. „Ori *beteagă* tare ești”(TM 25).

Biserica Albă – 1. Textul s-ar referi la localitatea ce a primit numele de Biserica Albă și care este situată la nord de râul Tisa, într-o regiune aflată azi pe teritoriul Ucrainei, dar, până în secolul al XVIII-lea, aparținând de Maramureșul istoric. – În secolul al XIV-lea Țara Maramureșului se întindea mult dincolo de Tisa și făcea parte din voievodatul Transilvaniei. În secolul al XVIII-lea, Banatul, Crișana și sudul Maramureșului devin teritorii ocupate de puteri străine, iar Maramureșul de nord e preluat în administrare de Imperiul Habsburgic, apoi Imperiul Austro-Ungar, până după primul Război Mondial, când vechiul ținut românesc e încorporat în noul stat Cehoslovacia; după 1944 regiunea e inclusă în componența URSS și, după destrămarea Rusiei Sovietice, e preluată de Ucraina. 2. Biserica albă ar putea fi denumirea dată de localnici unui lăcaș de cult creștin recent construit, din piatră, pentru a fi identificată în raport cu vechea biserică, de regulă din lemn. *Obs.* Culegătorul sau editorul a notat primele litere ale celor două cuvinte cu majuscule, ceea ce îi conferă statut de nume propriu: „Nici în sintirim* cu iarbă, / Nici la *Biserica Albă*”(TM 63)

bogăréa,-ele, adj. – Aici cu sensul de oaie mică și îndesată. „Cele mândre, *bogărele*”(TM 14)

boháš – vezi buhăș

bondă,-e, (var. *bundă*, *bonidiță*, *bundiță*-dim.), s.f., (reg.) – Piesă de port care se pune peste cămașă, scurtă, fără mâneci, și încheiată în față, tricotată, țesută, din postav sau din piele (T. Bănățeanu, 1965). Nu este sinonim cu *guba**. În unele regiuni se numește *pieptar*. În text: „Lut* pe mine nu puneți / Numa dragă *bonda* me” (TCo 12).

botei,-ie (dim. *boteiaș*), s.n. – Grup nu prea mare de oi, turmă de oi; *ghăță* – 2, 3 oi, urmează botei (100-150 oi) și stâna (mai multe boteie) – cercetare de teren, leud, 1987. Botei – turmă numărând circa 500 de oi, ciopor de oi (cf. P. Biliu, 1996), „În general, în grija unui păcurar bun intrau circa 80 de oi cu lapte. La un botei (150-200 oi) se angajau trei oameni. un păcurar, un ajutor de păcurar și un băiat (...). O stână era formată din 5-7 boteie” (M. Dăncuș, 1986). Sâmbrașii își adună oile (însămbrează) în boteie, fiecare botei având păcurarul / păcurarii săi și totodată răspunzătorul acestuia: gazde de lăptărie. Când se face ruptul (sâmbra) boteiele se adună în stână...” (V. Latiș, 1993). În text: „Și să-i fure *boteiu*” (TM 57).

brebenei,-i, s.m. – (bot.) Specie de plantă cu flori purpurii, albe sau gălbui, care înfloresc primăvara (*Corydalis*). În text: „Să ne paștem *brebenei*” (TM 58).

bucălăi,-e, adj. – (despre oi) De culoare albă cu negru pe obraz; albă cu obraz negru; albă cu negru pe la ochi; albă dar cu capul tot negru; sau albă de tot, alb curat, limpede (V. Latiș, 1993) Bucă + laie. În text: „C-am rămas pe cele văi / Cu oile *bucălăi*” (TCh 10).

bugăt, adv. – Destul, suficient. „Sînt pe cer *bugăte* stele” (TM 61)

buhăș, (var. *buhaz*, *bohaș*, *buhău*), s.m., inv. – (bot.) Brad inferior calitativ (T. Papahagi, 1925) Brad scurt, cu crengile întinse roată la pământ, jneapăn (P. Biliu, 1996). Cu sensul de brad bătrân. „La munte, colibele se acoperă cu scoarțe de buhaș ce se aduce din provol (= vale, povârniș). Dacă păcurariul moare la munte, nu-l aduce în sat să-l îngroape, ci îl acoperă cu scoarță de buhaș și așa îl bagă în groapa lui gătită” (cf. Tit Bud, 1908, apud Antologie 1980, p. 541). În text: „Și din locuț de sălaș* / Belii scoarță de *bohaș*” (TM 2 – Vadu Izei, 1920) sau „Tăt în loc de copârșeu* / Belii coaje de *buhău*” (TM 9)

buntuzi, *buntuzesc*, vb. – 1. A desface, a risipi, a strica (Bulgăr, 2002). 2. (refl.) A se supăra, a se mâhni, a se întrista; (în expr.) a sta buntuzit – a sta supărat. 3. (refl.) A se răzvrăti, a face larmă, a țipa, a zbiera. În text: „Când cu apa o sosât / Oile s-o *buntuzi*” (TM 50).

C

cărte, *cârți*, s.f. – Aici cu sensul de scrisoare, bilet, misivă; a scrie o carte = a scrie o scrisoare. „Până scriu o *cârțice* / S-o trimit la mama mea” (TM 57).

caș,-uri, s.n. – Produs alimentară preparat din lapte încheat și stors de zer. „La Ispas* c-un drob* de *caș*” (TM 47).

călămără,-i, s.f., inv. – Călimară = vas mic de sticlă sau metal în care se ține cerneala. „Să bag mâna-n buzunari / Să scot verde *călămari*” (TL 8)

călic,-ă (var. *sălic*), adj. – 1. Sărac, lipsit de mijloace materiale elementare (Dex); sărăcăcios. 2. Aici cu sensul de slab, pipernicit sau mic (de înălțime și/sau de vârstă) – sens agreat și de T. Papahagi (1925). În text: „Cel mai mic îi mai *călic*” (TM 54)

căldăre,-i, s.f. – Cazan, vas, găleată; recipient pentru transportul și păstrarea lichidelor. În text: „Cu *căldăre* după apă” (TM 31).

cărbunel,-i, s.m. – (bot.) Iarbă ce crește pe munte (T. Papahagi, 1925). Probabil provine de la culoarea galbuie, brună (asemănătoare cărbunelui), a ierburilor de pe etajul superior al munților (util. rar). – Cărbune + suf.-el. „Să ne paștem *cărbune*” (TM 3).

cătă (var. *cola*), vb. – 1. A căuta. 2. A investiga, a cerceta, a spune / a declara (în vederea stabilirii filiației, a legăturilor sau gradelor de rudenie). În text: (1) „Și-a zini și m-a *cota*” (TM 9); (2) „Haida noi *să ne cătăm* / Care ceva neam ne-aflăm*” (TM 6).

ceruit,-ă, adj. – 1. Acoperit cu un strat de ceară. 2. Ceruit, indoliat, supărat; de culoare neagră. (2) „Și cu inima *ceruită*” (TM 51)

ciump,-ă,-i, adj. s.m. – 1. (s.m.) Bucată rămasă din ceva căruia i s-a tăiat vârful; ciomp, ciot, muc; (la pl.) Penele care apar păsărilor după căderea fulgilor (după Bulgăr, 2002). 2. (adj.) Șchioapă căpătat de la umblet prelung; șchiop (P. Biliu, 1996). Cu vârful sau cu o parte a corpului ciuntită, tăiată, scurtată, retezată, amputată, frântă, ruptă; ciot, ciunt, ciung, bont, ciut, berc, (despre vite) care șchioapă, care calcă greu, șchiop (după Bulgăr, 2002, def. pentru ciump, ciumpav). 3. Întepat; clociump – piron. 4. Există și verbul a ciumpeni = a șchiopăta. În text cu sensul de oi cu picioare scurte, care fac pași mici și nu se pot ține de restul turmei. „Cu vreo două oi mărune / Că nu pot zini* de *ciumpe*” (TM 27).

ciunt (var. *ciunta*), vb. – A tăia, a reteza, de la ciunt – retezat; (în expr.) a ciunta viața (cuiva) = a întrerupe firul vieții, a omorî. Cu trimitere la credințele despre mitologia desti-

nului, conform cărora una dintre ursitoare (zâne, urse, fecioare sau ursitori / ciobani) toarcă firul vieții fiecărui om, cea de-a doua îl deapănă pe „ghemul vieții”, iar cea de-a treia (ciuntitoarea, curmătoreea) taie firul și curmă viața omului. R. Vulcănescu (1987) susține că în Maramureș și în Bucovina cele trei făpturi sunt identificate cu „trei ursitori ciobani sau trei ursitoare ciobănești” (cercetare de teren, 1938). În text: „Dacă viața mi-o ciuntați” (TM 50).

ciurul, vb. – A picura, a curge; ref. la zgomotul produs de stropii de vin; a curge și roind (formă onomatopeică). „S-aud zinu* ciuruind” (TM 1).

ciut,-ă (var. șut), adj. – (despre animale cornute) Fără coarne, cu coarele tăiate sau căzute. „La oile cele ciute” (TL 8).

cântă, vb. – În Maramureș vb. a (se) cânta are întotdeauna sensul de a boci, a plânge pe cineva (care a murit); a se tângui, a se lamenta, a se văieta (Pentru acțiunea de interpretare a unui cântec, maramureșenii utilizează vb. a hori, a trage o hore*). În text: „Și oile m-or cânta” (TM 3).

câtîlin (dim. câtîlinaș; var. cătingan – cătingănaș), adv., reg. – Încet, fără grabă, la pas, domol, molcom, cu băgare de seamă. Cuvântul definește un mod de a fi al maramureșenilor (și al ardelenilor în general) – cumpătați în tot ceea ce fac. „Din punct de vedere al caracterului, trăsătura fundamentală a maramureșeanului rezidă din înfățișarea lui calmă, sobră și solemnă (...). Maramureșeanul se arată mai așezat, mai puțin pomic spre tot ce cere hotărâre pripită a momentului” (T. Papahagi, 1925, p. 101 în ed. din 1981). În text: „Ei tot merg *câtîlinaș*” (TM 25).

clăti, vb. – A (se) mișca, a scutura; se referă la o acțiune cu caracter domol. „Vântul le-a clăti” (TCO 11).

colindă, -e (var. corindă), s.f. – 1. Cântec tradițional interpretat de cete de copii, de flăcăi sau de adulți cu prilejul sărbătorilor de iarnă. Text ceremonial integrat într-un sistem cultural, cu norme specifice, în interacțiune cu rituri, credințe și instituții profund arhaice, precreștine. Într-o clasificare simplistă, colindele se împart în laice și religioase. Într-o tipologie complexă colinda devine un gen amplu și diversificat: I. Colinde protocolare II. Cosmogonice III. Profesionale IV. Flăcău și fată V. Familiale VI. Despre curtea domnească VII. Edificatoare și moralizatoare VIII. Biblice și apocrifice IX. Colinde-baladă X. Colinde-cântec (după M. Brătulescu, 1981). 2. Manifestări și cântece rituale perpetuate din epoca imperială romană până în zilele noastre și răspândite la mai toate popoarele din

Europa. Însă obârșia mitologică și prescripțiile ceremoniale („la sursele colindei descoperim mitul”) și-au pierdut semnificațiile ancestrale din pricina straturii religioase, de natură creștină (“Christmas carols”); astfel încât, în prezent, manifestarea e receptată drept „un protocol al relațiilor cordiale dintre generații, prilej de regupare a comunității rurale” (M. Brătulescu). 3. **Terminologie**. „Termenul transilvănean dominant – care s-a adoptat și de către folcloristică – este cel de *colindă*; partea de nord-vest a Transilvaniei utilizează termenul *corindă*, care se mai întâlnește incorporat doar refrenului și în Zarand, Munții Apuseni, ba chiar și în jud. Sibiu. (...) Termenul *colindă* cunoaște o mare răspândire în Muntenia și Dobrogea. Țara Loviștei folosește pe alocuri termenul *colindec*” (M. Brătulescu, 1981). 4. **Etimologie**. Termenul mai vechi *corindă* provine din lat. *calendae*, prin care romanii numeau primele zile ale ficcării luni. Calendae Ianuarii, care marca și începutul noului an administrativ, se sărbătorea de către romani cu un fast deosebit. Manifestarea avea un puternic caracter augural: se practicau urări de sănătate și belșug, se scruta viitorul prin divinații, se schimbau daruri. (M. Brătulescu, 1981). „Și azi, după atâtea valuri de secole, imnurile și cânturile saturnale se mai aud în Dacia, în noaptea Crăciunului, sub numele de *colinde*, în care ideea de opulență, de viață patriarhală și religioasă apare amestecată cu ideile de fectitate, predominante în imnurile ce se cântau de junii romani la Calendeale lui Ianuarie” (G. Dem. Teodorescu, 1874). Aceași etimologie e susținută și de P. Caraman (1931), cu precizarea că anterior saturnaliilor, care cădeau iarna, într-o epocă timpurie Anul Nou era serbat primăvara, în cinstea zeului Mars, pe atunci ocrotitor al agriculturii. Așa se explică incantațiile refrenelor de tipul „Florile dalbe, flori de măr” care „trimite direct la calendarul roman dinaintea reformei, când anul nou se serba primăvara” (V. Kernbach, 1989). După M. Brătulescu și V. Kernbach termenele derivate în diverse limbi au aceeași sursă latină: *calendes* la francezi, *koleadka* la ruși (cu variantele apropiate ale altor popoare slave), *kolendre* la albanezi. M. Brătulescu este de părere că cei doi termeni românești – *corindă* și *colindă* – s-au format independent: „Slavul *colenda*, derivat și el din *calende* și a pătruns la noi prin adoptarea ierarhiei bisericești slavo-bizantine, a influențat forma moștenită de români direct din latină. Termenul astfel obținut, «*colinda*», a restrâns aria de circulație a formei mai arhaice, căreia în bună parte i s-a substituit.” (p. 15). ■ **Studii**. A. Marienescu (1859), *Poezia populară. Colinde*;

G. Dem. Teodorescu (1879), *Noțiuni despre colindele românești*, O. Birlea (1969), *Colindatul în Transilvania*, P. Caraman (1931), *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, M. Pop (1976), *Obiceiuri tradiționale românești*, T. Ilerseanu (1977), *Forme străvechi de cultură populară românească*, O. Buhociu (1979), *Folclorul de iarnă, ziorile...*; M. Brătulescu (1981), *Colinda românească*. ■ În text: „Și colinda nu-i mai multă / Să trăia cine-o ascultă” (TM 17); „Hai corinde” (TCh 1, ref.); „Corindemu-i, Doamne, nu-i corinde” (TCo 9, ref.).

copârșeu (var. *copârșău*), s.n. – Sicriu, coștiug, raclă, ladă (de regulă confecționată din lemn) în care se așază mortul înainte de a fi înhumat. Această recuzită a ritualului funerar e utilizată doar în situații obișnuite, ordinare, când moartea unui membru al comunității survine în spațiul delimitat al satului (intravilan) și înhumarea are loc în cimitir. Pentru situații excepționale (moartea survine în spațiul extravilan) se recurge la substituția copârșeului cu elemente improvizate sau se renunță total la acesta (vezi și *buhaș**). În text: „Din locuț de *copârșău* / Puneți scoarțe de durzău*” (TM 2).

cornăncă,-ence, adj. – Cornută; oi cu coarne. „Oile mele-s *cornence*” (TCo 6) sau „Oile mele-s *cornule*” (TCo 7).

cornicel,-ei, s.m. – Corn de deal, colț de deal. „Pă deluț, pă *cornicei*” (TM 32)

cotroapă,-e, s.f. – Loc accidentat, gropos sau bolovănos. „O rămas pintre *cotroape*” (TM 38).

Crăciun – I. Sărbătoare religioasă de factură creștină care aniversează nașterea lui Iisus Cristos (pe 25 decembrie): „La *Crăciun* cu lapte bun” (TCh 16). ■ În opinia cercetătorilor, la origine, sărbătoarea aniversa nașterea lui Mithra (cult solar), iar „creștinismul primitiv nu serba acest eveniment; apărută întâi la creștinii egipteni, dar la 6 ianuarie (...) sărbătoarea numită Nașterea Domnului e fixată de Biserica romană abia în pragul sec. al IV-lea, la 25 decembrie apoi preluată și de Biserica orientală. (...) Mutarea datei a fost o strategie a Bisericii creștine pentru anihilarea cultului lui Mithra și, implicit, a Saturnaliilor. Mult timp apoi (la Vatican, până în sec. al XVIII-lea), 25 decembrie a fost începutul anului ecleziastic, echivalent cu Anul Nou” (V. Kernbach, 1989, p. 118). „În calendarul iulian la 25 decembrie cădea solstițiul de iarnă și se spunea că este Nașterea Soarelui.” (J. G. Frazer, cf. Kernbach). *Crăciunul* relevă numeroase reminiscențe folclorice de ordin mitologic, deoarece este sinteza tuturor solemnităților, cutumelor,

superstițiilor și riturilor ciclului păgân al sărbătorilor de iarnă, consacrate cultului soarelui și, totodată, cultului morților (P. Caraman, 1931). 2. Personaj mitofolcloric. „Divinitate mitofolclorică românească” (V. Kernbach, 1989). „Semidivinitate arhaică sau semidivinitate creștinizată” (R. Vulcănescu, 1987, p. 329). Nume de personaj autonom, cu alură de divinitate antropomorfă, mai mult decât simplă personificare a sărbătorii, ulterior răspândit în onomastica de familie. Uneori numele său pare să acopere o divinitate arhaică, din categoria Moșilor, adică a strămoșilor arhetipali (Kernbach, 1989). „Este înfățișat printr-un strămoș de o vârstă nedeterminată, pe chipul căruia timpul a încremenit – o fizionomie de mască milenară. Ca semidivinitate arhaică, decăzută din rangul și funcțiunea inițială de zeu gerontocrat, în perioada daco-romană a fost receptat și transformat în galeria de pseudo-sfinți tolerați de creștinismul primitiv, pentru că prin structura și funcțiunea lui nu tulbura, ci mai degrabă facilita înțelegerea noii religii în plină ascensiune social istorică.” (R. Vulcănescu, 1987). Conform indexului tipologic al colindelor (M. Brătulescu, 1981), „Crăciun și Crăciunea” aparține tipului 169 și 169a: Crăciun refuză să primească pe Maica Domnului în casă; o adăpostește în staul. Aceasta, aflată în chinurile facerii, este ajutată de Crăciuncasa. Mănos pe soția sa, Crăciun taie mâinele Crăciunesei. Maica Domnului o tămăduiește. R. Vulcănescu continuă această legendă: Minune îl convertește pe Crăciun la creștinism. De bucurie că nevasta lui a scăpat de pedeapsa lui neucleată. Crăciun aprinde un rug din cioate de brad în curtea lui și joacă hora cu toate slujile lui. După joc împarte Fecioarei Maria daruri păstorești (lapte, caș, urdă, smântână) pentru ea și copil. De aici transformarea lui Moș Crăciun într-un sfânt care aduce de ziua nașterii lui Isus daruri copiilor. „Moș Crăciun, persoană mitică anterioară creștinismului primitiv în Dacia, trans-simbolizează în viziunea mitologică creștină pe cei trei magi.” (R. Vulcănescu, 1987, p. 331). În text: „Mândră-i sara lui *Crăciun*” (TCh 14, ref.). ■ *Etimologie*. După Kernbach: din lat. *creatio* – naștere sau *calatio* – convocare. „La romani funcționa tradiția convocării (*calatio*) de către preoți, la începutul lunii (zi-întâi), a enoriașilor, pentru comunicarea zilelor festive ale lunii în curs; la fel se proceda pentru alte sărbători speciale, cum erau ritualurile mithraice de la 25 decembrie” (V. Kernbach, 1989, p. 118). „Termenul *Crăciun*, ca și termenii analogi slavi, cu etimon latin evident, își confirmă originea păgână și prin termenul albanez *kërcum* – inițial lemn, ciot, buturugă,

apoi „buturuga lui Crăciun”; mai multe popoare creștine practică datina de a pune pe foc, în seara de Crăciun, o buturugă ce trebuie să ardă toată noaptea” (idem). După Ovid Densusianu, Alex. Graur și Alex. Rosetti, apelativul *Crăciun* derivă din *creatio*, care în latină înseamnă naștere: nașterea naturii, transfigurată apoi în nașterea lui *Crăciun*, sau din *incarnationis*, încarnare – deci renaștere: renașterea naturii prin încarnarea lui Crăciun (cf. R. Vulcănescu, 1987, p. 330). După P. Caraman, numele *Crăciun*, „nu este niciodată un termen slav” (cf. Fr. Miklosich). „Nu poate fi nici cea mai mică îndoială că locul lui de baștină este domeniul etnic românesc care îl cunoaște, ca termen comun pentru toate dialectele și singurul existent pentru a designa nașterea lui Christ”.

D

dalb,-ă, adj. – 1. Alb, curat, imaculat; (fig.) neprihănit, gineș, grațios. 2. Luminos, limpede, strălucitor. 3. Atrăgător, minunat (cf. Dex). 4. Frumos (cf. P. Biliu, 1990).- de + alb (lat. *albus*). În text: „Scrisă-s *dalbe* sărbători” (TM 63); „*Dalba* fluierice” (TL 13); „Florile *dalbe* (de măr)” (ref.).

de-a-una (expr.) – În același timp, totodată. „Jos la ele cobora / *De-a-una* le și hrănea.” (TM 49).

despleti, vb. refl. – A (se) desfăce din împletitură; a (se) deșira. Cu referire la despletirea părului de către femei, în semn de durere și respect față de amintirea unei persoane apropiate (rudă) care a murit; în același context bărbaii umblă fără clop pe cap timp de trei zile. În text: „Fetele *s-or despleti* / Și pe mine m-or jeli” (TM 41); „Și *să-și despletea* părul / Că i-o murit drăgușu” (TM 57); „Și munți că or auzi / Și-or veni și m-or jeli / Într-o zi și jumătate / Cu *păru lăsat pe spate*” (TL 8).

demicât,-ă (var. *dimnicat*), adj. – 1. Tăiat (sau rupt) în bucăți; ciopârțit. 2. Distrus, nimicitor. Probabil din lat. *demicare* („bucățică, fărâmitură”). În text: „Ori din sabie *demicat*” (TM 3).

dâmb,-uri (var. *dâmboc*,-oace), s.n. – Deal, colină „De pă văi, de pă *dâmboc*” (TM 52).

drob,-i, s.m. – Bucată mare și compactă de ceva (Dex). „La Ispas* c-on *drob* de caș*” (TM 47).

dudăi (var. *dudui*) – 1. (despre foc) A arde cu zgomot. 2. Aici cu sensul de vânt care bate cu putere, cu intensitate (formă onomatopeică). „Când vântuțu-*a dudui*” (TM 23).

durdău (var. *durdău*), s.m., (inv.) – (bot.) Jneapăn, pin, ienupăr, se pare că este mai

degrabă un sinonim pentru buhaș* (brad bătrân) „Puneți scoarță de *durdău*” (TM 2).

