





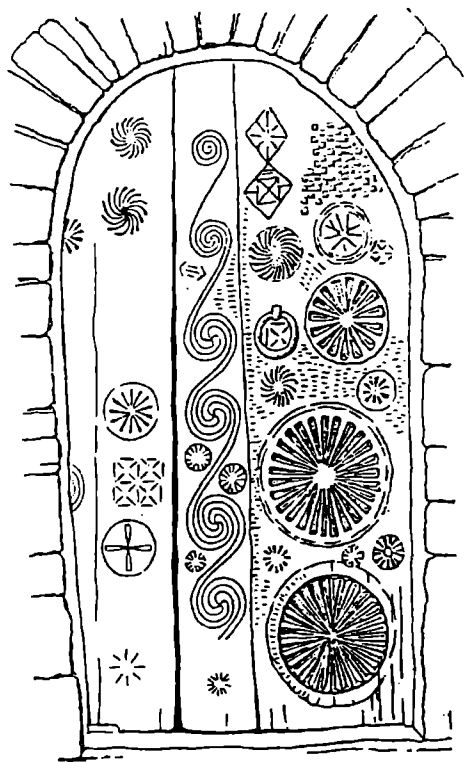
**INTERZIS XEROX**





**ANTOANETA OLTEANU**

**MITOLOGIE  
COMPARATĂ**



**EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI**

Referenți științifici : Conf. dr. **ANETA DOBRE**  
Prof. dr. **N. ROȘIANU**

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

BUCUREȘTI

11 302-269

**B.C.U. București**



C199803220

© Editura Universității din București  
Șos. Panduri, 90-92, București - 76235; Telefon 410.23.84

**ISBN 973 - 575 - 187 - 9**

# CUPRINS

<b>ARGUMENT</b> .....	9
<b>CAPITOLUL I: CONCEPTE</b>	
1. Mit – mitologie.....	31
2. Animismul – principiul organizator al reprezentărilor mitice.....	51
3. Magie.....	55
4. Stereotipie.....	59
5. Clasificarea personajelor mitologice.....	66
6. Cercetarea comparatistă.....	72
7. Studiul mitologiei în România.....	82
I. Primele încercări de abordare comparatistă.....	82
II. Școala lui Hasdeu. Tendințe latinizante și mitologizante.....	90
III. Culegeri sistematice de material mitologic. Descriptivismul.....	98
IV. Studiul sistematic al mitologiei.....	102
<b>CAPITOLUL II: ELEMENTE ALE SACRULUI. SISTEMUL OPOZIȚIILOR ÎN DESCRIEREA PERSONAJELOR MALEFICE</b>	
<i>ELEMENTE ALE SACRULUI:</i> .....	117
– gemenii.....	118
– consacrare.....	121
– plante magice .....	123
– sistemul opozițiilor binare.....	126
✓ deochiul.....	129
<i>LUMEA SACRULUI:</i> .....	136
– trecerea dintr-o lume în alta.....	138
– Spațiul mitologic.....	152
✓ locuri necurate.....	152

granița.....	153
hornul.....	154
curcubeul.....	156
oglindea.....	162
fereastra.....	168
pragul.....	170
urma.....	172
stânga-dreapta.....	173

<i>TIMPUL SACRU:</i> .....	179
----------------------------	-----

### **CAPITOLUL III. ILUZIONAREA: PERSONAJE MITOLOGICE – SPIRITE ALE PĂDURILOR, APEI, NOPTII:**..... 187

Iluzionare vizuală:.....	200
– arătare.....	200
– apariție luminescentă.....	201
– înfățișare antropomorfă.....	203
– obiecte.....	204
– înfățișare zoomorfă.....	205
Iluzionare auditivă.....	207
Acțiuni caracteristice specifice – predicate directe.....	210
Acțiuni specifice – predicate indirecte (atribuite).....	213

### **CAPITOLUL IV. ZILELE NEFASTE – PERSONAJE MALEFICE LEGATE DE UN CULT AL TORSULUI**..... 217

Credințe privitoare la tors.....	218
țesătură rituală.....	222
"povestea cânepei".....	224
fus.....	225
mac.....	225
cânepă.....	227

Interdicții referitoare la:	
– tors în general.....	231
– spații sacre.....	232
– timpul sacru.....	234
– evitarea/înfăptuirea unor excese.....	238
Personaje mitologice malefice legate de tors.....	240
Personaje mitologice cu funcții punitive.....	247
Personificarea destinului.....	265

## **ANEXA. TEXTE**

Noaptea ca personaj mitologic malefic.....	293
Spirite al nopții.....	295
Vrăjitoare.....	298
Spirite ala aerului.....	299
Spirite ale pădurii.....	302
Spirite al apei.....	305
Spirite ale casei.....	310
Zburătorul.....	311
Legende despre personaje malefice legate de tors.....	313

<b>BIBLIOGRAFIE.....</b>	<b>331</b>
--------------------------	------------



"Miturile nu se lasă înțelese dacă sunt despărțite de viața oamenilor care le povestesc" (Georges Dumézil, *Mit și epopee*).

"Mitul este o realitate culturală extrem de complexă, care poate fi abordată și interpretată în perspective multiple și complementare" (Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*).

"Mitul vorbește altfel istoricului religiilor și altfel istoricului filozofiei; antropologul deslușește sensuri cu mare încărcătură de informație acolo unde cel dintâi nu vede nimic, folcloristul are și el limbajul său și luminează fațetele lăsate de alții în umbră (...). Mitul nu se poate cerceta altfel decât interdisciplinar, ceea ce presupune integrarea rezultatelor după investigațiile particulare" (Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofia legendelor cosmogonice românești*).

"Oricare ar fi religiunea cea nominală a unui popor, religiunea sa reală va rămâne întotdeauna mitologică" (B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*).





## ARGUMENT

Cursul pe care îl oferim astăzi studenților noștri își propune să faciliteze o luare de contact cu câteva probleme majore din domeniul culturii populare, domeniu abordat, într-un fel sau altul, și în cadrul activităților desfășurate în facultatea noastră.

Fiind, în intenția noastră, un material explicativ indispensabil cursului special de mitologie comparată, lucrarea se dorește a fi, în același timp, un instrument util pentru cei care se confruntă cu diversele aspecte ale culturii populare, așa cum se oglindesc ele în creațiile folclorice și în cele ale literaturii culte.

Încă de la început trebuie să ținem seama de faptul că ne aflăm în fața unui mod de gândire total diferit de cel logic, caracterizat de un întreg sistem de reprezentări coerente care structurează în alt fel lumea înconjurătoare.

În studiile din prezentul volum am vrut să înfățișăm numai câteva noțiuni fundamentale ce caracterizează sistemul de reprezentări propriu modului de gândire tradițional, și anume pe acelea legate de personajele demonice. Toate direcțiile de cercetare abordate în acest volum se structurează în direcția evidențierii unor similitudini, a unor locuri comune specifice diferitelor popoare, fapt ce ne-a determinat să accentuăm latura comparatistă.

\*\*\*

Interesul cercetătorilor pentru cultura populară este, în ultima vreme, remarcabil, nu atât în ceea ce privește întinderea ariei lor de preocupări, metodele variate de interpretare a uriașului volum de informații referitoare la viața spirituală a societăților

tradiționale, cât, mai ales, datorită tendințelor de a accede la esență, de relevare a sistemelor de structurare a realității, așa cum