F

fântână,-i, s.f. – 1. Groapă cilindrică (cu pereți pietruiti) săpată în pământ până la nivelul unui strât de apă și care servește la alimentarea curentă cu apă în mediul rural (cf. Dex). După 1990, în satele din România s-a renunțat în mare parte la acest sistem tradițional de alimentare cu apă, în favoarea aducțiunilor prin conducte. *Fântânile* (cu lanț sau cumpănă) au fost abandonate / astupate sau păstrate ca obiectiv agro-turistic. 2. (reg.) Izvor. În text, cu sensul de izvor: „Cu oile la *fântână*” (TL 11).

fărtaie,-ie (var. *fărtaie*), s.f. – 1. Măsură echivalentă cu un sfert de litru; sfert – sfertai – fărtaie (*fărtaie*). Fărtaiu – sfert, litră (T. Papahagi, 1925). 2. „Patru fărtaie fac un huolt (o holdă)” – Giulești (ALRR, vol II). 3. Fărtoae – loc din drum la răspântii (Bulgăr, 2002).■ (în expr.) „Ori să-l pună-ntr-*fărtaie*” – uciderea între hotare, având în vedere că termenul „fărtaie” a fost explicat de Dumitru Pop ca însemnând hotar. Pe-deapsa la hotare era o sancțiune ritualică extrem de veche în comunitatea satească românească (P. Biliu, 1992). În context trebuie pus în relație cu subs. țepușe* (țepă), situație în care ar putea defini: țepă de dimensiune medie. „Ori să-l puște, ori să-l taie / Ori să-l puie-ntr-*fărtaie*; / Ori să-l taie, ori să-l puște, / Ori să-l puie-ntr-țepușe.” (TM 7).

fărtat,-ați (var. *fărtat*) – (pop.) Prieten nedespărțit al cuiva, legat de el prin jurământ până la moarte, frate de cruce, tovarăș, ortac* (cf. Dex). De la frăt (frate + suf. -at); frate din lat. *frater*,-tris.■ În context. Membru al unei cete de păcurari. „Păcurarii împreună formează o ceată sau o confrerie de feciori” (V. Latiș, 1993). Ceata de păcurari este o organizație temporară – se constituie primăvara, când are loc Ruptu Sterpelor, însămbrirea (întovărișirea) în vederea alcătuirii stăniilor și se dezintegrează toamna, în septembrie, după coborârea oilor în sat și pregătirea pentru iarnă. Păcurarii devin fărtați „înainte de urcatul la munte, dar după ruptu sterpelor” prin prestarea unui jurământ „prin care se obligă reciproc să păstreze secretul stăniilor” (cf. V. Latiș, 1993). „Baza păstoritului nostru este ceata de păstori. În trecut, ciobanii înfrățiti se legau prin jurământ în fața bătrânilor, devenind frați” (Geavela Sotir, 75 ani în 1978, loc. Pleașa – Albania). În text: „Mă *fărtați*, *fărtații* mei” (TM 9).

fluieră,-e (var. *fluierică*, *fluierice*), s.n. – Fluier. Instrument muzical popular, alcătuit

dintr-un tub subțire din lemn prevăzut cu găuri (Dex) „*Fluierușca m-a cânta*” (TL 9); „*Punc-mi-ți voi fluiera*” (TL 10); „*În vârful cruciței / Dalba fluierice*” (TL 13).

frățiuľ, s.m. – Forma diminutivă a subst. frate; frate + suf. -*uľuc*. „Hei, tu, *frățiuľu-cu meu*” (TM 1).

frânje, vb. – 1. A rupe, a despărți. 2. A întoarce, a schimba un traseu. (1) „*Fluieru a zice / Turma mândră- a frânge*” (TCO 2); (2) „*Du-te frânje oile*” (TL 14).

G

gătă, gât, vb. – 1. A (se) îmbrăca frumos, a (se) împodobi, a (se) găti. 2. A (se) pregăti (pentru o acțiune). 3. A găti (măncarea), a prepara, a pregăti. 4. A sfârși, a termina, a isprăvi. 5. A omori, a ucide, a nimici (cf. Bulgăr, 2002) În expr., a (se) *găta* (cu viața) – a muri, a fi pe moarte. În text: „*Legea* lui că i-o găti*” (TM 14); „*Noi că ți-am gătat legea**” (TM 30); „*Ți să găta viața*” (TM 30).

Gheorghe – Nume utilizat frecvent în onomastica românească în perioada medievală până în secolul al XX-lea, în special în mediul rural; spre sfârșitul secolului al XX-lea incidența lui a scăzut simțitor. Corespondent românesc pentru George, din gr. *georgos* – fermier, lucrător al pământului (ge – pământ, ergon – muncă). Derivații: Gheorghită (dim.), Ghiță, Geo etc. În Maramureș folosit frecvent în forma scurtă: D'eo. În text: „*Unde-o rămas Gheorghită?*”, „*Gheorghe o rămas pă vâlcele / Cu cele șchioape de miele*” (TM 44) – vezi și Sângerz*.

glăbăbă, -e, s.f. – 1. (reg.) Mătoagă, cal slab, prăpădit, bătrân. 2. (inv.) Taxă care se plătea în trecut cu scopul de a nu se redeschide un proces (Bulgăr, 2002), Amendă care se aplică cuiva ca urmare a săvârșirii unor delict (cf. Dex); Despăgubire (T. Papahagi, 1925); pentru vb. a globdi – a pedepsi, a amenda (P. Bilișiu, 1990). În text cu sensul de oi slabe și bătrâne: „*C-am rămas cu cele gloabe*” (TM 21).

glugă, -i, s.f., (reg.) – O fășie din țesătură din lână, dreptunghiulară, îndoită pe lungime, cusută la una din laturile înguste, formând astfel un capison, care acoperă capul și în parte umerii și spatele. Prinsă cu un șnur de umăr, mai servește pe vreme bună și ca traistă. Iar noaptea este uneori folosită și drept un fel de sac de dormit. (cf. T. Bănățeanu, 1965). „Este incontestabilă reprezentarea glugilor în grupul de daci veniți să trateze cu romanii, așa cum apare pe Coloana lui Traian de la Roma” (idem, pag. 31). În text: „*Pe mine pământ nu puneți / Numai dalbă* gluga mea*” (TM 23). Utilizarea în acest context a ter-

menului de *glugă* sau *gubă* sau *bundă* (în var. diferite) îl determină pe I. Taloș (1983) să le considere drept sinonime: „În *Miorița*, *gluga*, cu sinonimele *bondă*, *bondișă*, *șubă*, *gubă*, *suman*, servește la acoperirea trupului, deci e o mare deosebire între *gluga* pe care o poartă omul modern și cea a ciobanului.” (nota 28). Poate fi vorba de o confuzie din partea informatorului (*gubă / glugă*) sau o eroare a culegătorului. Interesantă este precizarea că *gluga* (sau *guba*) are culoare albă, când, se știe că gubele albe erau impropii pentru activitățile curente de la stână, fiind utilizate îndeosebi „la zile mari” – de sărbători sau la nuntă (vezi și *gubă**).

gómăň (var *gumăň*), s.n. – 1. (inv.) Adunare, sfat (pentru subs. *goman*); vb. a *gomoni* – a vorbi, a discuta (cf. Bulgăr, 2002). 2. Sunet, cântec, zgomot, larmă – din slavonă, *gomon*, *homon*, cu var. în cehă, rusă, ucraineană (M. Costăchescu, 1929) Acest termen apare într-o singură variantă din Maramureș (TL1) și-l reînălțim în var. din Moldova: „*S-aude. s-aude / Departe la munte / Gómăň. gómăňas / Glas de buciumaș. / Gómăň. gómăňind, / Oile pornind...*” (var. Costăchescu). În text: „*Pe cel picioras de munte / Ce gumăň de om se-aude? / Nu-i gumăň de om bătrân, / Că-i de trei păcurăș*” (TL 1).

grăi (a se), vb. – A (se) vorbi, a se sfătui, a pune la cale. De la grai -- formă rară pentru cuvânt, vorbă, glas; a grăi – derivat regresiv. În text: „*Tăt s-o grăi să-l omoare*” (TM 12).

grúi, -e, -iuri, s.n. – 1. Pisc sau coamă de deal, deal mic, colină, movilă (Dex). 2. Piscul carului, botul saniei (Bulgăr, 2002). 3. Cărlig de chei, de care se leagă bărcile (Bulgăr, 2002). În text: (1) „*M-or cânta* păscând pă grui*” (TM 55).

gúbă, -e, s.f., (reg.) – Haină țesută din lână, care se poartă în special iarna și pe vreme de ploaie, atât de către femei, cât și de către bărbați. Această piesă de port are înfățișarea unui cojoc întors pe dos, cu blana în afară. În realitate este însă o țesătură „în țiară” (în război din lână, la care se intercalează între rânduri, pe măsură ce se țese, șuvițe de lână. (T. Bănățeanu, 1965, pag. 84). Calitățile gubei sunt foarte apreciate de ciobani, căci nu lasă să pătrundă ploaia, care se prelinge pe mițe (idem, pag. 87). În text: „*Pe mine pământ nu puneți / Ce numa să mă-nveliți / Cu guba cea mare-a mea*” (TM 28). I. Taloș (1983) este de părere că prezența acestui termen în textele mioritice trebuie corelată cu anumite reminiscențe ale unor rituri arhaice de înmormântare. ■ Alte precizări. În Maramureș mai întâlnim termenul de *gubar* – piesă de port care a înlocuit *guba* (cf. M. Dăncuș, 1986). „În Borșa *guba* e rară, ba chiar cu totul neintrebuită” (T.

Papahagi, 1925). Guba este nelipsită de la cununie: „Mirele și mireasa erau obligați să aibă *gubă*. Chiar de n-o aveau, o împrumutau, căci nu se cununa nimeni fără de *gubă*.” („De obicei la nuntă se poartă numai *gube* albe.” (T. Bănățeanu, 1965). ■ Despre portul maramureșenilor. „Portul său e foarte simplu: încălțat cu opinci, el nu poartă în timpul verii decât *cămașa* scurtă până la brâu, albă și cu mâneci largi, țesută din in sau cânepă și *gatiile* care sunt foarte largi și lungi până deasupra gleznelor. Mai poartă și o *curea* lată ce se ridică până la subsuoară, precum și o straiță în care, odinioară, pe vremea ungarilor, purta – ca și oșenii – câte un cuțit. În zilele de sărbătoare duce pe umeri câte o *gubă* pe care, mai ales pe vâile Marei și ale Cosăului, maramureșeanul o poartă ca pe o togă, oricât de mari ar fi căldurile, iar feciorii n-o leapădă nici în vâltoarea horelor de miazăvară. Pe cap poartă *clap*. În timpul iernii *gatiile* sunt înlocuite prin *cioareci* de lână și au și *lecrice*.” (T. Papahagi, 1925). Mărturiile asemănătoare, din aceeași perioadă, au fost consemnate de I. Birlea care precizează că motivul cel mai puternic care-l face pe maramureșean să (înă) o este îmbrăcăminte: „Hainele lui naționale ca: *guba*, *cioarecii*, *cerga*, *cușma* etc., toate acestea din produsele oilor le are. (...) Toată iarna lucrează cu lâna, iar vara cu cânepa, făcând tot felul de albituri. Hainele bărbaților și ale femeilor se pregătesc toate în mod casnic.” (I. Birlea, 1968, notă la ed. din 1924). Însă această practică începe să decadă în perioada interbelică, prin introducerea treptată în portul maramureșenilor a unor componente vestimentare de import. Rezistența opusă de societatea tradițională va încetini acest proces (fără să-l anihileze). T. Papahagi consemnează în 1920, în loc. Breb-Maramureș un text sugestiv în acest sens: „... Ele nu știu că mătasa / Le vinde boii și casa / Și rămân cu câmpul gol, / Numai cu prostia lor / Pentru că nu prețuiesc / Portu nostru românesc; / Portu nostru de demult / Ce-i pă războaie țesut...” (text XXVIII). O valoroasă mărturie regăsim și în *Istoria Maramureșului*: „... de la daci ne-a rămas portul țărănesc, ițarii, sumanul și *guba* de lână; *cămașa* deschisă la piept, *cureaua* de peste mijloc, *opincile*, *cojocul*, *părul* lung purtat în bucle și acoperit cu căciulă, *catrințele*, *broderiile* de pe cămeșile femeilor, *salbele* de mărgele sau de monede.” (Al. Filipășcu, 1940, p. 21). În prezent *guba* este o piesă de vestimentație prezentă mai degrabă în muzeele de etnografie, decât în viața curentă a maramureșenilor. Cu toate acestea, în anumite ocazii speciale (dumini-ca, de sărbători sau la nunți) mai este purtată sporadic de către bătrâni. În schimb păcurarii

greu renunță la ea, mai ales dacă vârează turmele de oi pe plaiurile munților, la stâni.

gustăre, -ări, s.f. – Cu sensul de a lua masa, de a mânca, de a gusta din bucate. În text: „Și-ntr-o zi pă la *gustare*” (TM 54). ■ De regulă, păstorii își prepară într-un ceaur apă fiartă cu făină de mălai (mămăligă), pe care ci o numesc tocană sau coleșă și pe care o amestecă cu brânză de oaie, caș sau urdă (ori lapte). Un alt aliment specific este slânina afumată de porc (clisa). La nici o gustare nu lisește pâlincă (țuica de prune, de mere sau de pere) – horincă, horilcă, horilcă de poame, pâlincă. Toate alimentele (acestea și multe altele) sunt aduse la stână de proprietarii de oi, prin rotație.

H

héli (var. *heliu*), s.n., arh – 1. Loc, post (P. Biliu, 1990), spațiu. Într-o colindă maramureșeană întâlnim expresia: „*Heli* în rai nu (ți-o făcut)” (P. Biliu, 1990, text 63). 2. Heli, heli, (s.m.), reg., inv. – țipar, fusar (Bulgăr, 2002). În text: (1) „În strunguța uoilor / În *heliu* găleților” (TL 8)

hodini (a se), vb., pop. – A se odihni, a sta în repaus, a întrerupe o activitate. „S-o așezat, *s-o hodinii*” (TM 50) sau „Mieii-or tropoti / Io *m-o hodini*” (TCo 24).

hóră, -i (var. sg. hore), s.f. – Cîntec interpretat vocal sau instrumental; vb. *a hori* = a cânta, a trage o hore. „Maramureșenii horesc și cântecele lor se cheamă *«hori»*, care și etimologic și semantic se deosebesc de «o horă», dansul care până în 1918 nu a fost pentru «jocurile maramureșene».” (M. Pop, 1980). În text: „Să-mi fluiera *hori* de jele” (TM 13).

hotrôapă, -e (var. hârtoapă, cotroapă), s.f. – Groapă, răpă, teren accidentat. „Tăt pă vâi și pă *hotrope*” (TM 3)

I

Ispás – 1. Sărbătoare precrestină de pomenire a morților (a moșilor, a strămoșilor), marcată prin ospăț funerar și dani. La mijlocul lunii iunie sunt pomeniți *moșii* de *Ispas*, care urcă la cer. În unele regiuni ale țării se ține obiceiul ca în ziua de *Ispas* să se împartă pe ulițe azimă caldă, caș, ceapă verde și rachiu de prune. Se culeg tulpini de leuștean cu care se ating oamenii și vitele pentru a nu prinde farmede. În Maramureș *moșii* se pomenau în cimitir, unde se împărțeau colaci copioși. Riturile acestui cult se regăsesc în Rosalia romanilor și Florilia daco-românilor. 2. Sărbătoare religioasă creștină ortodoxă suprapusă peste vechiul cult de pomenire a morților. Înălțarea Domnului. Simbolul iertării păcatelor și

a mântuirii prin moartea lui Isus, care a înviat și s-a înălțat la cer „și a șezut la dreapta lui Dumnezeu”. (Marcu 16, 19); „Pe când îi binecuvânta, S-a despărțit de ei, și a fost ridicat la cer.” (Luca 24, 51). De la verbul *a ispăși* – a răscumpăra o greșală prin suferință. 3. O altă tradiție de sorginte creștină legată de *Ispas* se referă la Paștile Cailor – ziua în care pot fi sloboziți caii să pască unde vor, să se sature o dată în an, cum le-a hărăzit Maica Domnului în noaptea în care s-a născut Isus. În text: „I. a *Ispas* c-on drob* de caș*.” (TM 47).

I

îmbițat,-ă, adj. – Albit; de la biță = oaie cu lână de culoare albă (îm + biț + suf. -at). „Oile cele-mbițate” (TL 19)

încolțurât,-ă, (var. încolțat), adj. – Colțuros; aici cu sensul de ascuțit (în + colț + suf. (ur) at). „Cu balage*-*ncolțurate*” (TM 52).

încrângat,-ă, (var. încrângat), adj. – Plin de crengi, stufoș (în + creangă + suf. -at). „Un brăduț mic, *încrângat*” (TM 30).

înstrăinat,-ă, (var. înstreinat), adj. – Îndepărtat sau plecat definitiv (sau temporar) de acasă, din locul de baștină (în + străin + suf. -at). „Cei doi frați *înstrăinați* / Ei pe tine te-o mână / Pă izvoru-ntunecat” (TM 50). În context se referă la statutul de străin (de neam) al celui mai mic, în raport cu cei doi păcurari mai mari. Motivul înstrăinării (reflectat cu prisosință în textele folclorice) trebuie corelat, cu instituția neamului, deosebit de puternică și activă până spre sfârșitul sec. al XX-lea. Instituția de bază a societății maramureșene era „neamul, familia mare, patrilinară și virilocală” (M. Pop, 1980). Din acest filon, folclorul a alimentat o tematică distinctă: „Nu trebe mai mare fune, / Ca străinătatea-n lume; / Nu trebe mai mare sfoară / Ca străinătatea-n țară.” (Antologie, 1980, text 535) sau „Streină streinătate, / Nu mă-*străina* departe / Că n-am părinți să mă coate.” (T. Papahagi, 1925, p. 169); (vezi și strein*)

înturnă, vb. – A (se) întoarce, a (se) înapoia - Din lat. *tornare*; (în + turna). „Înapoi și-o d-*înturna*” (TM 3) sau „Du-te frate-*ntoarnă* oi” (ICh 7)

înveregăt,-ă, adj. – (Obiect) prevăzut cu multe verigi sau inele (în + verigă + suf. -at). „Cu fluierc* *înveregate*” (TM 52).

J

jerunte. (var. jerunche), s.m. – Genunchi. „I. a iarba până-n *jerunte*” (TM 8)

jintiță,-e, s.f. – Produs lactat preparat prin încălzirea lentă a zerului provenit de la scurgerea

cașului (cf. Dex). „Se obține prin fierberea lăptelui muls în primele zile de la fătare” (ALRR, vol. II). Amestec de urdă și zăr fiert care se depune la fundul vasului când se prepară urda. În text: „La Păștiță* cu *jintiță*” (TM 47)

jujăi, vb. – A șuiera, a fluiera, a produce un zgomot strident (formă onomatopeică) “Când vântuțu-a *jujăi*” (TL 4)

L

lăi,-e (var. lăi), adj. – Negru sau negru amestecat cu alb (Dex). Ref. la oi – cu lâna de culoare negru foarte deschis (V. I. Iatiș, 1993). „Cele *lăi* / Pă vâi” (TL 13)

lance,-i, s.f. – Vechi armă de atac, formată dintr-o vergea lungă de lemn prevăzută cu un vârf metalic, ascuțit, sulită (Dex) în text: „Și-mi puneți *lancea* la cap” (TM 7).

lér, (var. lăr, leroi, lerui, lerului) – Etimon controversat. Termen identificat în legende, basme și refrenele colindelor. După V. Kernbach (1989), *ler* este un mitologem – element mitologic prim, forma mitică elementară și pură, considerată cea mai mică unitate, indivizibilă, din structura unui mit, a unei narațiuni mitologice, care nu mai are nevoie de interpretări și explicații, întrucât se exprimă singură (p. 356). „*Ler* este de fapt un evident mitologem, iar identificarea cu Dumnezeu sau cu un împărat fabulos trimite la un mit arhaic preroman” (p. 297). ■ **Interpretări**. Divinitate celtică. Presupus zeu al mării (irl. ler – mare), în mitologia celtică din Irlanda (zeul Llyr din Wales). Mai întâi V. Kernbach (1989) consideră că „o ipoteză asupra unei influențe celtice arhaice (în perpetuarea termenului *ler* din colindele românești, n.n.) deși posibilă, e riscantă.” Apoi plusează: „cunoscându-se formațiunea statală celtică ce a coexistat cu populația dacică, de asemenea, relațiile de schimburi materiale și spirituale între cele două etnii, etimonul celtic *ler* nu pare total imposibil, ceea ce însă nu explică și structura refrenului ritual și a personajului mitologic din folclorul românesc.” ■ D. Cantemir derivă termenul din numele împăratului Aurelianus: „Un voinic... din țara Munteniască... ne spunea, precum [că] în țara Românească, aproape de Dunăre, pe malul Oltului, să fi văzând niște temelii ca de cetate, cărora țărani de pe acolo lăcuiitori, din bătrâni lor apucând și din colindele anului, și astăzi au luat de pomenesc: Ler Aler Domnul...” (D. Cantemir, Hronicul, 1717). ■ Al. Rosetti (1920) – reluând teza lui Dimitrie Dan – derivă sintagma „Hailerui Doamne” din halleluiah [Domine]. După V. Kernbach (1989) etimologia este imposibilă, deoarece „colindele

românești, în structura lor de bază, precedă cu mult (fapt demonstrat de cercetători) răspândirea creștinismului în Dacia romană, iar intruziunile creștine în colinde sunt târzii (de origine ecleziastic-cărturărescă, din etapa slovană) și nu au suferit modificări fonetice.” Cu toate acestea, Dex-ul (ed. 1975) reține doar această ipoteză: „*Ler* – cuvânt care apare ca refren în colinde, cărora le dă un anumit colorit eufonic; probabil din lat. [Ha]llelu[jah, Domine].” ■ I. G. Sbiera îl derivă din sg. lat. al numelui divinității domestice *Lar* (cf. Kernbach). *Lari* (*Lares*) – sg. *Lar*, lat. arhaic *Lares*; etrusc. *lar*, *lars* – căpetenie militară, doi zei din mitologia romană, preluați din mitologia etruscă: fiii nimfei *Lara* și a zeului *Mercurius*. Venerați ca divinități protectoare ale Romei. În fiecare casă romană, un altar special din atrium, numit *laralia*, era împodobit cu imaginea Larilor casnici, cărora li se puneau ghirlande de flori la sărbătorile familiale, ca unor apărători ai vetrei. ■ *Inventar după I. Popescu – Sireteanu* (1983): „Unii văd în *Ler* numele unui zeu tragic”; „*Ler*, după opinia unui cercetător [A. Balotă] este probabil un zeu autohton.” „În Dicționarul Academiei..., ca verb se citează *lerui* – a (se) cânta o colindă după melodia ei.” „Ca interjecție, *lero* este înregistrat, probabil pentru prima dată, în sec. al XIV-lea de către scriitorul bizantin Ion Kartares.” ■ *Inventar după A. Fochi* (1976): „În anii '90 ai veacului al XIX-lea, pentru patru informatori *Ler* Domnul era omologat cu Dumnezeu («Mântuitorul»), de un alt informator însă *Leroi* este stimat și respectat, pentru că el a făcut toate cântecele și colindele referitoare la nașterea lui Cristos.” ■ *Inventar după V. Kernbach* (1989): Al. T. Dumitrescu îl derivă din *Galerius*, iar C. Ionescu din *Valerius*. M. Gaster crede că a găsit etimonul în slav. *lel* (presupus de el a fi echivalentul lui *Cupidon*). Aron Densușianu, din lat. *liber* (dar nu din numele zeului roman *Liber Pater*). B.P. Hasdeu, din lat. *Lar Dominus*. C. Cihodaru (1979) derivă *ler* din *Heros* (Cavalerul trac): Oh! ille *Heros* et *Domine*. De sesizat că folclorul mitologic se referă de câteva ori la un *Ler* personificat: *Ler*-împărat are o fiică nemuritoare și veșnic tânără, cu care se însoară Făt-Frumos (basmul *Făt-Frumos și fata lui Ler-împărat*, colecția N.D. Popescu); *Leru*-împărat este urșit să se prefacă în rouă dacă se va întâlni cu soarele (basmul *Domnul de rouă*, cules și versificat de Dim. Bolintineanu). ■ În text: „*Lerui* și-a măruții” (TCH 13); „Hai lin, hai lăr și flori de măr” (TCH 7); „O, *leroi, leroi*” (TCH 4); „Hai, *leru-i*, Doamne” (TL 5, TL 2).

léu (cu valoare de adj.) – În expresia „lei păcurărei” – mare, voinic, viguros (P. Bîlțiu, 1990). În text: „Sus la cel vâruț de munte / Sint trei *lei* păcurărei* / Cu trei turme pângă ei” (TL 17, Costeni). De la subs. *leu* – cf. lat. *leo*. ■ Despre prezența leului în folclorul românesc există mai multe interpretări: ca specie a faunei autohtone, ulterior dispărută; substitutul unui animal similar, local; animal mitic de zodiac; simbol iconografic creștin (leul înaripat – simbolul evanghelistului Marcu, leul reprezentând pe Isus, lupta lui Samson cu leul, prezența leului la Judecata de Apoi); făptură fantastică de basm mitizat zooantropomorfă sau antropozoomorfă. A. Fochi (1970, p.110) ia în calcul ipoteza derivării colindei leului din mitul lui Herakles, invocând descoperirea pe teritoriul țării noastre a două reprezentări ale luptei acestui erou cu *leul* – o statueta de la Histria și un relief găsit în Oltenia. În opinia lui M. Brătulescu (1981) „ipoteza (...) este ispititoare, dar greu de susținut” (p.82), în schimb pledează pentru teza substituirii zmeului, animal fantastic de basm, prin *leu*: „La nivelul textului colindei *leul* capătă accepțiunea vagă de personaj care cumulează atribute confuze și contradictorii. *Leul* colindei are coarne, iar unele variante ezită între numele cerbului și al *leului* sau substituie acestuia ursul. Totodată *leului* i se atribuie capacitatea de a mînuși armele sau rolul de pețitor. Iar unele variante îl asimilează categoriei zmeilor. (...) Analiza de text a colindei infirmă posibilitatea unei influențe venită pe filiera reprezentărilor plastice. (...) Din contextul unor variante se poate deduce că în colindă *leul* s-a suprapus zmeului de la care a preluat parte din atributele și funcțiile acestuia. (...) Latinitatea limbii române a putut favoriza preluarea «*leului*» ca un topos din bestiariile și folclorul Europei Medievale” (p.83-84). Tot M. Brătulescu susține că acest animal nu a fost niciodată cunoscut pe teritoriul țării noastre ca specie concretă (p.82) și invocă studiul lui Jacques Aymard (1952), unde se precizează că măturile autorilor antici semnaleză ca o curiozitate prezența *leilor* pe o arie restrânsă (Peloponez) din sudul peninsulei balcanice (*Cyngaetica*, Paris, 1952, p.393-394). Nu de aceeași părere este A. Fochi (1970): „Paleozoologii au constatat prezența *leului* pe teritoriul cuaternar al României: *leul de peșteră* (*Panthera spelaea* și *Felis leo spelaeus*) alături de alte feline. Ceea ce îndrituiește ipoteza transfigurării mitice a *leului preistoric* în literatura populară română” (p.104). Teza e împărțită și de R. Vulcănescu (1987): „Substratul paleozoologic al *leului mitic* se află deci în trecutul faunei locale

carpatice. Teza paleozoologică a fost confirmată de cercetările arheologilor din secolul trecut.” (p. 520). Se cuvine să precizăm tipologia colindei leului (după M. Brătulescu, 1981): tipul 55A – Voinicul înfruntă leul; îl capturează și îl duce acasă legat cu o curea; a) leul scapă cu fuga; b) leul este ucis; tipul 55B – Voinicul înfruntă leul pentru a pedepsi răpirea soarei; tipul 55C – Înfruntarea dintre voinic și leu ponește de la o dispută pentru oi (var. Bihor). ■ Gheorghe Iza (1978) a stabilit că aria de răspândire a colindei leului coincide geografic cu aria de răspândire paleozoologică a *leului de peșteră* și vizează partea de sud a Transilvaniei, zona Hunedoara – Sibiu (vezi harta, p. 519, R. Vulcănescu, 1987). Colinda leului nu e consemnată în zona de nord a Transilvaniei nici pe harta lui Iza, nici în culegerile de folclor, nici în cercetările de teren. Cu toate acestea, în variantele mioritice din Țara Lăpușului (TL 15, TL 17, TL 18, TL 19, TL 23 – 22% din totalul var. din această zonă) apare expresia „Sint trei *lei* păcurărei”, o particularitate deosebită ce conferă o atmosferă de basm și fabulație. Analizând harta lui Gh. Iza putem constata faptul că singura peșteră de pe teritoriul României cu picturi rupestre având ca motiv *leul de peșteră*, se află la Cuciulat – o localitate din jud. Sălaj, situată la mai puțin de 10 km de granița cu județul Maramureș, spre Mesteacău. Din punct de vedere geografic, peștera este situată pe Culmea Prisnel-Dealul Mare (cea mai înaltă cotă: 556 m.), care se întinde de la Jibou până la Cheile Țicăului, la sud de Ulmeni-Maramureș. Culmea Prisnel-Dealul Mare e înconjurată din vest, sud și est de cursul Someșului și se deschide spre nord – spre Chioar – și ușor spre est – Țara Lăpușului. Să mai notăm că textele mioritice unde apare această sintagmă provin din loc. Stoiceni, Cupșeni și Costeni, situate la nord de Tg. Lăpuș, spre vârful Măgurii. Însă toate aceste amănunte nu certifică teza paleozoologică, ci doar bogăția tematică a colindului mioritic maramureșean. Mult mai plauzibilă pare a fi teza substituiri zmeului, deoarece în alte două var. din Țara Lăpușului termenul de *leu* este înlocuit cu termenul de *zmeu* (“Și tustrei ie ca și zmei”). Și o ultimă observație *leul* lipsește din repertoriul de Crăciun al popoarelor din sud-estul Europei (P. Caraman, cf. M. Brătulescu, 1981).

luminineă, -ele, s.f. – Lumină, cu sensul de lăumânare. Cu referire la obiceiul funerar conform căruia la capul mortului trebuie să ardă o lăumânare pe toată perioada priveghiului (timp de trei zile), având credința că astfel sufletul acestuia va găsi drumul spre Lumea Cealaltă (tărâmul

strămoșilor). Legat de acest aspect să mai notăm că încă de pe vremea tracilor, pe teritoriul țării noastre s-a perpetuat sărbătoarea Rozaliilor („praznicul celor vii cu cei morți”), unde, aprinderea lăumânărilor în cimitir constituia un ritual esențial pentru realizarea unei comuniuni necesare. În contextul înstrăinării*, elementele și accesorii ale ritualului impus de moartea unei persoane cunosc substituiri și improvizații; este și cazul păstorilor care, din diverse cauze, decedază la munte. În text: „În locuț de *lumininele* / Sint muguri și mlădițele” (TM 18); „Și în loc de *lumininele* / Îmi puneți patru nuiile” (TCh 10).

lut, (rar) luturi, s.n. – 1. Argilă: rocă sedimentară, galbenă sau cafenie utilizată în olărie sau construcții. 2. Pământ. În text: „*Lut* pe mine nu puneți” (TL 6). În expr. – cu referire la un ritual arhaic de înmormântare. Despre acest vers, I. Taloș (1983) susține că „trebuie să fie un rest dintr-o mai veche concepție despre lume, azi dispărută; vechimea lui nu poate fi pusă în discuție și datorăm faptul că el a străbătut veacurile, până la noi, numai fenomenalei memorii a... *Miorișei*.” (p. 19). I. Taloș a identificat 131 de texte ce conțin acest vers, în var. din Maramureș, Sălaj, Bistrița-Năsăud, Cluj, Alba și Mureș.

M

maior, -i, s.m., (var. maier, maieri, s.m. și s.n.), reg. – 1. Grad în ierarhia ofițerilor, superior celui de căpitan; ofițer care are acest grad. – Din germ. *Major*, rus. *maior* (cf. Dex). Variantele în care a fost consemnat acest termen au o arie de circulație exclusiv intra-carpatică, pe cursul Someșului (Năsăud, Sălaj, Cluj până la Tâșnad) și pe Mureș (zona Deva-Alba Iulia). Epicentru pare a fi Cluj Napoca – important pentru politic, administrativ și militar. În Maramureș, termenul îl regăsim preponderent în Țara Codrului și sporadic în Țara Chioarului. 2. (inv.) „Termenul de *maior* trebuie derivat din *maier*, care la rândul lui e o formă contrasă din «mare oier», sau căpetenie de ciobani, păstor bogat, cu turme multe și reputație economico-socială în comunitatea profesională” (R. Vulcănescu, 1970, p. 229). După Bulgăr (2002): (pentru maier) a) mică gospodărie la margine de oraș (săsesc); b) cartier locuit de români la marginea orașelor săsești; c) fermier. ■ În text: „Văzură-și, văzură / Fată de *maior*” (TCo 1); „Da’ ii ce-și văzură? / Fată de *maier*” (TCo 11). E posibil să fi avut loc o substituie a termenului *maier* cu *maior* pe măsură ce textul s-a îndepărtat de zona epicentrică, datorită necunoașterii înțelesului cuvântului «maier» și confuziei cu «maior».

mère, mǎrg, vb. – A merge, a pleca, a se duce. „Măndră turnă de oi *mère*” (TM 22)

mintenaş, (var. minten), adv. – Imediat, în scurt timp, numaidecât, în grabă, repede. „Să măngroape *mintenaş*” (TM 25)

mână, mân, vb. – A trimite (pe cineva undeva); a conduce, a direcţiona. „Pă cel mai mic l-o *mânai*” (TM 25)

mândru, -ă, (dim. mântu), adj. – 1. Frumos, arătos, falcnic; (mândru + suf. -u). 2. Drăguţ, iubit. În text: (1) „Sint pe cer *mândruşele*” (TM 26), (2) „C-auzi-u-a şi mama / Şi *mândruca* săraca” (TM 51).

măţâţel, (var. măţâţal) – Mic, neajutorat, pui; a) de la pui de pisică (măţâ); b) de la mişă – lăna scurtă, tunsă întâia oară de pe micul. În text cu sensul de tânăr, mezin: „Numai unu-i *măţâţal*” (TM 48).

măzgăi, s.n. – Mocirlă, măzgă, noroi; măzgă + suf. -ai. „Şi-n *măzgaiu* mieilor” (TM 47)

muncel, -i, (var. muntel, -i), s.m. – Munte puţin înalt, care constituie o treaptă mai coborâtă a unui masiv muntos (Dex). Al. Filipaşcu (1940) remarcă faptul că în Maramureş exista un „mare număr de munţi şi dealuri care poartă denumirea de *Muncel* şi *Muncelaş*, derivând din cuvântul *monticello*, numiri ce le găsim deja în sec. al XV-lea” (p.22). Iar T. Papahagi (1925) identifică: *Muncei*, munte (Botiza): *Muncelu*, deal (Breb), munte (Săcel): *Muncelu-mare* (Ieud); *Muncelu-mnic* (Ieud), (p.360). În text: „Pă cărare, pă *muncel*” (TM 2 – Vadu Izei); „Ies sus trei păcurerei / Tot la verzii de *muntei*” (TC0 8).

O

oăcheş, -ă, (var. ochişea, ochişică; otişea), adj. – (despre oi) 1. Cu pete negre în jurul ochilor (Dex) Alb cu cafeniu roată pe la ochi; alb cu roşu puţin pe la ochi şi obraz; alb cu puţin galben pe la ochi; albă dar neagră pe faţă (V. Latiş, 1993). 2. Despre care se crede că le îndrumă pe celelalte oi (P. Biliu); oaie însemnată, conducătoare turmei 3. Oaie năzdrăvană (T. Papahagi, 1925); vizionară. De la ochi + suf. -eş. În text: „Oaia lui cea *oacheşă*” (TM 6); „Oaia *ochişică* vine” (TL 18); „Oile cele-*otişele*” (TM 62). Deşi episodul mioarei care îl avertizează pe cioban de complotul celor doi este specific versiunii-baladă a *Miorişei*, motivul «oii năzdrăvane» se regăseşte cu o mare frecvenţă în folclorul maramureşean, în special în legende, credinţe şi colinde. Ex: *Colinda păcurarului bătrân* (sătul de oi); *Legenda păcurarului şi a oii năzdrăvane* (fata adusă la stână) – Papahagi, 1925; *Legenda mioarei-oracol* (O. Birlea, 1981);

Colinda Ciobanii şi hoţii (P. Biliu, 1990); *Legenda oilor grătore* (V. Latiş, 1993).

oleacă, (var. leacă, olecuţă-dim.), adv. – Puţin, un strop, un pic. „Mai lăsaţi-mă-*olecuţă*” (TM 29).

ortac, -i, s.m., reg. – Fărtac*, tovarăş (de muncă), asociat, părtaş. „Că cei doi *ortaci* ai mei.” (TM 25).

P

Paşti, (Var. Paşte; dim. Păştiţă) – După V. Kernbach (1989): Sărbătoare religioasă, mozaică şi creştină, care se ţine primăvara, la date apropiate, atât în iudaism cât şi în creştinism. Pentru evrei *Paşti* este sărbătoarea memorială a eliberării lor din robia egipteană, serbată în condiţii riguroase, cu miel pascal sacrificat şi cu consumarea de azimi. Mielul este înjunghiat în a 14-a zi din luna întâi; cu sângele lui se ung ramele uşii, iar mielul e mâncat noaptea, în familie (Vechiul Testament, Leviticul, 23, 5 şi urm.). Pentru creştini este sărbătoarea învierii lui Isus Cristos, dar de fapt comemorează sacrificiul cristic, al morţii care duce la resurrecţie: „Înlătură aluatul cel vechi, ca să fiţi plămădeală nouă, cum şi sunteţi, fără de aluat; căci Christos, Paştele nostru, a fost jertfit” (Pavel, I, Corinteni, V, 7). În esenţă ambele sărbători conţin ecouri îndepărtate din cultul arhaic al primăverii. ■ După R. Vulcănescu (1987), în tradiţia românească există o sărbătoare specifică: *Paştele blajinilor* sau *Paştele rohanilor*, sărbătoare care alcătuia în trecut un complex de rituri şi practici din care s-au păstrat numai relice etnografice şi reminiscenţe folclorice: prima luni după Duminica Tomei, care era de fapt Luna Morţilor, consacrată pomenirii pascale, a căpătat cu timpul numele de *Paştele morţilor*. La acest pseudo-Paşti femeile se duceau la cimitir, boceau la morminte, împărţeau pomeni peste morminte, ouă roşii şi colăcei (p.264). ■ În Maramureş, exista tradiţia ca în ziua de *Paşti* (ce cade de fiecare dată duminica) oamenii să se spele pe faţă, dimineaţa, dintr-un vas cu apă în care s-a pus un bănuţ de argint, un ou roşu şi un fir de urzică. După ce în cursul nopţii avuse loc slujba de înviere, dimineaţa toţi oamenii din sat se duc la biserică purtând coşuri pline cu bucate, spre a fi sfinţite de preot (ouă roşii, pască din făina cea mai bună, o sticlă de vin de casă, urdă de vacă sau oaie, sare, tămâie, şuncă de porc...). Specific şi astăzi sărbătorii de *Paşti* este sacrificiul mieilor; însă acesta şi-a pierdut caracterul ritualic, fiind săvârşit, fără prea multe formalităţi, în locuri special amenajate din târguri de animale sau pieţe, de către persoane autorizate în acest

sens. Un alt element specific este încondeierea ouălor, care a devenit cu timpul o adevărată artă. Cert este faptul că acest „praznic creștin” s-a suprapus peste vechile rituri prilejuite de sărbătorile de primăvară (aprilie-mai), când, în vechime, se sărbătorea cu fast și rituri specifice (agro-pastorale) debutul unui nou ciclu vegetațional (Anul Nou primăvărat). Paștile, Sâmbra oilor și Tânjaua sunt principalele manifestări în societatea tradițională maramureșeană. – Paști, de la ebr. *pesah*, lat. *pascha*, -ae. În text: „La Păștiță cu jintiță*” (TM 47).

păcurăr, -i, (var. *păcurărei*, *păcurăroi*; *păcurăraș*), s.m., reg. – Păstor, cioban. Pentru a desemna persoana care se ocupă cu creșterea și îngrijirea oilor, cea mai frecventă noțiune utilizată în Maramureș este cea de *păcurar*, care provine din lat. *pecorarius*, și mai rar păstor (din lat. *pastor*), spre diferență de cuvântul «cioban» – care, după unele surse, provine din turcescul *coban*, iar după alții ar fi un etimon autohton, neaoș; – utilizat preponderent în regiunile din sudul Carpaților. În text: „Mărgu*-și tri *păcurărei*” (TM 1). V. Latiș (1993) semnalează faptul că „Nu există propriu vorbind, o atare profesiune, în lumea satului [maramureșean]. Oamenii chestionați recunosc a fi «țărani», sau: dulgheri, zidari, cojocari în cazul în care practică, prin diviziunea muncii, exclusiv această profesiune. Se poate spune însă: «sunt păcurar» sau «am fost două/zece veri» sau, în cazuri cu totul rare: cineva a fost toată viața *păcurar* – ceea ce cuprinde indistinct și admirație și dispreț.” În Maramureș, «numărul păstorilor (fără baci și strungași) variază de la cel puțin trei-patru până la 12 și în cazuri mai rare 15; media însă poate fi socotită la 6-7.”

păcurări, *păcurăresc*, vb. – A păstori, a îngriji de oi, de la *păcurar**. „Câte oi *păcurărim*” (TM 57)

păzi (a se), vb. – A merge mai repede, a se grăbi. – Probabil o derivație din vb. a *păși* (= a face pași, a merge), care a căpătat o formă reflexivă, concomitent cu substituirea consoanei ș cu z și a vocalei i cu i; a nu se confunda cu vb. a (se) *păzi* (= a se feri). În text: „Nu vă *păzați* cu moartea” (TM 57).

perî, (var. *ptieri*), vb. – A muri, a deceda, a sucumba, a se stinge (din viață). – Deși etimologic și semantic se aseamănă cu vb. a *perî* (= a muri, a lua sfârșit; a dispărea fără urmă, cf. Dex), termenul (a) *perî* se dovedește rădăcina din lat. *perire*. În text: „Facu-i legea de *perit*” (TL 18).

petrece, *petrec*, bv. – Aici cu sens specific pop.- A însoți alaiul funerar, a conduce un mort la groapă. Din această familie de cuv. mai face

parte și subs. *petrecanie* (= praznic, ospăț funerar organizat de familia celui decedat și la care sunt invitați să participe neamuri, vecini, apropiați, prilej de a face dani, pomene). În text: „M-or plânge și m-or *petrece*” (TCo).

pipă, *pipez*, vb. – 1. A fuma (cu pipă). 2. În text cu sensul de a isprăvi, a decide, a hotărî. „Dar grea lege i-au *pipat*” (TCh 4).

pistru, -e, adj. – (despre oi) Albă cu puncte negre pe obraz (V. Latiș, 1993). „Zbîară* oia cea *pistruie*” (TM 25)

pizmaș, -ă, adj. – După Bulgăr (2002): 1. (Persoană) care poartă pizma cuiva, care are ciudă, necaz pe cineva; (om) invidios, răutăcios; (om) plin de ură, dușmănos, pizmuitor, vrăjmaș. 2. (despre acțiuni, manifestări ale oamenilor) care exprimă dușmănie, invidie, ură. 3. (despre oameni) Lacom, hrăpăreț. – De la *pizma* (= 1. ciudă, necaz, nemulțumire; dușmănie; invidie, gelozie; răutate, vrajbă. 2. zel, răvnă); *pizma* + suf.-aș. În text: „Să le spui la cei *pizmași*” (TM 25).

Plêșca, (dim. *Plêșcuță*) – Vârf în Munții Gutâi – *Plêșca Mare* (1292 m.) – nu departe de Cheile Tătarului; cele mai apropiate localități: Desești, Hărniciești, Sat-Șugatag. *Plêșca Mare* este locul de obârșie al râului Mara. După T. Papahagi (1925): *Plêșca* – munte (Budești); *Plêșcuța* (leud). În text: „Ci-o rămas sus pe *Plêșcuță*” (TM 25 – Bârsana).

(în) **poară**, -e, s.f., inv., reg. – După Bulgăr (2002): 1. Opoziție, împotrivire. 2. Cearță, vrajbă, dispută, conflict, litigiu. 3. (în loc. adv.) În *poară* (cu cineva) = a se împotrivi (cuiva), a face opoziție (cuiva); a se contrazice cu cineva, a se lua la harță, a se certa; a pune *poară* – (despre oameni) a se strădui, a se sforța. ■ Ex. „Pune-te cu moartea-n *poară* / Și-nc-o dată te mai scoală.” (L. Izanu, *Daina...*, 1985, text 222). În text: „Că-i mai slab și n-a sta-n *poară*” (TM 29). Varianta în care se semnalează această expresie (loc. Bârsana, 1950) este singura care vorbește explicit despre neputința păcurarului de a se opune unei judecăți (și condamnări). motivul invocat fiind vârsta fragedă și constituția fizică pe care o are.

pomană, -e, s.f. – Dar, danie, ofrandă adusă / făcută cuiva și servind, potrivit moralei creștine, la iertarea păcatelor, la mântuirea sufletului; milostenie, binefacere; (în expr.) a-și face *pomană* = a ajuta pe cineva, a face un bine cuiva, a ierta pe cineva. În text cu sensul de a ajuta, de a îndeplini o misiune (pentru cineva), de a face un comision: „Tu de mine fă-ți *pomană*” (TM 25)

ponór,-oare, s.n., pop. – După Bulgăr (2002): 1. Povârniș abrupt sau adâncitură formată din prăbușirea unor straturi de teren, răpă. 2. Loc necultivat. 3. Munte înalt cu creasta golașă, lipsită de vegetație. 5. Mică apă curgătoare, gâră. 6. Poiană (într-o pădure). 7. Vizuină, bărlag. 8. Casă mică și scundă. 9. (fig.) Necaz, supărare, nenorocire; amar. 10. Greșală, vină. 11. Mulțime, număr mare. În text: „Să te-arancentre *ponoară*” (TM 56)

porneală, porneli, s.f., pop. – 1. Pornire, deplasare, plecare (Bulgăr, 2002). 2. Ducerea oilor la păscut din mers, mai ales seara și noaptea (Bulgăr, 2002); Mulgerea oilor mai devreme seara, pe la ujină (=chindie) și scoaterea din nou la pășunc (P. Bîlțiu, 1990); Scoaterea, ducerea, mână al oilor la păscut, mai ales seara (P. Bîlțiu, 1996). 3. Interval de timp în care pasc oile (într-unele ultimele ore ale după-amiezii și miezul nopții; între miezul nopții și dimineață; între prima oră a dimineții și prânz, între primele ore ale prânzului și seară) (Bulgăr). 4. Loc de pășunat rezervat oilor cu lapte (Dex, 1975); Partea nepăscută a unei pășuni (Antologie, 1980); Bucată de teren pe munte cu iarbă nepăscută, rezervată oilor cu lapte (Bulgăr, 2002) – porni + suf. *-eală*. În text: „M-or jeli seara-n *pornele*” (TM 14).

potopî, potopesc, vb., pop. – 1. A inunda, a îneca. 2. (fig.) A invadea, a cotropi. 3. A distruge, a nimici. În text: (3) „Voi, măi frați, mi-ți *potopi*” (TCh 8); „Leje* gre să-l *potopească*” (TCO 9)

prăpur,-i, (var. prapor; dim. prăporei), s.m. – 1. (inv.) Steag ostășesc din Țările Române; flămură (Bulgăr, 2002). 2. Steag bisericesc purtat la procesiuni și solemnități religioase (Dex, Bulgăr); utilizat inclusiv la procesiuni funerare. 3. (reg.; în forma prapor) Brad verde, împodobit cu flori, cununii și panglici, care se face la moartea unei fete sau a unui băiat necăsătorit (Bulgăr, 2002). În text: (2),(3) „Și-n locuț de *prăporei*” (TM 36)

primăvăreți, adj. – 1. Cu sensul de veri primari, format prin inversiune: prim+veri; 2. Tineri, primăvărațici (primăvăreli); din lat. *primavera*. Din aceeași familie mai există termenul *primăvărațoare* (s.f.) = loc unde stau ciobanii cu oile la păscut în timpul primăverii (Bulgăr, 2002). În text: (2) „Merg trei veri *primăvăreți*” (TM 14).

prîpór,-oare, s.n. – După Bulgăr: 1. Adăpost de iarnă pentru oi, făcut din împletitură de nulele sau din stuf și acoperit cu paie, trestie sau cetină de brad. 2. Coastă de deal sau de munte, pantă abruptă; povârniș. 3. (reg.) Porțiune

de pădure pe un versant cu copacii tăiați, pe unde se dă drumul lemnului la vale. În text: (2) „Și ne scoate la *prîpoară*” (TM 3); „Da, zine*, da-i în *prîpor*” (TM 31).

piștiól,-oale, s.n. – Pistol, armă. „Ori să-l puște cu *piștiol*” (TM 28).

pușcă, pușc, vb., pop. – A împușca. „O să-l taie, o să-l *puște*” (TM 10).

R

rât,-uri, (var. rât; dim. râtut), s.n., reg. – Șes cu iarbă pentru cosit sau pentru pășunat, de-a lungul unei ape (Dex); Câmp necosit, cosalău, fânaț (D. Pop). În text: „Pă *râtutu* lung și lat” (TM 31).

romún, (var. romon), s., inv. – (bot.) Mușetel (Tricaria inodora L.). Plantă cu miros plăcut, cu flori ca ale mușetelului, numită și „mărul câinelui” (P. Bîlțiu, 1996). Nume dat mai multor plante din fam. Compozeelor: mușetel, margaretă, romaniță (Bulgăr, 2002). În text: „Și paștem *romun* uscat” (TM 6).

runcan,-i, s.m. – (Oameni) de obârșie din Runcu. De la *runc* (= loc despădurit folosit ca și pășune sau pentru a fi cultivat). În text: „Că *runcanii* s-o grăbit / Pe mine m-o omorât” (TM 41).

S

sălăș,-e, -uri, (dim. sălășel), s.n. – 1. Loc de mas, culcuș, adăpost (Antologie, 1980). 2. Locuință modestă, domiciliu, locuință, casă, cămin, locaș; sediu (Bulgăr, 2002). 3. (inv.) Loc imaginar considerat ca sediu pentru sfinți, ființe supranaturale sau morți (Bulgăr). 4. Vizuină, bărlag (Bulgăr). 5. (reg.) Locaș de cult (Bulgăr). 6. (reg.) Sicriu, coștiug (P. Bîlțiu, 1990; Bulgăr, 2002). 7. (reg.) Loc unde își închid ciobanii oile noaptea (Bulgăr). În text: (6) „Să mi-l faceți *sălășel*” (TCh 22); „Și din locuț de *sălăș* / Puneți scoarță de bohaș*” (TM 2)

sălíc,-ă, (dim. sălăcuț, sălicuț), adj. – Sărac, sărăcăcios, slab; de la calic-salic-sălic; sălic + suf. *-uț*. În text: „O măicuță *sălicuță*” (TL 8)

scânteiuță, (var. scânteuță), s.f. – (bot.) Plantă erbacee cu flori roșii, roz sau galbene (Anagallis arvensis sau Gagea arvensis); scânteie + suf. *-uță*. În text: „Cu streșini de *scânteuță* / C-am avut multe drăguță” (TCh 13).

sein,-ă, (var. sârin, sâin; pl. seine), adj. – (despre oi) Albastră, oaie albastră, brează, cu alb pe nas (V. Lătiș, 1993). Oaie de culoare sură (Antologie, 1980). Cu blana de culoare alb murdar înspicat cu negru sau maro și negru deschis (P. Bîlțiu, 1996). De culoare roșcată-cenușiu

(Bulgăr, 2002). În text: „Oi, oi, oi, mândre *seme*” (TCh 3)

sfădi, **sfădesc**, vb., pop. – A (se) certa, a dojeni, a se lua la harță (la refl.). „Ei o prins a să *sfădi*” (TM 5).

si, **să siu**, vb., reg. – A fi. „Și a *si* colo în vară” (TCh 16).

sintirim, -uri, -e, (var. ȋntirim*), s.n., reg. – Cimitir. „Nici în sfântu *sintirim*” (TM 10).

siu, **sii**, s.m., reg. – Fiu, copil, fecior, băiat. „Vine-mi și *siu* o ba?” (TM 10)

Sângeorz, (var. Sângiordz) – Sfântul Gheorghe. 1. Sărbătoare religioasă în cinstea Sfântului Gheorghe, un martir al religiei creștine. 2. *Sângeorge* – personaj din galeria divinităților populare ale mitologiei române, alături de Sântandrei, Sântilie, Sântmedru (Dumitru), Sântpetru, Sântvăsai etc. R. Vulcănescu (1987) consideră că există filiațiuni între Cavalerul trac ca divinitate funerară și Sfântul Gheorghe, ca divinitate creștinizată a morții, la români ca și la celelalte popoare din sud-estul Europei, datorită în parte iconografiei similare și cutumelor, datinilor și tradițiilor comune (p.177). *Sângeorge*, la fel ca și Sântilie, Sântmedru sau Făt-Frumos, se luptă adesea cu balaurii – făpturi demonice născute din „claustrarea inițiată a șerpilor”, timp de 7-9 ani, într-o vizuină. Socotindu-se că trăiesc „cât trei vieți de om”, ei nu pot fi înfrânți decât printr-o moarte violentă, de un erou salvator, precum *Sângeorge*. „un sfânt militar” (p.527). 3. Obicei. În alte zone ale țării, se pune că „de *Sângeorge* oamenii-strigoi încingeau hori aeriene în jurul turelor dărâmate de biserică și sarabande în cimitire părăsite sau la răspântii pustii. Trecătorii zgăriau pe pământ cercuri magice, în care intrau ca să se apere de puterea malefică a strigoilor” (R. Vulcănescu, 1987, p. 302). În Maramureș „obiceiul *Sângeorzului* (23 aprilie), generalizat în toate satele, are ca element esențial stropitul cu apă, încădrându-se în categoria riturilor de fertilitate și fecunditate. (...) Porțile maramureșene se împodobesc la *Sângeorz* cu ramuri de mesteacăn înfrunzite, semn al marii sărbători a primăverii.” În categoria obiceiurilor de primăvară intră și cele legate de păstorit (Ruptu Sterpelor, Focul viu) – M. Dăncuș (1986). „La o săptămână după *Sân-Giordz*, dacă strângem stâna laolaltă (...) apoi merem la munte; apoi, când rupem sterpele, băgăm oile după strungi și le afumăm” – relatarea unui ieudean consemnată de T. Papahagi (1925). În text: „La *Sângeorz* c-un miel frumos” (TM 47).

slujbă, -e, s.f. – Aici cu sensul de fiu / fecior, slujbaş (temporar) la stână. Păcurarii se

recrutau din rândul feciorilor de către proprietarii de oi (sămbrașii), iar acest serviciu era retribuit (în bani sau produse) conform unei înțelegeri prealabile. Slujba avea un caracter temporar. În text: „Unde i-o rămas *slujha*” (TM 34).

smolence, -e, s.n. – Portul păcurarilor tratat special, fierț în smoală, cernit și uns cu unt topit sau cu seu pentru a deveni impermeabil și a proteja corpul de insecte (cf. și Bulgăr). De la a smoli (= a unge cu smoală topită). În text: „În *smolence* îmbrăcați” (TM 4).

sobor, -oare, s.n. – 1. Adunare, întrunire, consfătuire, sfat. 2. (relig.) Sinod, adunarea clericilor. (În exp.) A face sobor = a se întruni pentru a se sfătui. În text cu sensul de a judeca: „Pân-ei or fa *sobor*” (TM 3)

socăciță, -e, s.f. – 1. Bucătăreasă. 2. Persoană angajată să conducă prepararea bucatelor pentru un ospăț, nuntă sau înmormântare; la rândul ei angajează bucătărese și ajutoare, calculează (socotește) și comandă cantitatea necesară de alimente și impune rețetele de preparare a bucatelor. În text: „*Socăciță* – granguru” (TM 26)

socoti, socotesc, vb. – (la refl.) A se gândi, a judeca, a cântări (o situație), a analiza; a face un plan, a plănui. „Numai ei s-o *socoti*” (TM 30).

sodomi, **sodomes**, vb., înv. – A omori, a ucide, a nimici, a prăpădi. De la Sodoma – oraș mitic din Palestina (în valea Sidim) amintit de Biblie (de obicei asociat cu Gomora), distrus de voința divină ca represalii morale (cf. V. Kernbach, 1989). „Atunci Yahweh a turnat peste Sodoma și Gomora ploaie de pucioasă și de foc, de la Yahweh din cer; și a nimicit cu desăvârșire cetățile acelea și toată valea, și pe toți locuitorii cetăților și ceea ce crește pe pământ” (Vechiul Testament, Geneza, XIX, 23-24). De la numele acestei localități s-a format și substantivul *sodom* (= nimicire, prăpăd; chin, blestem; ploaie multă, potop – cf. Bulgăr, 2002). În text: „Oare cum să-l *sodomescă*” (TL 23).

sofle, -i, s.f., pop. – Tovarăș, ortac, însoțitor, prieten. De la soț (+ suf. -ie). În text: „Hei, voi, *sofle* mele / Pe mine mi-ți omori” (TM 22).

staol, -e, (var. staor), s.n. – Staul, adăpost pentru oi, construcție simplă, neacoperită (sau acoperită) pentru iernatul oilor. În text: „În *staolu* oilor” (TM 5); „În *staoru* oilor” (TM 11).

steag, -uri, s.n. – Drapel, flamură (Pop.) Steag de nuntă (= confecționat din năframe textile și împodobit cu panglici pe care îl poartă un călăreț în fruntea alaiului de nuntași), steag de înmormântare (vezi prapur*). În text: „Și fluie-

rașu meu drag / Mi-l puneți la cap de *steag*" (TCh 8)

stêrp, **stearpă**, (var **stârp**), adj. – Neroditor, steril, (despre oi) fără lapte. Probabil din alterarea cuvântului *stepă* (= șes arid). În text: „Cu cele *stârpe* de oi” (TM 43); „În strunguța *stêrpelor*” (TM 14).

stêrpâr, -i, -e, -ă, s.m., n., f. – 1. (s.m.) Cio-ban care păzește oile sterpe, miorii și berbecii (Bulgăr, 2002). 2. (s.n.) Loc îngrădit la stână (țarc) pentru oile sterpe, miei și berbeci; stârpărie (Bulgăr); La stână, păcurarii despart pe timpul nopții oile sterpe de oile cu lapte. 3. (s.f.; reg.) Sterpare – totalitatea oilor sterpe dintr-o stână; sterpet (Bulgăr) În text: (2) „În *stêrpăru* sterpelor” (TM 48).

stână, -c, s.f. – Așezare păstorească de vară la munte sau în afara satului, unde se adăpostesc (pe timpul nopții) oile și păstorii. ■ „Centrul locuirii montane este așadar *stâna*, admitând cel puțin două din înțelesurile termenului: *stâna* = loc de preparare a laptelui (reședința baciului); *stâna* = întreg ansamblul unei așezări pastorale (...). Dar *stână* (fromagerie) are ca unic centru al său și al întregului complex focul și vatra focului (...). *Stâna* (sens lărgit) are un al doilea centru al său: strungile (țarcul în care, oile adunate, sunt mulse de trei ori pe zi) Strungile sunt orientate întotdeauna după direcția de mișcare a Soarelui (fără nici o excepție).” *Stâna* „este așezată în înălțimile golurilor, fie jos la baza muntelui (mai rar), fie în glaciații sau locuri deschise de unde se poate supraveghea măcar în parte muntele” (V. Latiș, 1993). În text: „M-a jeli *tâtă stâna*” (TM 51); „Mărgu-și trei păcurări / Cu *stânuța* după ei” (TM 51)

stânjenel, -i, (var. **stânjărel**), s.m. – (bot.) Plantă erbacee perenă, cu frunze lungi în formă de sabie și cu flori mari, violet, albastre, albe sau galbene (Iris pumila) – cf. Dex. – De la stânjen (=unitate de măsură pentru lungimi). În text: „Tât în loc de frați de-ai mei / M-or jeli-mă *stânjerei*” (TM 7).

strein, -ă, (var. **streinar**; dim. **streinic**), adj. – (pop) Străin (de familie sau de sat – în context). În text: „Cel mai mic e *streinic*” (TM 21). În cadrul satului tradițional existența individului sau a familiei nu poate fi concepută decât ca parte integrantă a comunității, a acelei mari familii pe care o reprezintă satul. Și să nu uităm că în vechime satele erau mici, relațiile de sânge între locuitorii lor fiind cu mult mai frecvente decât astăzi. Apariția sau dispariția din viață a unui ins impresiona nu numai familia, ci întreaga colectivitate din care făcea parte. În

existența acestei solidarități de tip arhaic trebuie căutat și punctul de plecare al *cântecului de înstrăinare**, atât de frecvent odinioară în folclorul nostru. Ruperea individului din perimetrul acestei solidarități naturale constituie pentru el, dar într-o măsură oarecare și pentru membrii colectivității, o adevărată dramă.” (D. Pop, 1978).

■ Motivul înstrăinării, specific versiunii-colind a *Mioritei*, constituie, fără, îndoială, una din «cheile» interpretării variantelor arhaice ale textelor mioritice.

strungă, -i, (dim. **strunguță**), s.f. – Deschizătură îngustă prin care trec oile pe rând, spre a fi mulse; porțiță (Bulgăr, 2002).- Probabil cuvânt preroman. În text: „Fă-n *strunguța* oilor” (TM 4).

struț, -uri, s.n. – Buchet de flori (frunze mari sau pene) care se pun la pălăria mirelui, a feciorilor, se leagă în vârful steagului* de nuntă și chiar în vârful unei construcții noi. (M. Dăncuș, 1986); A înștruța = a înfrumuseța; cu sensul după germ. *Strauss* (= buchet). În text: „Și cu *struț* verde-n fereastră” (TM 14).

sumân, -e, (dim. **sumănaș**), s.n. – Haină lungă confecționată din postav gros. „În general, *sumanul* era piesă de port a săracului din satele în care se purta și guba” (T. Bănățeanu, 1965). La fel ca și guba, *sumanul* se purta preponderent iarna, însă era o piesă obligatorie la cununie și la jocul din sat, indiferent dacă era iarnă sau vară: „De curg sudorile din pereți și tot pun gubă sau *suman*.” În text: „Că și noi avem / *Suman* ca și-a tău” (TCo 2)

Ș

șideă, șed. vb. – (pop.) A sta, a se așeza, a ședeă – Din lat. *sedere*. „Că *șidem* tot pângă sat” (TM 6)

șohan, adv. – Niciodată, nicidecum. „Nu m-oi vede cu mama / *Șohan* până-a fi lumea” (TM 14)

șorc, (dim. **șorcuț**), s.n. – Țarc, staul. „În *șorcuțu* mieilor” (TCo 16).

știop, -oapă, adj. – Șchiop, infirm, bolnav de un picior. „Cu oile cele *știoape*” (TM 14).

șut, -ă, adj. – Ciut; oaie cu cornițe foarte mici (Memoria, 2001). „Cu oi *șute* și cu *șchioape*” (TM 7).

T

temetêu, **temeteie**, (var. **timiteu**), s.n., reg. – Cimitir ■ Cimitirul din afara satului (spre diferență de țințir = cimitirul de la biserică); în *temeteu* se îngroapă săracii, taxele fiind mai mici; sau cimitirul altor comunități religioase decât cea creștină, sau cimitirul de vite (după

ALRR, 1969 – Maramureș). În text: „Nici în dalbu *temeteu*” (TM 3).

tilincă, -i, s.f. – 1. Vechi instrument muzical popular de suflat, asemănător cu fluierul, dar fără găuri laterale, făcut din scoară de paltin, răchită, tei etc. (Dex, 1975); Fluier din coajă de tei, de paltin, din soc ori din salcie, fără găuri; suierătoare (Bulgăr, 2002). 2. Clopoțel la oi, la vite (Bulgăr) - Cf. *tilinc* (=care imită sunetul de clopoțel), formă onomatopeică. În text: „În mână de-a dreapta / Tăt îmi puneți *tilinca*” (TM 21).

tilincă, vb. – A cânta din tilincă De la tilincă „*Tilincă* și-a tilinca*” (TM 21).

tiot, -uri, (var., pl. tiotori), s.n. – Chetoare. 1. Loc unde se împreună bărnele la colțurile caselor (var. chiotoare), (P. Bilțiu, 1996). 2. Șnurul cu care se leagă gulerul cămășii bărbătești (M. Dăncuș, 1986). 3. În text probabil cu sensul de subraț (pop. subsioară, subțioară; pl. subțiori; din sub + suoară; „subsuoară” < lat.) „Mai în jos, pă la *tiotori* / Scrisă-s dalbe* sărbători” (TM 63).

tizăroi, s.f. – (bot.) 1. Floare de munte (Memoria, 2001). 2. Probabil de la tisa (= arbore sau arbut rășinos, care poate atinge peste 1000 de ani, cu frunze lungi, aciculare, lucioase, cu lemn tare și foarte prețios; *Taxus baccata* – cf. Dex); tisa – tișăroi – tizăroi. Prezența acestor arbori rari este și azi semnalată în codrii din Munții Maramureșului, dar se presupune că în trecut se întindeau pe suprafețe mult mai mari. Acest termen trebuie pus în relație cu ancestralul cult al bradului (vezi expr. „Sub crucița bradului”), respectiv cu „bradul funerar”. În text: „Și pe mine m-or jeli / În tri joi, cu *tizăroi*” (TM 41).

tângui, tânguiesc, vb. – A (se) jeli, a (se) plânge, a (se) boci. În text cu val refl.: „De mereu te *tânguești*” (TM 25).

toc, -uri, s.n. – Bute, bărbănță, puțină, vas de lemn, de obicei în forma unui trunchi de con, făcut de doage legate cu cercuri și folosit mai ales la păstrarea unor brânzeturi - (def. pentru puțină, cf. Dex). Putină pentru lăpturi și brânzeturi – (def. pentru bărbănță, cf. T. Papahagi, 1925). Toc = piua pentru pisat (cf. ALRR, vol. II, 1969). În text: „Brânza-n *toc* bătând” (TCo 5).

tomni, tomnesc, vb. – 1. A repara, a dreg. 2. A (se) aranja, a (se) ordona. În text: (2) „Oile s-or *tomni* rând” (TM 3).

trăge, trag, vb. – Cu sensul de a zice (dintr-un instrument muzical sau vocal), a cânta; (în expr.) a trage un cântec. „Eu să-mi *trag* una de jele” (TM 18)

trăgână, vb. – A cânta alene, cu jale, a doini; lat. pop. (a trage) „Lance-a *trăgâna* / Oile-or juca” (TCo 5).

trâmbiță, -e, (var. trâmbdiță, trâmbițătoare), s.f. – Tulnic, instrument muzical specific pastoral. ■ Lung de 2,90 metri până la 3,10 și făcut din lemn ușor învelit cu tinichea, ea [trâmbița] este un instrument eminamente pastoral, din care se cântă cu mâna rezemată cu cotul în coapsă.” (T. Papahagi, 1925) ■ Este socotit un instrument muzical legendar, despre calitățile căruia se relatează în numeroase creații folclorice (ex. motivul «stâna prădată»). În text: „Tăt îmi puneți *trâmbița*” (TM 2)

tropoti, tropotesc, vb. – Cu sensul de a juca, a dansa; a lovi strident pământul cu piciorul în timpul dansului. De la trop (=care imită zgomotul pe care îl fac picioarele când lovesc pământul în mers); formă onomatopeică. În text: „Și mândrele *tropotind*” (TM 1).

turiș, -uri, s.n., reg. – 1. Loc de mâncare pentru oi pe timpul iernii. 2. Cărare pe zăpadă. 3. Pietriș căzut de pe munte (sensuri date de Bulgăr, 2002). 4. În text cu sensul de țarc; locul unde oile se învârt în cerc. „În *turișul* oilor” (TM 28).

turmăr, -i, s.m. – Păcurar, păstor, cel care are în grijă turme (de oi, de vite...) - De la subs. turmă, lat. *turma*. „Cel mai mic *turmar* mai mândru” (TM 7)

tustrei, (var. tustri), pop. – Toți trei „Sint *tustrei* păcurări*” (TM 20).

T

țără, țări, s.f. – Cuvânt polisemantic; aici cu sensul de spațiu intravilan al localităților de la poalele muntelui, situate pe malurile cursurilor de apă; sat, apropiat ca sens și de *țarină* (cuv. autohton, preroman) = loc cultivat, lucrat, semănat; ogorul din preajma satului. În text: „Voi la *țără*-ți cobori” (TM 4)

țarc, -uri, (dim. țarcuț), s.n. – Loc îngrădit unde se adăpostesc sau se închid oile, cuv. preroman. „În strunguța oilor / Și-n *țarcuța* mieilor” (TM 3).

țăpușcă, țăpuște, (var. țăpușă, țepușă), s.f. – Par ascuțit la un capăt; de la țeapă. ■ Pentru țepoi, țepoai: 1. Furcă de lemn cu coada lungă pentru ridicat snopii etc. 2. Căprioara din mijloc de la casele țărănești. 3. Tărnăcop. 4. Unealtă de pescuit. 5. Ghimpe (la plante). 6. Par lung la pescuit (după Bulgăr, 2002). ■ În text probabil cu sensul de a trage în țeapă (= par folosit în trecut ca instrument de supliciu), sau a arunca (pe cineva) în țepe, cu scopul de a-l omori (țeapă + suf.-ușă, -ușcă). „O să-l puie-n tri *țăpușe*” (TM 13)

țebeș,-ă, adj. inv. – Tăios, ascuțit; puternic, friguros, țebeș = țepăn, puternic (T. Papahagi, 1925).- Probabil ref. la vântul care bate în Munții Țibleș (vf. Țibleș, 1839 m.) – masiv interpus între Țara Maramureșului, respectiv Țara Lăpușului și Țara Chioarului, utilizat și azi pentru pășunat. În text: „Un vânt țebeș a sufla” (TM 13 – leud).

țintirim,-uri, (var. sintirim*), s.n., reg. – Cimitir, cimitirul de lângă biserică – acolo se îngroapă bogații (în Berbești); „sintirim se numește atât cel de lângă biserică, cât și cel din afara satului” (în Oncești, Bărsana, Moisei, Fintina – Maramureș), cf. ALRR, vol. 1, 1969. În text: „Nici în verde țintirim” (TM 3).

țâpă, țâp, vb. – A arunca, a azvârli. „Ori să-l țâpe-n tre fărtaie” (TM 20); „Lut pe mine nu țâpati” (TCo 16)

U

uiăgă, uiegi, (var. oiăgă, iagă; dim. ieguță), s.f. – Sticlă, făcut din sticlă. „Pă muntele de uiagă” (TM 23)

urďă, s.f. – Derivat al laptelui (de oaie) care se obține prin fierberea și închegarea zerului rămas de la prepararea cașului sau de la alegerea untului. (Cuv. preroman). În text: „Și a si colo în vară / Și cu urďă dulce iară” (TCh 16).

V

vas,-e, s.n. – Recipient din lemn, argilă sau sticlă utilizat pentru păstrarea (și transportul) lichidelor. În text cu sensul de ulcior: „Cu cina caldă pe masă / Și cu apă rece-n vasă” (TCh 10).

văji (a se), (var. vâji), vb., reg. – 1. A (se) potrivi, a se înțelege (a spune despre doi oameni că se văjesc = se potrivesc, se înțeleg de minune, au aceleași tabieturi) 2. A se întâmpla. În text: (2) „De s-a vâji și-oi muri” (TM 4).

vătăf,-i, (var. vătăj, vătăv; dim. vătăjei), s.m. – 1. Conducător al unei bresle, al unui grup de meșteșugari (Dex) ■ „Baci sau vătăv în Maramureș, cu frecvență mai mare a celui dintâi; *scutar* în Trei Scaune, uneori însă *scutarul* indicând numai pe administratorul stâniei mari, boierești, *vătăv* sau *scutar* numește apoi ambivalent pe administratorul stâniei; dimpotrivă aiurea *logofătul* îndeplinește aceeași misiune, *chizeșul* în altă parte, exclusiv *vătăv*, acesta însă poate fi «mai mare peste ciobani și ține socoteala oilor»; *vătăvul* mai poate fi ciobanul care nu ia oi în responsabilitate și este «comun păcurar la toți sâmbrașii».” „Baciul este, de regulă, un om mai în vârstă. răspunde de întreg procesul de lactație și munca lui este dintre cele mai grele. Nu are preeminență profesională la stână; păcurarii nu

răspund decât față de sâmbrași (familiile lor) care le-au încredințat oile primăvara și căpora trebuie să le redea toamna” (V. Latiș, 1993). 2. *Vătaf* sau *gornic* = paznic plătit de săteni ca să păzească semănăturile, fânațele (în Petrova, Budești, Mara, Hoteni, Berbești, Săpînța); se mai folosește și *vătaf de țarină* (Săcel), *boctăr* (Vișeu) și *pândăș* (leud, Dragomirești), cf. ALRR, vol. II, 1969. În text cu sensul de păcurari mai în vârstă și având atribuții mai importante: „Dragilor mai vătăjei” (TM 6).

vederós,-oasă, adj., reg. – 1. Care se vede, vizibil. 2. Bine văzut, apreciat (despre oameni). 3. Luminos, strălucitor. - De la vb. a vedea (lat. *videre*). În text: (3) „Cu lumină vederoasă, / Cu cina caldă pe masă” (TM 27).

venetic,-ă, adj. – Persoană venită undeva din alte locuri și considerată străină în locul unde s-a stabilit (Dex). În text: „Cel mai mic e venetic” (TM 59).

vesâl,-i, s.m. – „Construcția «vesâl mare» înseamnă, potrivit relatărilor informatorilor, mai mare peste ciobanii turmari, iar «vesâl mic», adjunct al acestuia.” (P. Biliu, 1990, 1992). „Cel mai mare-i *vesâl mare*, / Cel mai mic e *vesâl mic*” (TL 18).

vorovi, vorovesc, vb., pop. – A vorbi, a discuta. „Și o prins a vorovi” (TM 5).

vrâniță,-e, (dim. vrânuță), s.f., reg. – 1. Poartă la ieșirea din curte sau din ocol (Antologie, 1980); Poartă din scânduri sau nuiele împletite (Bulgăr, 2002); porțiță; loc de trecere, de ieșire (dintr-o încercuire). 2. În text cu sensul de orificiul de la capătul superior al fluierului (de regulă parțial astupat). „Cu vrânuța câtă vânt. / Când vântuța a sufla / Fluieru a fluiera” (TL 18).

Z

zăpór,-oare, s.n., pop. – 1. Îngrămădire de sloiuri de gheață care se formează primăvara într-un punct al unui râu, datorită căruia se produc inundații. 2. Baraj care permite pornirea plutelor. (cf. Dex, 1975; Bulgăr, 2002). 3. În text cu sensul de adunare de oameni, sobor. „Până ce s-a fa zăpor” (TM 45).

zgeră, (var. zdera, zder), vb., pop. – A țipa, a răni; a plânge. „Și mielucu și-a zgera” (TM 3).

zin, zinuri, s.n., pop. – Vin, băutură alcoolică obținută prin fermentarea mustului de struguri; „S-aud zinu ciuruind” (TM 1). De menționat că în Maramureș culturile de viță de vie ocupă suprafețe mici pe versanții înșoriți ai dealurilor și, de regulă, în incinta gospodăriilor (în jurul casei, în grădină sau în ogradă). *Vinul* e consumat predilect iarna sau primăvara, cu

prilejul sărbătorilor (de Crăciun și de Paști), fiind socotită o băutură nobilă, ritualică; mult mai frecvent este consumul de băuturi spirtoase (rachiu, pălincă).

zini, **zin**, **vb.**, **pop.** – A veni (de undeva). „Ei acasă și-o zini” (TM 3).

Ziua Crucii – Sărbătoare religioasă creștină aniversată pe 14 septembrie, care se suprapune cu sfârșitul anului pastoral și coborârea oilor de la munte „Reîntoarcerea la țară, din munte, se face cam pe la mijlocul lui septembrie, când urmează răscolul oilor, adică desfacerea tovrășiei” (I. Birlea, 1968). „Către 10 septembrie, după sărbătoarea Nașterii Maicii Domnului (8 septembrie), păștorii coboară oile din munte la câmp, adică în țarină... Berbecilor li se dă drumul între oi în ziua de Înălțarea Sfintei Cruci, *Ziua Crucii* (14 septembrie). Nimic din discuțiile cu păcurarii, pe de o parte, și preotul, pe de alta, nu sugerează că ar exista un raport între datele calendarului tehnic și datele sărbătorilor creștine; cele din urmă funcționează doar ca repere în scurgerea timpului, nu și ca indicii cu înțeles semantic particular.” (Jean Cuisener, 2000). În text: „Și-a zini* *Ziua Crucii* / Voi la țară*-s scobori” (TM 21).

zmeu, **-i**, **s.m.** – Ființă fabuloasă din mitologia românească de un antropomorfism monstruos, gigantic și nearmonic în aspectul anatomic, dispunând de însușiri miraculoase – teletransport, influență magică, performanțe olfactive, forță fizică supraomenească (după V. Kernbach, 1989). „Mitologic, deci simbolic și poetic, zmeul reprezintă o expresie a naturii anorganice impetuoase, a lumii minerale (aramă, fier, argint, aur, topaz, diamant), a bogățiilor de pe tărâmul celălalt; precum și a forțelor telurice latente, a focului în primul rând și de asemenea, a dezlănțuirilor meteorologice, precum ploaia și vijelia.” (G. Călinescu, 1958 – Estetica basmului, p. 36). Nu lipsită de interes este și tipologia colindelor cu zmei. Tipul 134 – Fratele, sora și pețitorii. Tipul 134A – Pețitorii sosesc la un cioban și sora sa, T. 134Aa – Un zmeu, însoțit de mama sa, vine să ceară fratelui mâna sorii sale (Suceava, Prundu Bărgăului-Bistrița); T. 134Ab – Un leu (și un zmeu) cere unui cioban pe sora sa de soție (Salva-Bistrița). – după M. Brătulescu (1981) Termenul de «zmeu» îl regăsim, în mod surprinzător, în două texte mioritice maramureșene, ambele provenind din localitatea Rogoz (Lăpuș) – unul cules în 1963 (TL 6), iar celălalt în 1981 (TL 7), de către culegători diferiți, de la informatori diferiți. Contaminarea s-a produs, cu siguranță, din colindele de tipul *Fratele, sora și pețitorii*, datorită statutului comun pe care îl au

unele personaje (păștorii). De asemenea, în colinda mioritică se precizează că «zmeu» (păcurarul) cel mic e legiuit de către ceilalți doi, spre a fi împușcat sau tăiat. Însă acesta „optează” – precum în basmele și legendele cu zmei – pentru decapitare („Pe mine nu mă-mpușcați / Numa capu mi-l tăia!”); după care textul reîntră în făgaș, continuând „testamentul.” În text: „Trei păcurăraș* pă munte / Și tustri* is ca și zmei” (TL 6; TL 7)

zuorél, **-e**, **s.n.** – Faptul dimineții, răsăritul de soare; timp crepuscular dintre noapte și zi; perioadă de tranziție între un interval microtemporal (anul). În text: „Zuorel de zuă” (TL 21, ref.). În context se referă la dimineața zilei de 25 decembrie, ziua de Crăciun -- prima din ciclul celor 12 zile și nopți ale sărbătorilor de iarnă. „Colindatul propriu-zis se desfășoară în Transilvania afară (la ușă sau fereastră), afară și în casă, sau numai în casă. La revărsat, cetele din sudul Ardealului execută pe drum o colindă anume” (M. Brătulescu, 1981). În unele sate din Maramureș colindatul se desfășoară pe registre, „în funcție de vârstă, sex și statutul civil al agentilor”: al pruncilor, al adulților și al flăcăilor. *Colindele zorilor* cuprind un repertoriu specific, conectat la momentul performării, care facilitează adoptarea unui ton grav, solemn, ceremonial, apt să transmită anumite mesaje inițiatice (cum e și în cazul *Miorței*). Ideea de bază se concentrează în jurul unui sentiment tonic, de speranță, de veste bună, de renaștere. ■ În mitologia românească regăsim personificarea masculină a *zorilor* (Zorilă), un corespondent al zeiței romane Aurora; însă folclorul mai vechi îl identifică în steaua Sirius (După V. Kernbach, 1989). O personificare a *zorilor* identificăm și în mitologia colindelor (tipul 28, după M. Brătulescu).

Expresii

„**Când îi locu la un loc**” – La un moment dat, deodată, într-un anumit loc; la destinație, într-un loc de popas. În text: „*Când îi locu la un loc* / S-o așezat cu toții jos” (TM 29).

„**Pânză pe obraz**” – Giulgi, pânză cu care se acoperă mortul conform ritualurilor funerare creștine. În text: „În loc de *pânză pe obraz* / Puneți frunză de durhăz*” (TM 21) sau „Sumănașul alb / *Pânză pă obraz*” (TCo 17).

„**Spune-ne morțița ta**” – I Celui condamnat i se acordă în favor să-și stabilească singur modalitatea în care va fi executată sentința. În alte variante interpelarea e reformulată: „Ce morțiță tu poștești?” În text: „*Spune-ne morțița ta* / Ori tăiat, ori împușcat / Ori de un

brad spânzurat" (TM 30). 2. În legende legate de haiduci exista credința invulnerabilității eroului în raport cu modalitățile «clasice» de suprimare: nici gloanțele armelor de foc și nici săgețile nu-i pot lua viața haiducului. Numai acesta își cunoaște taina morții sale. Pentru a-și asigura protecția acesta nu împărtășește nimănui secretul. Iar atunci când o face, prietenul căruia i-a acordat încrederea se dovedește invariabil un trădător. În *balada lui Pinte*, unul din ortaci și cere haiducului să-i dezvăluie secretul invulnerabilității: „Dar atuncea apoi vom pleca / Dacă din tine-om afla / Moartea ta din ce va sta”. Încercându-l Pinte răspunde: „Din tri fire de grâu sfânt / Ș-on plumbuț micuț de-argint.”

„Sub crucița bradului” – 1. Bradul este un arbore din familia pinaceelor care crește în zona muntoasă, înalt până la 50 m., cu tulpina dreaptă, cu frunzele în formă de ace de culoarea verde închis, persistente (Abis alba). Et. – cuv. preroman 2. Maramureșenii, și în general românii, au dezvoltat un adevărat *cult al bradului*, căruia i-au atribuit semnificații multiple. „Copilul era închinat ritual de mic la *Brad*. Creștea, având grijă de dublul său, *Bradul*. Destinul lor se împletea în tot timpul vieții. Când tânărul se îmbolnăvea, părinții mergeau la *Brad* să-i ceară ajutor. Când se însura, mergea la *Brad* să-l anunțe ritualul de nuntă; *Bradul* participa la nuntă alături de miri, era purtat în hora nunții de brădar. După nuntă, *Bradul* era suit pe casă pentru protecția vieții mirilor. La moarte se folosea *Bradul funerar*.” (R. Vulcănescu, 1987, p. 185). Exista credința că „în vârful bradului e scrisă soarta copilului” Explicația rezidă și din configurația particulară a *bradului*, care, în vârf, se aseamănă cu o cruce (simbol religios creștin, legat de evenimentul răstignirii lui Isus). Din acest motiv, cultul acestui arbore a depășit zona profanului, mai ales după generalizarea creștinismului pe teritoriul țării noastre. În variantele mioritice nord-maramureșene cei trei păcurari urcă „Sus, în vârful muntelui, / Sub crucița bradului” (TM 6) Acesta este semnul sub care se vor desfășura evenimentele în colind. Deși nu este un simbol emanent funerar – pomind de la credința conform căreia „fiecare om își are un dublu vegetal în viață” – în textele mioritice *bradul* e asociat cu tragismul situației impuse, fiind rememorate doar riturile ce prepară Marea Trecere: „Și la cap să-mi pui / O cruce de brad” (TL 13) sau „Și-n loc de cruce la cap / Un brăduț mic, încrângaț” (TM 30). De remarcat și similitudinile (obligatorii) între statura celui înhumat și cea a bradului. 3. Pentru maramureșeni bradul mai înseamnă „materia” funda-

mentală a universului sacru și profan deopotrivă. „Materia pe care le-o oferă bogatele păduri de brad, molid și tisă*, de stejar, tei, carpen și fag” (M. Pop). Expoatarea lemnului (butinăritul, plutăritul) se făcea cu iscusință, dar nu fără sudoare și sacrificii – vezi *Miorișă butinarului*. Lemnul era coborât cu greutate din munți, pe albia râurilor, până în sate. Aici meșterii îi dădeau înfățișări trebuincioase, pentru nevoi casnice (casă, acareturi, gard, laiță etc.) sau nevoi elevate, ce tindeau spre sacralitate (pecetare / prescurnicele, toiage-insignele dregătorilor, porțile sculptate și, evident, bisericile, altarele). „Maramureșenii, trăind izolați de lumea civilizată, au fost siliți să-și fabrice din lemn toate instrumentele necesare diferitelor ramuri de gospodărie, inventând și construind cu multă dibăcie din lemn: morile de apă, vâltorile pentru spălătul covoarelor, puia pentru îngroșatul stofei, carul cu toate anexele lui, plugul și grapa, oloiernețele, covata găurită pentru desfacutul porumbului, cumpăna de măsurat, blidele și blidarele (iitoare de farfurii), lingurele și lingurarele, berbințe, putine, colesere, cănițe, coveți, solnițe, pălnii, cofe, clește de spart alun, fluier etc. și apoi tiara sau războiul de țesut cu toate anexele sale; melița pentru zdrobitul cânepii, hrebăul cu dinți de lemn ori cu piele de ariciu pentru pieptănatul lânii și al cânepii, fusul și caietul de tors, urzoaica și vârtelnița ș.a. Aceste obiecte caracteristice ale unei vieți românești străvechi – despre care nici cronicile nu pomenesc – au imprimat poporului maramureșean un tipar arhaic; care fiind la adăpost de curentele de prefaceri a rămas aproape intact până în zilele noastre.” (Al. Filipașcu, 1940, p. 28). „Locul dominant pe care îl are lemnul în viața de toate zilele a maramureșenilor și în creația lui artistică l-a făcut pe prof. Simion Mehedinți să afirme, îndată după primul război mondial, că Maramureșul este o țară a civilizației lemnului.” (M. Pop). Mult mai târziu, prin anii '70, artistul Mihai Olos a luat în calcul posibilitatea proiectării și construirii unui «oraș universal» bazat pe «poetica de lemn a maramureșenilor». Iar C. Noica (1980) scria, după o călătorie în acest ținut: „Când vizitezi Maramureșul înțelegi de ce grecii spuneau la materie în general «lemn». Și cultura și civilizația pleacă de la lemn(...) Cine nu respectă materia se năruiește spiritualcește.”

„Și-o dat grăită” – A se înțelege, a vorbi, a se sfătui. Aici cu sensul de a complota; a trimite vorbă (cuiva). În text: „Ceilalți și-o dat grăită / Pă mine să m-omorasă” (TM 49).

„V-am ținut de frați ai mei” – A avea încredere în cineva, a acorda toată încrederea (iar aceasta a fost înșelată, trădată). Cu referire la instituția frăției profesionale, de breaslă (fărtat,

ortac, tovarăș) sau la frăția de cruce, ritualică, legată prin jurământ și însemne specifice În text: „Voi, doi, păcurărei / Ce v-am ținut de frați ai mei” (TM 32).

INDEX

LISTA LOCALITĂȚILOR (DIN CARE PROVIN TEXTELE)

Asuaju de Sus (1 variantă);
 Berbești (4); Bârsana (9); Bogdan Vodă (1); Borșa (6); Breb (2); Budești (1); Baia Mare (1); Băița – Tăuții
 Măgherauși (2); Băița de sub Codru (6); Băsești (4); Bicaz (1); Berința (1); Boiereni (2);
 Comești (2); Cetățele (1); Chiuzbaia (2); Curtuișu Mare (1); Costeni (2); Cupșeni (1);
 Dcsești (1); Dragomirești (2);
 Finteșu Mare (1);
 Groșii Țibleșului (2);
 Hârnicești (2); Hideaga (4);
 Ieud (8);
 Larga (1); Lăpuș (2); Libotin (1);
 Mesteacăn (1); Merișor (1); Moșca (1);
 Oarța de Jos (1); Oarța de Sus (2); Odești (2); Orțița (1);
 Poenile Izei (1); Plopiș (2); Preluca Veche (1); Peteritea (1); Poenile Botizii (1);
 Rozavlea (2); Rus (1); Rodina (1); Rohia (1); Rogoz (2);
 Săcel (2); Săliștea de Sus (5); Săpînța (1); Sighetu Marmăției (1); Șieu (1); Satu Nou de Jos (1); Săliște-
 Băsești (1); Sălsig (1); Stremț (1); Stoiceni (2); Suciul de Sus (1);
 Tămășești (5); Tg. Lăpuș (1);
 Urminiș (1);
 Vadu Izei (1);
 Nelocalizate: TM – 6; TCh – 3; TL – 1;

LISTA CULEGĂTORILOR

Béla Bártok – 1 variantă – localitatea Ieud – publicată în *Volksmusik der Rumänen von Maramuresch*,
 München, 1923; *Miorița* (Fochi), București, 1964
Pamfil Bîlțiu – 35 var. – loc. Berbești, Botiza, Săcel, Ieud, Comești, Oarța de Sus, Rodina, Săliștea-
 Băsești, Sălsig, Băița de sub Codru, Bicaz, Tămășești, Chiuzbaia, Băița-Tăuții-M., Cătătele, Merișor,
 Stoiceni, Cupșeni, Costeni, Boiereni, Rogoz, Suciul de Sus, Berința, Groșii Țibleșului, Lăpuș,
 Libotin, Larga, – în *Sculați. sculați, boieri mari*, Cluj, 1996; *Poezii și povești din Țara Lăpușului*,
 București, 1990.
Ion Bîrlea – 2 var. – loc. Ieud, Berbești – în *Literatura populară din Maramureș*, București, 1968;
Antologie de folclor din județul Maramureș, Baia Mare, 1980; *Miorița* (Fochi), București, 1964.
Augustin Botiș – 1 var. – loc. Poiana Botizii – în *Maramureș*, Baia Mare, 1972.
Ion Chiș Șter – 3 var. – loc. Plopiș, Chiuzbaia, Chioar – în *Drumuri maramureșene*, Nord, 1982
I. Cocișiu – 1 var. – loc. Moșca-Lăpuș – în *Miorița* (Fochi), București, 1964.
Ion Codreanu – 1 var. – nelocalizată (Țara Chioarului) – în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
Ion Corbescu – 1 var. – loc. Berbești – în *Ceas pe ceas se alungă*, Baia Mare, 1970
Mihai Cupcea – 1 var. – nelocalizată – în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
Iordan Dăcu – 2 var. – loc. Berbești – în *Literatura populară din Maramureș*, București, 1968
Vasile T. Doniga – 4 var. – loc. Oarța de Jos, Satu Nou de Jos, Hideaga – în *Poezii populare din Oaș*,
Maramureș și Năsăud, București, 1962; *Miorița* (Fochi), București, 1964; *Folclor din Maramureș*,
 București, 1980

- Elena Florian** – 1 var. – loc. Preluca Veche – în *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980
- L. Ghergariu** – 1 var. – loc. Orțița – în *Miorița și Meșterul Manole în folclorul Sălajului*, Sibiu, 1942; *Miorița* (Fochi), Buc., 1964.
- A. Grubei** – 1 var. – loc. Finteușu Mare – în *Ceas pe ceas se alungă*, Baia Mare, 1970.
- Anuța Iuga** – 1 var. – loc. Săliștea de Sus – în *Semnal*, Săliștea de Sus, 1970.
- Dumitru Iuga** – 3 var. – loc. Săliștea de Sus – în *Calendarul Maramureșului*, 1980; *Memoria Ethnologica*, Baia Mare, 2001
- Maria Georgeta Iuga** – 1 var. – loc. Mesteacă – în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Vasile I. Iatiș** – 3 var. – loc. Peteritea, Grosii Țibleșului, nelocalizată (TL) – în *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980.
- Petre Lenghel Izanu** – 27 var. – loc. Bârsana, Breb, Poienile Izei, Săpânța, Cornești, Budești, Rozavlea, Hideaga, Baia Mare, Dragomirești, Săliștea de Sus, Sighetu Marmației, Ieud, Băița-Codru – în *Folclor din Maramureș*, București, 1962; *Miorița* (Fochi), Buc., 1964; *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Dumitru Mariș** – 1 var. – loc. Ieud – text inedit
- Mitruț din Rus** – 1 var. – loc. Rus – în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Dumitru Mercea** – 1 var. – loc. Curtuișu Mare – în *Miorița* (Fochi), București, 1964.
- Augustin Mocanu** – 1 var. – loc. Asuaju de Sus – în *Ceas pe ceas se alungă*, Baia Mare, 1970.
- E. Moldovan-Nestor** – 1 var. – loc. Rohia – în *Miorița* (Fochi), 1964.
- Tache Papahagi** – 5 var. – loc. Vadu Izei, Rozavlea, Săcel, Desești, Botiza – în *Graniul și folclorul Maramureșului*, București, 1925 [1981]; *Miorița* (Fochi), 1964.
- Dumitru Pop** – 18 var. – loc. Tămășești, Odești, Băsești, Băița de sub Codru, Urminiș, Stremț, Plopiș-Făurești, Boiereni – în *Pe marginea Mioriței*, Cluj, 1965; *Poezii populare din Sălaj*, București, 1962; *Miorița* (Fochi), Buc., 1964; *Folclor din zona Codrului*, Baia Mare, 1978; *Miorița* (Fochi), 1980.
- Dorin Ștef** – 1 var. – loc. Ieud – text inedit.
- Valerica Ștețco** – 5 var. – loc. Borșa – în *Poezii populare din Țara Maramureșului*, București, 1990.
- Ion Taloș** – 2 var. – loc. Lăpuș, Rogoz – în *Miorița* (Fochi), 1964.
- Vasile Trifoi** – 1 var. – nelocalizată (Țara Chioarului) – în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Vasile Vișovan** – 1 var. – loc. Hărniciești – în *Semnal*, Săliștea de Sus, 1970.
- Ion Zubașcu** – 1 var. – nelocalizată (Țara Maramureșului) – în *Calendarul Maramureșului*, 1980
- Culegători nenominalizați** – 6 var. – loc. Tg. Lăpuș, Hărniciești, Rozavlea, Bogdan Vodă, Ieud, Hideaga, – texte din Arhiva Muzeului Etnografic al Transilvaniei din Cluj, Arhiva Institutului de Folclor din București – în *Miorița* (Fochi), București, 1964.

LISTA INFORMATORILOR (a performerilor)

■ ȚARA MARAMUREȘULUI

- Desești** – *Parasca Covaci*, 70 ani (n. 1850);
- Vadu Izei** – *Ioana Codrea* (Fundeasa), 40 ani (n. 1880);
- Rozavlea** – *Ileana Rus*, 24 ani (n. 1896); *Ileana Florea*, 63 ani;
- Săcel** – *Năstăca Petrovai*, 60 ani (n. 1860); *Varvara Șușca*, 73 ani (n. 1900);
- Botiza** – *Mărie Cupșinar*, 20 ani (n. 1902); *Maria Groșan*, 78 ani (n. 1906); *Ioana Brumar*, 78 ani (n. 1906); *Maria Petreș*, 54 ani (n. 1931); *Ilișca Petreș*, 84 ani (n. 1900); *Anghelina Trifoi*, 61 ani (n. 1923); *Ioana Roșca*, 70 ani (n. 1914);
- Ieud** – *Dumitru Goja*; *Vasile Dăncuș*; *Teoader Hoza Boicu*, 62 ani; *Mihai Bizău* (învățător în 1924); *Mărcuța Buftea*, 49 ani (n. 1902); *Ioana Chiș*, 69 ani (n. 1882); *Anuța Pleș*, 80 ani (n. 1907); *Ioana Vlad*, 45 ani (n. 1942); *Anuța Bizău*, 60 ani (n. 1927); *Nița Dăncuș*, 40 ani (n. 1952);
- Hărniciești** – *Maria Năneștean*, 18 ani (n. 1908); *Gheorghe Hotea*, 82 ani (n. 1888);
- Bogdan Vodă** – *Grigută Zaharia*, 44 ani (n. 1892);
- Bârsana** – *Ofrim Doca*, 75 ani; *Irina Rednic*, 70 ani; *Pălăguța Steopei*, 66 ani; *Ioan Lenghel*, 69 ani; *Anuța Godja*, 84 ani; *Pălăguța Bleda*, 61 ani; *Ioana Cora*, 48 ani;
- Berbești** – *Dumitru Codrea*, 66 ani; *Vasile Codrea*; *Palaga Codrea*; *Maria Codrea*, 69 ani (n. 1922);
- Săliștea de Sus** – *Maria Iuga*, 69 ani; *Anuța Iuga*, 40 ani (n. 1940); *Simion Iuga*, 59 ani;

Cornești – *Ileana Bârle*, 43 ani (n. 1930); *Pălăguță Rednic*, 65 ani;
Borșa – *Ileana Roman*, 53 ani; *Călina Timiș*, 62 ani; *Rozalea Timiș*, 54 ani; *Valerica Ștefciu*, *Veronica Roman*, 36 ani;
Dragomirești – *Ioan Orzac*, 87 ani;
Breb – *Maria Ciceu*, 65 ani; *Dumitru Tăut*, 67 ani;
Săpânța – *Ion Stan*, 16 ani;
Budești – *Dumitru Beserman*, 68 ani;
Poienile Izzi – *Ion Draguș*, 30 ani;
Sighetu Marmăției – *Ana Huban*, 43 ani;

■ ȚARA CHIOARULUI

Hideaga – *Lițfor Pogăceș*, 70 ani (n. 1862); *Aurora Bodea*; *Juliana Tămian*, 71 ani;
Plopiș – *Vasile Rus* (n. ~ 1934);
Băița – *Ana Rob*, *Rozalia Ceteraș*, 70 ani (n. 1906);
Baia Mare – *Maria Oșan*;
Finteușu Mare – *Ioan Muntean* (a Agaptii), 78 ani;
Cetățele – *Maria Țura*, 47 ani (n. 1929); *Ion Țura*, 50 ani (n. 1926); *Mihai Țura*, 52 ani (n. 1924);
Preluca Veche – *Rozalia Florian*, 50 ani (n. 1927);
Merisor – *Aurelia Gita*, 66 ani (n. 1912);
Satu Nou de Sus – *Emilia Pop*;
Chiuzbaia – *Marița Grigor*, 40 ani (n. 1942);

■ ȚARA CODRULUI

Orțița – *Virgil Andrei*, 17 ani (n. 1925);
Băsești – *Teodor Horotan*, 62 ani (n. 1888); *Victoria Călăuz*, 20 ani (n. 1926); *Florian Pop*, 47 ani (n. 1909); *Maria Gros*, 48 ani (n. 1909);
Băița de sub Codru – *Ana Ghițan*, 57 ani (n. 1901); *Ioan Mureșan*, 43 ani (n. 1915); *Floarea Vanc*, 54 ani (n. 1904); *Paulina Micle*; *Ana Domuța*, 55 ani (n. 1918); *Ana Domuța*, 53 ani (n. 1921);
Tămășești – *Emilia Iluș*, 47 ani (n. 1911); *Ana Săbău*, 66 ani (n. 1892); *Florica Orhu*; *Maria Maghiari*, 63 ani (n. 1911); *Floare Iluș*, 61 ani (n. 1913);
Stremț – *Ana Cuculătan*, 55 ani (n. 1903);
Odești – *Alexe Blidar*, 73 ani (n. 1902);
Oarța de Jos – *Clarița Pop*, 70 ani (n. 1894);
Asuaju de Sus – *Ana Budea*;
Urminiș – *Ana Sabo*, 40 ani (n. 1934);
Sălsig – *Ana Zah*, 37 ani (n. 1937);
Oarța de Sus – *Vilma Andreicuș*, 60 ani (n. 1914); *Ana Negrea*, 65 ani (n. 1913);
Bicaz – *Maria Tarbu*, 68 ani (n. 1914);
Rodina – *Maria Mure*, 89 ani (n. 1896);
Săliște-Băsești – *Liliana Lung*, 65 ani (n. 1921);

■ ȚARA LĂPUȘULUI

Moșca – *Emil Dobre*;
Boiereni – *Simion Boier*, 77 ani (n. 1907);
Rogoz – *Ioana Nistea*, 77 ani (n. 1886); *Ioana Chira*, 59 ani (n. 1922);
Lăpuș – *Reghina Ferent*, 38 ani (n. 1925); *Ioan Coman*, 69 ani (n. 1912);
Poiana Botizii – *Ileana Pașca*, 37 ani;
Groșii Țiblesului – *Gavril Pop*, 62 ani; *Aurica Pop*, 25 ani (n. 1960);
Peteritea – *Aurica Tuns*, 73 ani (n. 1910);
Stoiceni – *Ana Bucure*, 55 ani (n. 1926); *Ioan Leșe*, 76 ani (n. 1907);
Berința – *Terezia Marchiș*, 60 ani (n. 1926);
Costeni – *Dochia Lucian*, 62 ani (n. 1922); *Ana Nodiș*, 33 ani (n. 1951);
Cupșeni – *Nastasia Pop*, 56 ani (n. 1928);
Suciu de Sus – *Viorica Clep*, 60 ani (n. 1924);
Libotin – *Dumitru Bota*, 63 ani (n. 1921);
Larga – *Cătălina Bozga*, 79 ani (n. 1905).

LISTA REFRENELOR

A. Refrene laice (24)

Florile dalbe de măr (5) – Borșa, Finteușu Mare, Costeni, nelocalizată (TM), nelocalizată (TL),
Florile dalbe (3) – Cornești, Odești, Mesteacăn,
Zuorel de zuă (5) – Borșa, Suciul de Sus, Libotin, Tg. Lăpuș, Rogoz,
Hoi, linu-i lin (var. Oi, linu-i lin; Hoia lin și iară lin) (4) – Ieud, Botiza;
Lerului și-a mărului (2) – Preluca Veche, nelocalizată (TCh);
Și-așe fluier zăce (2) – Stoiceni;
Hai lin, hai lăr și flori de măr (1) – Curtuișu Mare,
Oi, Ieroi, Ieroi (1) – Hideaga;

B. Refrene mixte și religioase (22)

Hai, lăru-i, Doamne (7) – Băița de sub Codru, Asuaju de Sus, Rodina, Chiuzbaia, Moșca, Boiereni;
Lăru-i și-a lăru-i, Doamne (var. Lăr, lăr și-a lăru-i, Doamne) (4) – Tămășești, Sălsig,
Corindemu-i, Doamne (var. Corindemu-i, Doamne, corindi; Corindemu-i, Doamne, nu-i corinde) (3) –
 Băița de sub Codru;
Haida Ieru și-a nost Domn (1) – Groșii Țibleșului;
Domn, Domn și-a nost Domn (1) – Cupșeni;
Doamne n' nostu-i Dumnezeu (1) – Făurești;
Domnului, Doamne (1) – Plopiș;
O, Isus Hristos cel sfânt / Cobori la noi pe pământ (1) – Bogdan Vodă;
Mândră-i sara lui Crăciun (2) – Merișor, Berința;
Dimineata lui Crăciun (1) – Șieu.

INDEX PENTRU TEXTELE MIORITICE DIN ANTOLOGIE

■ Cea mai veche variantă a Mioriței. Bistrița Năsăud (1792-1794)

■ **Țara Maramureșului.** 1. Desești – 1920. 2. Vadu Izei – 1920. 3. Rozavlea (1) – 1920. 4. Rozavlea (2) → 1985. 5. Săcel (1) – 1920. 6. Săcel (2) – 1973. 7. Botiza (1) – 1922. 8. Botiza (2) – 1984. 9. Botiza (3) – 1984. 10. Botiza (4) – 1984. 11. Botiza (5) – 1984. 12. Botiza (6) – 1984. 13. Ieud (1) → 1923. 14. Ieud (2) → 1924. 15. Ieud (3) → 1924. 16. Ieud (4) – 1951. 17. Ieud (5) – 1951. 18. Ieud (6) – 1987. 19. Ieud (7) – 1987. 20. Ieud (8) – 1992. 21. Hărniciești (1) – 1926. 22. Hărniciești (2) → 1970. 23. Șieu – 1927. 24. Bogdan Vodă – 1936. 25. Bârsana (1) – 1950. 26. Bârsana (2) → 1979. 27. Bârsana (3) → 1979. 28. Bârsana (4) → 1985. 29. Bârsana (5) → 1985. 30. Bârsana (6) → 1985. 31. Bârsana (7) → 1985. 32. Bârsana (8) → 1985. 33. Bârsana (9) → 1985. 34. Berbești (1) → 1968. 35. Berbești (2) → 1968. 36. Berbești (3) → 1970. 37. Berbești (4) – 1991. 38. Săliște de Sus (1) → 1970. 39. Săliște de Sus (2) – 1980. 40. Săliște de Sus (3) → 1980. 41. Săliște de Sus (4) → 1980. 42. Săliște de Sus (5) → 1985. 43. Cornești (1) – 1973. 44. Cornești (2) → 1985. 45. Borșa (1) – 1975-77. 46. Borșa (2) – 1975-77. 47. Borșa (3) – 1975-77. 48. Borșa (4) – 1975-77. 49. Borșa (5) – 1975-77. 50. Dragomirești (1) → 1985. 51. Dragomirești (2) → 1985. 52. Breb (1) → 1985. 53. Breb (2) → 1985. 54. Săpânța → 1985. 55. Budești → 1985. 56. Poicnile Izei → 1985. 57. Sighet → 1985. 58. Nelocalizată → 1962. 59. Nelocalizată → 1962. 60. Nelocalizată → 1962. 61. Nelocalizată → 1980. 62. Nelocalizată → 1980. 63. Nelocalizată → 1980

■ Varianta virtuală / corespunzătoare tipului nord-maramureșean.

■ **Țara Chioarului.** 64. Hideaga (1) – 1932. 65. Hideaga (2) → 1958. 66. Hideaga (3) → 1962. 67. Hideaga (4) → 1962. 68. Plopiș (1) – 1954. 69. Plopiș (2) → 1982. 70. Curtuișu Mare – 1955. 71. Băița (1) – 1962. 72. Băița (2) – 1976. 73. Baia Mare → 1962. 74. Finteușu Mare → 1970. 75. Cetățele – 1976. 76. Preluca Veche – 1977. 77. Merișor – 1978. 78. Rus → 1980. 79. Mesteacăn → 1980. 80. Satu Nou de Jos → 1980. 81. Chiuzbaia (1) → 1982. 82. Chiuzbaia (2) – 1982. 83. Nelocalizată → 1980. 84. Nelocalizată → 1980. 85. Nelocalizată → 1982

■ **Țara Codrului.** 86. Orțița – 1942. 87. Băsești (1) – 1950. 88. Băsești (2) – 1956. 89. Băsești (3) – 1956. 90. Băsești (4) – 1957. 91. Băița de sub Codru (1) – 1958. 92. Băița de sub Codru (2) – 1958. 93. Băița de sub Codru (3) – 1958. 94. Băița de sub Codru (4) – 1973. 95. Băița de sub Codru (5) – 1974. 96. Băița de sub Codru (6) 1974. 97. Tămășești (1) – 1958. 98. Tămășești (2) – 1958. 99. Tămășești (3) – 1962. 100. Tămășești (4) – 1974. 101. Tămășești (5) – 1974. 102. Stremț – 1958. 103. Odești (1) – 1962. 104. Odești (2) – 1975. 105. Oarța de Jos – 1964. 106. Asuaju de Sus → 1970. 107. Urminiș – 1974. 108. Sălsig – 1974. 109. Oarța de Sus (1) – 1974. 110. Oarța de Sus (2) – 1978. 111. Bicăz – 1982. 112. Rodina – 1985. 113. Săliște-Băsești – 1986.

■ **Țara Lăpușului.** 114. Tg. Lăpuș – 1927. 115. Moșca – 1929. 116. Rohia – 1952. 117. Boiereni (1) – 1961. 118. Boiereni (2) – 1984. 119. Rogoz (1) – 1963. 120. Rogoz (2) – 1981. 121. Lăpuș (1) – 1963. 122. Lăpuș (2) – 1981. 123. Poiana Botizii → 1972. 124. Groșii Țibleșului (1) → 1980. 125. Groșii Țibleșului (2) – 1985. 126. Peteritea → 1980. 127. Stoiceni (1) – 1981. 128. Stoiceni (2) – 1983. 129. Berința – 1982. 130. Costeni (1) – 1984. 131. Costeni (2) – 1984. 132. Cupșeni – 1984. 133. Suciu de Sus – 1984. 134. Libotin – 1984. 135. Larga – 1984. 136. Nelocalizată → 1980

INDEX PENTRU TERMENII DIN GLOSAR

- A** – a (se) abate, a adui, a adurni, a afla, a agodi, albastră, a apuca, arjint;
B – baier (bair), baltag, banat, barșon, batâr, bălai, bărbănoc, beteag, Biserica Albă, bogorea, bohaș, bondă, botei, brebenel, bucălai, bugăt, buhaș, a buntuzi;
C – carte, caș, călămară, călic (salic), căldare, cărbunel, a căta (cota), ceruit, ceteraș, ciump, a ciunti, a ciurui, ciut, a cânta, câtilin, a clăti, colindă, copârșeu, corneancă, cornicel, cotroapă, Crăciun;
D – dalb, de-a-una, a despleti, demnicat, dâmb (dâmboc), drob, a dudăi, durzău (durdzău);
F – fântână, fârtai, fârtat (fartat), fluieră (fluierică, fluierice), frățituluc, a frânge;
G – a (se) găta, Gheorghe, gloabă, glugă, goman (guman), a grăi, grui, gubă, gustare;
H – heli (helium), a (se) hodini, horă (hore), hoitroapă;
I – Ispas;
Î – imbițat, încolțurat, încrengat, înstrăinat, înturnat, înveregat;
J – jerunte, jintiță, a jujăi;
L – lai (lăi), lance, ler, leu, lumninea, lut;
M – maior (maier), a mere, mintenaș (minten), a mina, mândru, mățătel (mățălal), mâzgai, muncel (muntel);
O – oacheș (ochișea, otișea), oleacă, ortac;
P – Paști, păcurar (păcurăroi), a păcurări, a păză, a peri, a petrece, a pipa, pistrii, pizmaș, Pleșca, (în) poară, pomană, ponor, porneală, a potopi, prapur, primăvărei, propor, ptiștol, a pușca;
R – rât, romun (romon), runcan;
S – sălaș, sâlic, scânteiuță, scin (sărin, sâin), a sfădi, a si, sintirim, siu, Sângeorz, slujbă, smolenci, sobor, socăciță, a se socoti, a sodomni, soție, staol (staor), steag, sterp (stărp), sterpar, strungă, struț, suman;
Ș – a șidea, șohan, șorc, știop, șut;
T – temcteu (timateu), tilincă, a tilinca, tiot, tizăroi, a (se) tângui, toc, a (se) tomni, a trage, a trăgăna, trâmbiță (trâmbițătoare), a tropoti, turîș, turmar, tustrei;
U – uiață (oiagă, iagă), urdă;
V – vas, a (se) vâji (vâji), vâtaf (vătaj, vătav), vedereros, venetic, vesâl, a vorovi, vraniță;
Z – zăpor, zgera (zdera), zin, a zini, Ziua Crucii, zmeu, zuorel;

BIBLIOGRAFIE

I. ISTORIE ȘI GLOBALIZARE

1. Studii, analize, sinteze

- Bilțiu, Pamfil, Pop, Gheorghe, *Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din județul Maramureș*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.
- Blaga, Lucian, *Spațiul mioritic*, București, 1936.
- Brădulescu, Monica, *Colinda românească*, Editura Minerva, București, 1981.
- Buhociu, Octavian, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Editura Minerva, București, 1979.
- Buzura, Augustin, *Refugii*, Editura Cartea Românească, București, 1984.
- Caracostea, Dumitru, *Poezia tradițională română. Balade populare și doine*, ediție de D. Șandru, prefață de O. Birlea, Editura pentru Literatură, București, 1969.
- Călinescu, George, *Istoria literaturii române de la origini și până în prezent* (1941), Editura Minerva, București, 1988 (ed. a II-a).
- Chițimia, I.C., *Folcloriști și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968.
- Datcu, Iordan, *Balade populare românești*, Editura Albatros, București, 1977.
- Datcu, Iordan, Stroescu, S.C., *Dicționarul focloriștilor. Folclor literar românesc*. Prefață de Ovidiu Birlea. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
- Deac, Mircea, *Brâncuși - surse arhetipale*, Editura Junimea, Iași, 1982.
- Densușianu, Ovidiu, *Viața păstorească în poezia noastră populară*, Editura pentru Literatură, București, 1966.
- Diaconu, Ion, *Ținutul Vrancei. Emografie. Folclor. Dialectologie*, vol. III și IV, ediție de Paula Diaconu Bălan, Editura Minerva, București, 1989.
- *** *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, realizat de Institutul de lingvistică, istorie literară și folclor al Universității „Al. I. Cuza”, Iași, Editura Academiei, 1979.
- *** *Dicționar de literatură română. Scriitori, reviste, curente*, colectiv coordonat de Dim. Păcurariu, Editura Univers, București, 1979.
- Eliade, Mircea, *De la Zalmoxis la Gengis-Han*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Eliade, Mircea, *Sacru și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Eliade, Mircea, *Fragmentarium* (1937), Editura Destin, Deva, 1990.
- Eliade, Mircea, Culianu, Ioan P., *Dicționar al religiilor*, Editura Humanitas, București, 1993.
- Eminescu, Mihai, *Articole și traduceri*, I, Editura Minerva, București, 1974.
- Filipciuc, Ioan, *Miorița străbate lumea*, Editura Fundația cultural-științifică Biblioteca Miorița, Câmpulung Moldovenesc, 2001.
- Fochi, Adrian, *Miorița. Tipologie. Circulație. Geneză. Texte*, Editura Academiei, București, 1964.
- Fochi, Adrian, *Miorița. Texte poetice alese*, Editura Minerva, București, 1980.
- Fochi, Adrian, *Cântecul epic tradițional al românilor. Încercări de sinteză*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
- Gălușcă-Crișmariu, Tatiana, Ene, Tudor, *Miorița. La dacoromâni și aromâni*. Texte folclorice, ediție de N. Saramandru, Editura Minerva, București, 1992.
- Gorovei, Artur, *Folclor și folcloristică* (1930), Chișinău, 1990.
- Ilin, Stancu, *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985.
- *** *Istoria României în date*, colectiv coordonat de Constantin C. Giurescu, Editura Enciclopedică Română, București, 1971.
- *** *Istoria României*, volumul I, Editura Academiei, București, 1961.
- Kernbach, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- Latîș, Vasile, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993.
- Nițu, George, *Elemente mitologice în creația populară românească*, Editura Albatros, București, 1988.
- Papahagi, Tache, *Graiul și folclorul Maramureșului*, Editura Minerva, București, 1981.
- Sadoveanu, Mihail, *Mărturisiri*, ESPLA, București, 1960.
- Scarlat, Mircea, *Poezie veche românească*, Editura Minerva, București, 1985.
- Stănescu, Nichita, *Respirări*, Editura Sport-Turism, București, 1985.
- Steinhardt, Nicolae, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992.
- Theodorescu, Barbu, Păun, Octav, *Folclor literar românesc*, Ed. Didactică și Pedagogică, Buc., 1967.

- Ursache, Petru, *Etnoestetica*, Institutul European, Iași, 1998, colecția *Sinteze*.
 Verne, Jules, *Castelul din Carpați*, Editura Ion Creangă, București, 1980.
 Vrabie, Gheorghe, *Balada populară românească*, Editura Academiei, București, 1966.
 Vulcănescu, Romulus, *Etnologia Juridică*, Editura Academiei, București, 1970.
 Vulcănescu, Romulus, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987.

2. Articole, recenzii, interviuri

- Abacu, Ioan, *Miorița în limba latină*, în revista *Miorița*, nr. 1, Cîmpulung Moldovenesc, martie 1991.
 Amzulescu, Al., *Noi observații despre Miorița colind*, în *Revista de Etnologie și Folclor*, 24, nr. 1, București, 1979.
 Amzulescu, Al., *Pseudovariante ale Mioriței*, în *Memoriile Comisiei de Folclor*, tom VI, București, 1989.
 Apostol, Pavel, *Studiu introductiv. Miorița* (A. Fochi), Editura Academiei, București, 1964.
 Bindea, Ioan, *Variante ale Mioriței-colind în sud-vestul zonei folclorice a Năsăudului*, în *Simpozion Miorița 1992*, Cîmpulung Moldovenesc, 1993.
 Bîrlea, Ovidiu, *Miorița colind*, în *Revista de Etnografie și Folclor*, 12(1967), nr. 5.
 Bîrlea, Ovidiu, *Colindatul în Transilvania*, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967*, Cluj, 1969.
 Bîrlea, Ovidiu, *Meșterul Manole*, în *Limbă și Literatură*, București, 1973.
 Breazu, Ioan, *Note despre Miorița* (1932), în *Miorița*, VI, nr. 2(12), Cîmpulung Moldovenesc, 1996.
 Ciopraga, Constantin, *Miorițicul sau despre exorcitarea tragicului*, în *Simpozion Miorița - 1992*.
 Cîrstea, Gheorghe, *Miorița sau patimile unui poet-păstor*, în *Simpozion Miorița - 1992*.
 Colin, Vladimir, *Postfață la Castelul din Carpați* (J. Verne), Editura Ion Creangă, București, 1980.
 Coman, Mihai, *Noi ipoteze despre Miorița*, în revista *Vatra*, nr. 163, octombrie 1984.
 Datcu, Iordan, *Un clasic: Adrian Fochi*, în revista *Miorița*, I, nr. 1, Cîmpulung Moldovenesc, 1991.
 Datcu, Iordan, *Horia Vintilă: Miorița este, de fapt, un ritual pythagoric*, în *Miorița*, I, nr. 2, 1991.
 Dăncuș, Mihai, *prefață la Acta Mvsei Maramorensiensis*, Sighetu Marmăției - Maramureș, 2002.
 Dumitrescu-Busulenga, Zoe, *Prefață, Poezii* (M. Eminescu), Editura Eminescu, București, 1980.
 Eliade, Mircea, *Destinul culturii românești*, în revista *Destin*, nr. 6-7, Madrid, 1953.
 Filipciuc, Ion, *Miorița în sistemul colindelor și baladelor*, în revista *Miorița*, III, nr. 1(5), martie 1993.
 Filipciuc, Ion, *Cine a descoperit Miorița*, în revista *Miorița*, VI, nr. 2(12), decembrie 1996.
 Fochi, Adrian, *recenzie în Anuarul de Folclor*, III-IV, Cluj-Napoca 1983.
 Latham, Ernest H., *interviu (de Ion Longin Popescu)*, în revista *Formula As*, septembrie 2002.
 Lătiș, Vasile, *Segmente*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
 Lazăr, Ioan St., *Despre un mit solar miorițic*, în: *Miorița*, III, nr. 1(5), Cîmpulung Moldovenesc, 1993.
 Lazăr, Ioan St., *Miorița - Translatio ad Christum*, în revista *Miorița*, VI, nr. 2(12), decembrie 1996.
 Lévi- Strauss, Claude, *Culture pour tous et pour tous les temps*, UNESCO, 1984, în *Memoria Ethnologia*, nr. 1, Baia Mare, 2001.
 Macarie, Constantin, *Să ascultăm Miorița la Soveja*, în *Miorița*, III, nr. 1(5), 1993.
 Manea, Gabriel, *Miorița și alte mituri*, în *Miorița*, III, nr. 2(6), septembrie 1993.
 Pavelescu, Gheorghe, *Miorița-bocet*, în *Miorița*, III, nr. 1(5), 1993.
 Ploscaru, Dorin, *Martor între răstăgnire și Miorița*, în revista *Helvetica*, nr. 2 și 3, Baia Mare, 1998.
 Pop, Dumitru, *Pe marginea Mioriței*, în *Studia Universitas Babeș-Bolyai*, seria Philologia, nr. 1, Cluj-Napoca 1965.
 Pop, Mihai, *Anul Nou, lectura unui discurs ceremonial*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
 Rezuș, Ion, *Sinteză miorițică*, în revista *Miorița*, III, nr. 2(6), septembrie 1993.
 Șeuleanu, Ioan, *Cultura tradițională și destinul ei în actualitate*, în *Anuarul de folclor*, III-IV, Cluj-Napoca 1983.
 Sfințescu, Rodica, *Substratul mitologic în Miorița*, în *Simpozion Miorița - 1992*, 1993.
 Speranția, Th. D., *Miorița și călășarii, urme de la daci* (1915), în revista *Miorița*, I, nr. 2, sept. 1991.
 Stăniloae, Dumitru, *interviu în revista Vestitorul Ortodoxiei*, nr. 189, București, 1992.
 Stănescu, Nichita, *interviu în revista Flacăra*, nr. 50, București, 1983.
 Suiogan, Delia, *Miorița colind*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001.
 Taloș, Ion, *Miorița în Transilvania*, în *Anuarul de folclor*, II, Cluj-Napoca, 1981.
 Taloș, Ion, *Miorița - posibilă interpretare*, în rev. *Steaua*, nr. 12, Cluj-Napoca, 1981.
 Ursache, Petru, *Miorița în transhumanță mondială*, în *Convorbiri literare*, CXXXVI, nr. 1(85), 2003.

II. O CĂLĂTORIE INIȚIATICĂ

1. Studii, analiza, sinteze

- * * * *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980.
- Bilțiu, Pamfil, *Poezii și povești populare din Țara Lăpușului*, Editura Minerva, București, 1990.
- Bilțiu, Pamfil, Pop, Gheorghe, *Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din Maramureș*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.
- Bîrlea, Ion, *Literatura populară din Maramureș*, Editura pentru Literatură, București, 1968.
- Bîrlea, Ovidiu, *Folclorul românesc*, volumul I, Editura Minerva, București, 1981.
- Brătulescu, Monica, *Colinda românească*, Editura Minerva, București, 1985.
- Bud, Tit, *Poezii populare din Maramureș*, Editura Academiei, București, 1908.
- Buhociu, Octavian, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Editura Minerva, București, 1979.
- Caracostea, Dumitru, *Poezia tradițională română*, Editura pentru Literatură, București, 1969.
- Călinescu, George, *Istoria literaturii române -- compendium*, Editura Minerva, București, 1983.
- Chițimia, I.C., *Folclor și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968.
- Crîșmariu-Gălușcă, T., Ene, Tudor, *Miorița. La daco-români și aromâni. Texte folclorice*, Editura Minerva, București, 1992.
- Dăncuș, Mihai, *Zona etnografică Maramureș*, Editura Sport-Turism, București, 1986.
- Diaconu, Ion, *Ținutul Țrancei*, volumele III-IV, Editura Minerva, București, 1989.
- * * * *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, București, 1979.
- Doniga, Vasile T., *Folclor din Maramureș*, Editura Minerva, București, 1980.
- Eliade, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Eminescu, Mihai, *Literatura populară*, Editura Minerva, București, 1985.
- Fochi, Adrian, *Miorița. texte poetice alese*, Editura Minerva, 1980.
- Fochi, Adrian, *Cântecul epic tradițional al românilor*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
- Ilin, Stancu, *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985.
- Iorga, Nicolae, *Pagini alese din însemnările de călătorie prin Ardeal și Banat* (1906), Editura Minerva, București, 1977.
- * * * *Istoria României în date*, Editura Enciclopedică Română, București, 1971.
- Kernbach, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- Latîș, Vasile, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993.
- Lenghel-Izanu, Petre, *Daina mândră pînă Bârsana*, Baia Mare, 1979.
- Mihaly de Apșa, Ion, *Diplome maramureșene din secolul al XIV-lea și al XV-lea. Istoria comitatului Maramureș*, Sighet, 1900.
- Nistor, Francisc, *Măștile populare și jocurile cu măști din Maramureș*, Baia Mare, 1973.
- Nițu, George, *Elemente mitologice în creația populară românească*, Editura Albatros, București, 1988.
- Papahagi, Tache, *Graiul și folclorul Maramureșului*, Editura Minerva, București, 1981.
- * * * *Poezie veche românească*, Editura Minerva, București, 1985; ediție de Mircea Scarlat.
- Pop-Bistrițeanu, Irineu, *Așezăminte românești de la Ierusalim și Iordan*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1992.
- Pop, Dumitru, *Folcloristica Maramureșului*, Editura Minerva, București, 1970.
- Pop, Dumitru, *Folclor din zona Codrului*, Baia Mare, 1978.
- Pop, Gheorghe Gh., *Folclor muzical din Maramureș*, Baia Mare, 1982.
- Taloș, Ion, *Meșterul Manole. Contribuții la studiul unei temei de folclor european*, Editura Minerva, București, 1973.
- Taloș, Ion, *Miorița în Transilvania*, în *Anuarul de folclor*, II, Cluj-Napoca, 1979.
- Taloș, Ion, *Miorița și vechile rituri funerare la români*, în *Anuarul de folclor*, III-I V, Cluj-Napoca, 1983.
- Ursache, Petru, *Etnoestetica*, Institutul European, Iași, 1998.
- Vulcănescu, Romulus, *Măștile populare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1970.
- Vulcănescu, Romulus, *Etnologie juridică*, Editura Academiei, București, 1970.
- Vulcănescu, Romulus, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987.

2. Articole, recenzii, interviuri

- Avram, Vasile, *Substratul cosmologic al colindelor*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, 2001, Baia Mare.
- Berdan, Lucia, *Rit și spectacol în jocurile urșilor din Dărmănești-Bacău*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, I, Etnografie și folclor, Sighetu Marmăției, 2002.
- Bilțiu, Pamfil, *Miorița în Maramureș*, în *Simpozion Miorița-1992*, Cămpulung Moldovenesc, 1993.
- Bot, Nicolae, *Rituri funerare – vechime și semnificație*, în *Anuarul de folclor*, Cluj-Napoca, 1983.
- Chiș Șter, Ion, *Stăurele florilor*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Ciopraga, Constantin, *Miorița sau despre exorcizarea tragicului*, în *Simpozion Miorița-1992*, Cămpulung Moldovenesc, 1993.
- Cirimpei, Victor, *Aportul Mioriței la elucidarea marilor zei balcano-carpatici*, în *Simpozion Miorița-1992*, Cămpulung Moldovenesc, 1993.
- Coman, Mihai, *Noi ipoteze despre Miorița*, în *Vatra*, nr. 163, octombrie 1984.
- Comanici, Germina, Maier, Radu, *Colinda - document etnografic cu mărci specifice*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, Sighetu Marmăției, 2002.
- Cuisener, Jean, *Memoire de Carpathes – La Roumanie milénaire: un regard intérieur*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001.
- Datu, Iorda, prefață la *Literatura populară din Maramureș*, de I. Birlea, 1968.
- Dimiu, Mihai, *Simțul spațiului în teatrul folcloric din Maramureș*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, I, Sighetu Marmăției, 2002.
- Dunăre, Nicolae, *Țara Maramureșului, vatră etnoculturală de continuitate*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, Sighetu Marmăției, 2002.
- Filip, Vasile, *Miorița feitelor*, în *Simpozion Miorița-1992*, Cămpulung Moldovenesc, 1993.
- Glodariu, Ion, *Civilizația dacilor în ajunul cuceririi romane*, în *Pagini transilvănene*, nr. 1/ 1993, editată de revista *Steaua*, Cluj Napoca.
- Gorovei, Ștefan S., *Un cititor de țară: Bogdan I*, în *Magazin istoric*, nr. 2, februarie 1973.
- Lățiș, Vasile, *Segmente*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Macarie, Constantin, *Să ascultăm Miorița la Soveja*, în *Miorița*, III, nr. 1 (5), Cămpulung Moldovenesc, 1993.
- Marrant, Joel, interviu în *Maramureș*, lunar, Baia Mare, mai, 1982.
- Oțoiu, Adrian, *Maramureșul nu e un muzeu*, în *Nord literar*, an I, nr. 5, Baia Mare, octombrie 2003.
- Perța, Lucian, *Focul viu – aspecte ale procesului de demagizare*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, Sighetu Marmăției, 2002.
- Pop, Mihai, prefață la *Antologia de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980.
- Pop, Mihai, *Anul Nou, lectură unui discurs ceremonial*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Pop, Mihai, prefață la *Poezii și povești populare din Maramureș*, de P. Lenghel-Izanu, Editura Minerva, București, 1985.
- Pop, Mihai, *Mitul Marii Treceri (Cântecul zorilor)*, în *Folclor literar*, volumul II, Timișoara, 1968.
- Pop, Dumitru, *Stăna prădată – un motiv din sfera mitologiei pastorale*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Popa, Mircea, *Texte populare într-un vechi manuscris bihorean*, în *Anuarul de folclor*, II-IV, Cluj, 1983.
- Răpă, Isidor, *Obiceiuri tradiționale de primăvară și vară*, în *Maramureș*, (lunar), Baia Mare, mai 1970.
- Spătaru, Gheorghe, *Miorița la românii de sub ocupația comunistă rusă*, în *Simpozion Miorița-1992*.
- Steinhardt, Nicolae, *Lecția Maramureșului*, în *Ateneu*, nr. 9, septembrie 1992.

BIBLIOGRAFIE PENTRU ANTOLOGIA DE TEXTE

- * * * *Antologie de folclor din județul Maramureș*, editată de Asociația Folcloriștilor și Etnografilor din județul Maramureș, Baia Mare, 1980, volumul I, Poezia; editor coordonator Ioan Chiș Șter, cuvânt înainte de prof. Mihai Pop.
- Bártok, Béla – *Volksmusik der Rumänen von Maramuresch*, Munchen, Drei Masken verlag, 1923; Budapesta, 1966.
- Bilțiu, Pamfil – *Poezii și povești din Țara Lăpușului*, Editura Minerva, București, 1990.
- Bilțiu, Pamfil, Pop, Gheorghe – *Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din județul Maramureș*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1996.

- Birlea, Ioan** – *Balade, colinde, bocete din Maramureș*, volumul I, *Cinzece poporane din Maramureș*, volumul II, Editura Casa Școalelor, București, 1924.
- Birlea, Ioan** – *Literatura populară din Maramureș*, Editura pentru Literatură, București, 1968, ediție de Iordan Datcu, cuvânt înainte de Mihai Pop.
- * * * *Calendarul Maramureșului*, editat de Asociația Folcloriștilor și Etnografilor din județul Maramureș, Ion Bogdan, Mihai Olos, Nicoară Timiș, Baia Mare, 1980.
- * * * *Ceas pe ceas se alungă. Antologie de folclor poetic din județul Maramureș*, Baia Mare, 1970.
- Chiș Șter, Ion** – *Drumuri maramureșene*, în revista *Nord*, editată de CUASC, Centrul Universitar Baia Mare, nr. 4/1982.
- Doniga, Vasile T.** – *Poezii populare din Oaș. Maramureș și Năsăud*, în *Folclor din Transilvania*, volumul I, Editura Minerva, București, 1962.
- Doniga, Vasile T.** – *Folclor din Maramureș*, volumul VI, Editura Minerva, București, 1980.
- Fochi, Adrian** – *Miorița. Tipologie. Circulație. Geneză. Texte*, Editura Academiei, București, 1964.
- Fochi, Adrian** – *Miorița. Texte poetice alese*, Editura Minerva, București, 1980.
- Ghergariu, L.** – *Miorița și Meșterul Manole în folclorul Sălajului*, în *Transilvania*, nr. 73 (1942), Sibiu.
- Lenghel Izanu, Petre** – *Folclor din Maramureș*, în *Folclor din Transilvania*, volumul I, Editura Minerva, București, 1962.
- Lenghel Izanu, Petre** – *Daina mindră pînă Bârsana*, editat de Asociația Folcloriștilor și Etnografilor din județul Maramureș, Baia Mare, 1979.
- Lenghel Izanu, Petre** – *Poezii și povești populare din Maramureș*, Editura Minerva, București, 1985; volumul II din *Folclor din Maramureș*, ediție de Octav Păun, prefață de Mihai Pop.
- * * * *Maramureș*, supliment lunar editat de cotidianul *Pentru socialism*, mai 1972.
- * * * *Memoria Etnologică*, editat de Centrul Creației Populare Maramureș, nr. 1, Baia Mare, 2001; coordonator Dumitru Iuga.
- Papahagi, Tache** – *Graiul și folclorul Maramureșului*, în *Grai, folclor, etnografie*, Editura Minerva, București, 1981, ediție și prefață de Valeriu Rusu, ediție a II-a.
- Pop, Dumitru** – *Poezii populare din Sălaj*, în seria *Folclor din Transilvania*, volumul I, Editura Minerva, București, 1962.
- Pop, Dumitru** – *Pe marginea Mioriței*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Secția philologia*, fasciculus I, Cluj, 1965.
- Pop, Dumitru** – *Folclor din zona Codrului*, Baia Mare, 1978.
- * * * *Semnal*, nr. 2, mai 1970, revista cenaclului literar „Semnal” din Săliștea de Sus, Maramureș; coordonator Dumitru Iuga.
- Ștefco, Valerica** – *Poezii populare din Țara Maramureșului* (Borșa), seria *Folclor din Transilvania*, volumul IX, Editura Minerva, București, 1990.

BIBLIOGRAFIE PENTRU GLOSAR

- Note bibliografice -

- Antologie (1980)** – *Antologie de foclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980.
- ALRR** – *Atlas Lingvistic pe Regiuni. Maramureș*, Editura Academiei, București, 1969.
- T. Bănățeanu (1965)** – *Tancred Bănățeanu, Portul popular din regiunea Maramureș. Lăpuș*, editat de Casa Creației Populare, Baia Mare, 1965 (album).
- P. Bilțiu (1990)** – *Pamfil Bilțiu, Poezii și povești populare din Țara Lăpușului*, Editura Minerva, București, 1990.
- P. Bilțiu (1992)** – *Pamfil Bilțiu, Miorița în Maramureș*, în *Simpozion Miorița – 1992*, Cîmpulung Moldovenesc, 1993, p. 87-90.
- P. Bilțiu (1996)** – *Pamfil Bilțiu, Gheorghe Pop, Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din Maramureș*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1996.
- I. Birlea (1968)** – *Ion Birlea, Literatura populară din Maramureș*, ediție de Iordan Datcu, prefață de Mihai Pop, Editura pentru Literatură, București, 1968.
- M. Brătulescu (1981)** – *Monica Brătulescu, Colinda românească. The romanian colinda* (studiu bilingv), Editura Minerva, București, 1981, seria Universitas.

- T. Bud (1908)** – Tit Bud, *Poezii populare din Maramureș*, adunate de vicarul Maramureșului, Editura Academiei, București, 1908.
- Bulgăr (2002)** – Gheorghe Bulgăr, Gheorghe Constantinescu-Dobridor, *Dicționar de arhaisme și regionalisme*, Editura Saeculum Vizual, București, 2002, 2 volume.
- Cantemir (1717)** – Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor (1717)*, București, 1901, p. 217 (cf. V. Cirimpei).
- P. Caraman (1931)** – Petre Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, Iași, 1931 (cf. R. Vulcănescu, 1987; M. Brătulescu, 1981; V. Kernbach, 1989).
- V. Cirimpei (1992)** – Victor Cirimpei, *Aportul Mioriței la elucidarea marilor zei balcano-carpatici Lel / Ler și Diana / Doina / Doicele*, schemă factologică, în *Simpozion Miorița – 1992*, Cîmpulung Moldovenesc, 1993, p. 60 și 61.
- M. Costăchescu** – *Folclor din Moldova Texte alese din colecții inedite. Mihai Costăchescu, Căntece populare românești*, ediție de G. Ivănescu și V. Șerban, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 81.
- J. Cuisener (2000)** – Jean Cuisener, *Mémoire de Carpathes – La Roumanie millénaire: un regard intérieur*. Plon, 2000; tradus și publicat de Dumitru Iuga în *Memoria Ethnologica*, I, nr.1, Baia Mare, p.30-38.
- M. Dăncuș (1986)** – Mihai Dăncuș, *Zona etnografică Maramureș*, Editura Sport-Turism, București, 1986.
- DEX (1975)** – *Dicționar explicativ al limbii române*, Editura Academiei, București, 1975.
- Al. Filipașcu (1940)** – Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului (1940)*, Editura Gutinul, Baia Mare, 1997 (ediția a II-a).
- A. Fochi (1970)** – Adrian Fochi, *Colindul leului*, în *Limbă și Literatură*, volumul XXVI, Societatea de Științe Filologice a Academiei, București, 1970.
- A. Fochi (1976)** – Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul sec. al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, 1976, p.87-88.
- Ghe. Iza (1978)** – Gheorghe Iza, *Leul în colindele românești*, în *Samos*, II, Dej, 1978, p.127-136 (cf. Kernbach).
- V. Kernbach (1989)** – Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- V. Latiș (1993)** – Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993.
- Memoria (2001)** – *Memoria Ethnologica*, editată de Centrul Creației Populare Maramureș, nr.1, Baia Mare, 2001.
- C. Noica (1980)** – Constantin Noica, *Călătorie în Maramureș*, în *Calendarul Maramureșului*, editat de Asociația Folcloriștilor și Etnografilor, Baia Mare, 1980, p.71.
- T. Papahagi (1925)** – Tache Papahagi, *Graul și folklorul Maramureșului (1925)*, Editura Minerva, București, 1981.
- D. Pop (1978)** – Dumitru Pop, *Folclor din zona Codrului*, Baia Mare, 1978.
- M. Pop (1975)** – Mihai Pop, *Anul Nou, lectura unui discurs ceremonial (1975)*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 5-8.
- M. Pop (1980)** – Mihai Pop, prefață la *Antologia de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980.
- Mihai Pop** – Mihai Pop, în prefața lucrării *Arta lemnului în Maramureș*, de Francisc Nistor, editată de Asociația Folcloriștilor și Etnografilor din județul Maramureș, Baia Mare, 1980, (album).
- Popescu Sireteanu (1983)** – Ion Popescu Sireteanu, *Limba și cultura populară. Din istoria lexicului românesc*, București, 1983, p.197-202.
- Al. Rosetti (1920)** – Al. Rosetti, *Colinde religioase la români*, București, 1920, p. 25-28.
- I. Talpoș (1983)** – Ion Talpoș, *Miorița și vechile rituri funerare la români*, Anuarul de folclor, III-IV, Cluj, 1983.
- G. Dem. Teodorescu (1874)** – G. Dem. Teodorescu, *Încercări critice asupra unor credințe, datini și moravuri ale poporului român*, Tipografia Petrescu-Conduratu, București, 1874, p.20, (cf. *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985, p.6).
- R. Vulcănescu (1970)** – Romulus Vulcănescu, *Etnologia juridică*, Editura Academiei, București, 1970.
- R. Vulcănescu (1987)** – Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987.

TABLĂ DE MATERII

I. ISTORIE ȘI GLOBALIZARE

O posibilă definiție

PARTEA I

I. MOMENTE DECISIVE ALE ISTORIEI EXEGETICE

I. „Preistoria”

Germenii interesului pentru folclor (Herder, Școala Ardeleană, Cea mai veche variantă, Pașoptiștii) / Descoperirea baladei. Alecu Russo / Prima publicare a baladei. V. Alecsandri

II. Istoria exegetică

A. *Folcloristica de tip eseistic*. 1852- 1920. Alecsandri. 1. **Momentul 1852.** V. Alecsandri. J. Michel – prima traducere / A. M. Marienescu – Judecata păstorilor / Al. Odobescu / Manuale. 2. **Momentul 1866.** V. Alecsandri. T. Maiorescu / Orientul / Columna lui Traian / B.P. Hasdeu / M. Eminescu – Timpul / A. Densușianu / D. Zamfirescu / N. Iorga / Th. D. Speranția

B. *Primele teoretizări și analize sistematice*. 1921- 1946. *Perioada interbelică*. Caracostea / Blaga. 3. **Momentul 1924.** D. Caracostea. O. Densușianu / M. Sadoveanu – Baltagul / I. Mușlea / Fântâna Miorița ■ 1930. Ion Diaconu. Ținutul Vrancei / H. Sanielevici. 4. **Momentul 1936.** I. Blaga. ■ 1941. G. Călinescu. Mit / V. Eftimiu ■ 1946. C. Brăiloiu. La Mioritza

C. *Monografii și interpretări globale*. 1950-2000. Fochi / Eliade / „Ardelenii”. 5. **Momentul 1964** A. Fochi. 6. **Momentul 1970.** M. Eliade. R. Vulcănescu / O. Buhociu ■ Redescoperirea versiunii-colind „Ardelenii” / D. Pop / O. Bîrlea / Al. Amzulescu / I. Taloș / Manuscriptum / V. Latiș / P. Bîlțiu / Biblioteca Miorița

■ *Secolul XXI. Globalizarea culturii*

2. IPOTEZE. TEORII. INTERPRETĂRI

GENEZA

I. **Reflectarea unui mit/ ritual antic.** A. *Mitologia altor culturi și civilizații*. 1. Mitologia greacă. Cântecul lui Linos – Al. Odobescu / Sacrificarea unui tânăr. Rit eleuzian – R. Sfințescu / Legenda lui Phrixus – G. Manea. 2. Alte mitologii. Cult cabiric. Rit inițiat. Fratricid – Th. D. Speranția / Legenda celor trei fii ai lui Feridun. Mit iranian. Fratricid – O. Buhociu / Pit pytagoric – H. Vintilă. B. *Mitologia autohtonă*. Bocet solar. Uciderea Soarelui. Parabolă cosmogonică – G. Coșbuc / Jertfă ritualică. Sacrificarea divinității – H. Sanielevici / Cultul fertilității – N. Brânda / Rit închinat Soarelui. Cult mithraic daco-roman. Sacrificarea prin decapitare – I. Filipciuc.

II. **Reflectarea unor credințe religioase.** A *Fapt istoric creștin*. O legendă creștină – S. Fl. Marian / Esențializarea creștinismului – L. Blaga / Hristos și sufletul omenesc – D. Stăniloae. B *Creștinism cosmic*. Cântec ritualic religios – M. Eliade

III. **Reflectarea unui fapt etnografic.** A. *Obicei/rit specific mediului rural*. Ritualul morții postume – I. Mușlea, C. Brăiloiu, A. Fochi. B. *Rit/ fapt etnografic pastoral*. 1. Incident real pastoral. Conflict de transhumanță. Rivalitate economică – V. Alecsandri, O. Densușianu, P. Razeș / Vinovăția ciobanului. Judecata pastorală – R. Vulcănescu, M. Coman / Moartea unui cioban. Bocet. Colindă de doliu – O Bîrlea. 2. Situații/ rituri/ mituri pastorale. Ritual pastoral inițiat – Al. Amzulescu, V

Latiș, D. Suiogan / *Legenda minărei năzdrăvane* – D. Caracostea / *Creație spontană pastorală* – M. Eminescu / *Etnomit Mitul Marii Treceeri* – C. Ciopraga, G. Călinescu

LOCALIZAREA OBÎRȘIEI

I. Spații extra-românești. Spațiul macedo-român – Al. Odobescu / *Originea egipteană* – Th. D. Speranția / *Cultura iraniană* – O. Buhociu. **II. Spațiul românesc.** A. Vrancea – Sudul Moldovei. V. Alecsandri / J. Michelet / N. Iorga / A.D. Xenopol / Gh. Maior / O. Densușianu / I. Diaconu / M. Sadoveanu / S. Mehedinți / A. Fochi / Gh. Vrabie / C. Macarie. B. Muscel – Nordul Munteniei. Al. Amzulescu / N. Stănescu. C. Transilvania. A. Densușianu / G. Coșbuc / L. Ghergariu / A. Fochi. ■ **Balada vs. Colind.** I. Combaterea teoriei ardelenesti. Involuția. O. Densușianu / P. Apostol / M. Eliade / O. Buhociu / I. Diaconu / Al. V. Lovinescu 2. Răspunsul „ardelenilor”. S. Iliaș / M. Pop / I. Taloș / O. Birlea

MOMENTUL GENEZEI

I. O creație relativ modernă. D. Zamfirescu / Sec. XVIII, N. Iorga / Sec. XVII-XVIII, P. Rezuș / Sec. XVI-XVII, O. Densușianu / Sec. XVI, I. Diaconu / Sec. XV, Al. Odobescu, I. Mușlea / Sec. XIV-XV, B.P. Hasdeu, A. Fochi. **II. O creație antică.** O. Birlea / I. Filipciuc (sec. II-III) / Rit. inițiat. ■ Concluzii.

AUTORUL

I. Creație colectivă a poporului. A. Russo / V. Alecsandri. **II. Creație individuală.** A. Russo / M. Eminescu / G. Ibrăileanu / C. Ciopraga / Gh. Vrabie / Gh. Cîrstian. **III. Pseudo creatorii Mioriței.** Baciul Udrea / V. Alecsandri / M. Eminescu. **IV. Creație colectivă succesivă.** Al. Odobescu / A. Fochi. ■ Concluzii.

DESPRE FATALISMUL MIORITIC

Primul val. J. Michelet / Al. Odobescu / A. Densușianu. **Al doilea val.** D. Zamfirescu / C. Coșbuc / Th. D. Speranția / O. Densușianu / D. Caracostea. **Al treilea val.** „Dragostea de moarte” / H. Sanielevici / L. Rusu / D. Botta / L. Blaga / H.H. Stahl / V. Efimiu. **Ofensiva concepției non-fataliste.** Fatalismul energetic – G. Călinescu / Antimisticism – C. Brăiloiu / Fatalismul – discurs gratuit – C.I. Gulian / O înțeleaptă înțelegere a lumii – A. Fochi. ■ *Școala Mircea Eliade.* O calmă reînnoire lângă ai săi – M. Eliade / Sens impus absurdului – M. Eliade / Trasfigurare a condiției adamice – N. Steinhart / Sens etic dat morții – R. Vulcănescu. ■ *De la Noica la Latham.* Desprinderea de spiritul *Mioriței* – C. Noica / *Miorița* nu este un cântec de pierdere – N. Stănescu / Un sacrificiu asumat – R. Sfințescu / Moarte simulată – D. Suiogan / Românii au capacitatea de a primi relaxați loviturile soartei – E.H. Latham. ■ Concluzii.

3. COMPLEXELE EXEGETULUI MIORITIC

Impasul cercetărilor / Patriotismul local / Mesianismul / Ateismul mioritic / Cerșetorii de recunoștință

PARTEA A II- A

ADEZIUNEA NAȚIONALĂ. SOLIDARITATEA

I. Universalitatea. II. Specificitatea. III. Sincretismul. Celosul. IV. Religiozitatea

FENOMENUL CULTURAL

Epopee literară / Arte muzicale. Baletul-oratoriu *Miorița* · Ghe. Dumitrescu / **Arte plastice.** Fântâna *Miorița* – M. Petrașcu / **Salt peste meridiane.** *Miorița* lui J. Verne. G.B. Pigghi. Compoziții muzicale. Arte vizuale – L. Saltzman. Traduceri.

MIORIȚA ȘI GLOBALIZAREA CULTURII

Claude Lévi- Strauss. / Despre apartenența *Mioriței* la cultura europeană. Afinități cu culturile marginale indo-europene, de tip major.

II. O CĂLĂTORIE INIȚIATICĂ

Întoarcearea la obârșii

I. URCAREA OILOR LA MUNTE

Anul Arhaic. Marea Translare a Anului Nou. Reminiscența primăverii în colinde. / **Refrenele.** Incantații. Momentul execuției. Sărbătoarea înfloririi mărului. / **Tânjaua – Plugușorul.** Mic tratat de etnografie pastorală. / **Ruptu Sterpelor.** Descrierea obiceiului. Asocierea după neamuri și vecinătăți. Dramatizarea populară în formă dialogată. Colindul cu măști. Ursul. Violența sacră. Cerbul. / **Urcarea la munte.** Procesii dactice. Densușianu vs. Caracostea

II. NUMĂRUL PĂSTORILOR

Aspecte etnografice / Legea acțiunii tripartite / **Mitologia destinului.** Trei ursitori ciobani. Muntele. Ritualul focului viu. Anul Nou – ritul sărbătorii urselor. / **Influența textelor de factură religioasă.** Viflaimul. *Miorița* – relicvă a vechiului Viflaim precreștin. Mitul nașterii și mitul morții. / **Regionalizarea păstorilor.** Suspiciuni la adresa lui Alecsandri. Pretext pentru răspândirea ideilor de unitate națională. Context unionist și pașoptist

III. RAPORTUL DINTRE PERSONAJE

Raportul real între membrii unei colectivități pastorale. La granița dintre strungaș și păcurar. / **Tema marilor și a verilor primari.** Eradicarea rudeniei cosanguine. Frate de cruce. O rupere a raporturilor dintre păstori. / **Ritualul focului viu.** Incursiune mitologică. Răspândire teritorială. Tehnica aprinderii *focului viu*. Performerii ritualului (veri primari). Intervenția Bisericii. Alte superstiții și interdicții. Metode de sancționare. Ritul jertfei animalice. Despre sacrificiu. / **Tema micului.** Repere etnografice. Succesul celui mai mic. Subtilizarea numelui. Prototip al eroilor. Metamorfoza vârstei. / **Tema străinului.** Neapartenența de iure la ceata de păcurari. Jurământul păcurarilor. Neapartenența la neam. Neamul – instituție de bază. Intrarea în neam. Ieșirea din neam. Asocierea termenilor înstrăinare-moarte. Destinul dezdăcinașilor. *Miorița* – o colindă a înstrăinașilor.

IV. SOBORUL PĂSTORILOR

Îndepărtarea celui mic. Pretext pentru o întrunire de taină a fătaților. Sindromul înstrăinatului și prefigurarea morții. Practici magice. / **Tema omorului.** Teza actului juridic. Tema ierarhiei comunicare. Vinovăția reală a celui mic. ■ Teza actului inițiativ. / **Motivația omorului.** Pretext de factură locală. Omorul apare ca nemotivat. ■ Teza vinovăției păstorului. Fapte amendabile. Focul viu. Excluderea. Inadaptarea. Pledoarie pentru nevinovăție. ■ *Trei cocoși...*, Colinde inițiatice. Calul alb/calul negru. Colinda cerbului.

Conflictul erotic. Tipul „fata de maior”

Păcurarul, mândra și testamentul. Presentimentul morții. Interdicția femeilor de a urca al stână. ■ Motivul pastoral *Stâna prădată*. Ciobănița. Femeile bărbate. Balada Șalga. ■ Colinda *Mă lui, lui*. *Miorița* fetelor. Colind de doliu. Colindă premaritală. Motivul/mitul Zburătorului. ■ Macrostructuri literare. ■ Legenda Fetei pădurii. Ipostazele purificării. ■ Motivul erosului masculin.

Modalități de ucidere. Ce moriță tu poștești? Balada Traian și Idra. Cizmaș. Logodnicii nefericiți. *Pribegii pe podul Veneției*. ■ Nehotărârea Soborului. Registrul opțiunilor. ■ *Ori să-l pui-ntr-o țepuște*. Tăpoaiele colibei. Ordalia pastorală. Legenda păstorului-lup. Izolarea celui mic. Mitologia lupului. Proba supraviețuirii. Nașterea din nou. Botezul morții.

V. MIOARA NĂZDRĂVANĂ

Dialogul cu turma oilor. ■ Dialogul cu fătații. Interogația *Ce moriță tu poștești?* ■ Replica spontană, neprovocată. ■ Motivul *ciobanului sătul de oi*. ■ Alte credințe și legende. Oaia e sfântă. Mioara-oracol. Oaia face semn. ■ Legenda păcurarului și a oii năzdrăvane (fata adusă la stână).

Năzdrăvana – răsplata etapelor de inițiere. Vârste și ipostaze ale păcurarului. ■ Balada *Cealip-Costea Fulga*. ■ *Miorița* la timpul viitor. Închiderea cercului. ■ Mit ontic, al existenței.

VI. TESTAMENTUL

Puterea Cuvântului / **Opțiunea pentru decapitare**. Ipoteza confruntării ciobanilor. Ipoteza executării unei sentințe *Fulga Șalga*. Rădăcini mitologice. *Cultul Cabirilor*. **Cartea inițierii** – Performanța ritual-simbolică a morții. Inițierea în societatea tradițională. Procedee de inițiere. Portretul fizic al maramureșenilor. Scopul final al inițierii. Tripla revelație. Mitul Marii Treceți. Cântecul zorilor. Rozaliile. **Rugăciunea păcurarului** – Tentația concilierii. Mituirea păstorilor. *O, moarte, ce ți-ai plăti? Bodița*. / De s-a-ntâmpla să mor eu. Sentimentul de demnitate. Trăsăturile psihice ale maramureșenilor. Primăvara – anotimp final al existenței. / **Locul înhumării**. *Vai de mine, mări Miha*. *Horea lui Ion Berciu*. Interdicția de a fi îngropat în cimitir. Elemente de datare. / **Tema înhumării**. Ipoteza înmormântării la înălțime. Tipologia funeraliilor. Rituri funerare atipice. Expunerea temporară a cadavrelor. Ferestre ale sufletului. / Obiectele meseriei.

VII. BOCETUL. MĂICUȚA

III. TIPOLOGIE. ANTOLOGIE. GLOSAR

ANTOLOGIE

Tipologic. Notă asupra Antologiei
Texte

GLOSAR

Lexicul mioritic.

Glosar de termeni – Definiții și semnificații ale unor termeni și expresii – regionalisme, arhaisme, toponimii, noțiuni etnografice, mitologice și de folclor – semnalate în textele mioritice maramureșene.

INDEX

Lista localităților (din care provin textele) / Lista culegătorilor / Lista informatorilor (a performențelor) / Lista refrenelor / Index pentru textele mioritice din Antologie / Index pentru termenii din Glosar / Bibliografie



Str. Fabricii nr. 7, ap. 65, 68; 400620 Cluj-Napoca, România
Tel./Fax. 402 64 452178, e-mail: edituradacia@hotmail.com
www.edituradacia.ro

Înscrie-te în CLUBUL CĂRȚII DACIA!

Poți beneficia de o mulțime de avantaje

- 25 % reducere din prețul de vânzare al cărții
- preluarea rapidă a comenzii și onorarea promptă ramburs
- scutire de taxe poștale
- acces gratuit la catalogul periodic al noilor apariții
- oferte promoționale constând în reduceri de preț de până la 50%, premii și cadouri
- legitimație de membru al Clubului Cărții Dacia care îți asigură alte facilități

Nu trebuie decât

- să completezi talonul cu numărul de exemplare din titlul dorit și să-l expediezi pe adresa editurii
- să comanzi lunar cel puțin două titluri sau cărți în valoare de minimum 100 000 de lei
 - Prețurile se modifică în funcție de rata inflației.
 - Cadrele didactice beneficiază de avantaje suplimentare
 - Orice sugestii referitoare la oferta noastră de carte sunt binevenite.

TALON

Nume _____ Prenume _____
Str. _____ Nr. _____
Bl. _____ Sc. _____ Et. _____ Ap. _____
Sector _____ Localitate _____
Cod _____ Județ _____
Vârsta _____ Profesia _____
Locul de muncă _____ Semnătura _____
Data _____

Așteptăm comenzile dumneavoastră!

<i>Seria PHILOLOGICA</i>			
	Titlul și autorul	Nr. pag.	Preț (lei) Nr. de exemplare comandate
1.	Vasile Fanache, <i>Chipuri tăcute ale veșniciei în lirica lui Blaga</i>	160	87.200
2.	Ion Istrate, <i>Panorama romanului proletcultist</i>	264	87.200
3.	Nicolae Oprea, <i>Literatura Echinoxului</i>	268	109.000
4.	Gheorghe Perian, <i>A doua Tradiție</i>	398	81.750
5.	Gheorghe Glodeanu, <i>Poetica misterului în opera lui Mateiu Caragiale</i>	200	65.400
6.	Mircea Muthu, <i>Balkanismul literar românesc, 3 vol.</i>	664	348.800
7.	Vasile Voia, <i>Aspecte ale comparatismului românesc</i>	224	130.800
8.	Horia Căpușan, <i>Drumul ca imagine creatoare în cultura română</i>	328	130.800
9.	Petru Pistol, <i>Etimologicon</i>	192	136.250
10.	Vasile Voia, <i>Simpozion comemorativ Liviu Rusu 100</i>	264	226.000
11.	Liliana Pop, T. S. Eliot: <i>The Creative Word</i>	170	180.000

Tiparul executat prin comanda nr. 670, 2005, la



CARTPRINT Baia Mare, cod 430061
cartier Săsar, str. Victoriei nr. 146
tel./fax: 0262/218923
ROMÂNIA



Miorița este un text literar cu valențe discursive, paradoxal din pricina poziționării noastre pe un alt palier al mentalului, genial prin raportarea la criteriile actuale de selecție a valorilor, viguros, realist și plin de forță în versiunea arhaică, rafinat și sensibil în versiunea baladă, în sfârșit, un text extrem de complex: în structura lui de rezistență putem descifra mituri, legende, credințe, relicve magico-religioase, datini, elemente de etnografie pastorală, colinde, bocete și balade.[...]

Apariția pe scenă a culturii românești a unei creații populare aproape desăvârșite a aprins multe spirite avântate și a incitat multe minți luminate ale literaturii, culturii, istoriei și filosofiei din țara noastră. A provocat dezbateri, interpretări, interpelări (în aula Academiei), polemici, a devenit sursă de inspirație pentru artiști, a fost introdusă în manualele didactice, tipărită în broșuri de popularizare și răspândită prin iarmaroace, preluată de lăutari, a cunoscut traduceri și studii în mai multe limbi europene.[...]

Nu mai încape îndoială că *Miorița* face parte din colecția de trofee cu care ne simțim mândri în raport cu produsul altor culturi. Dar întorcându-ne spre noi înșine, *Miorița* rămâne o obsesie, un paradox, dar mai cu seamă un testament pe care-l revendicăm și pe care de un secol și jumătate încercăm să-l decriptăm, într-un efort fără precedent în istoria criticii literare românești.[...]

Miorița nu e un produs ușor digerabil pentru un mental aflat pe un alt palier (istoricește vorbind). *Miorița* nu se citește cu ochii, ci cu inima și sufletul deschis, într-un efort de înțelegere, efort eminamente creativ. Nu se analizează critic, rațional, ci mai degrabă[...] apelând la zone atrofiate din subconștient, pentru a reînvia un spirit ancestral adormit.

Pentru români, *Miorița* e aproape ca o religie. Textul ei se învață și se analizează la școală, de aceea poate fi reprodus, murmurat, îngânat (integral sau fragmentar) de orice român. Este o dimensiune spirituală. Face parte din cultura populară autohtonă. Dar *Miorița* nu poate defini și susține tot ceea ce înseamnă spiritualitate românească. E reperul unor credințe ancestrale, dar nu suma lor. *Miorița* e mai degrabă o rugăciune izvorâtă dintr-o religie străveche întemeiată pe un cod de legi al naturii.[...]

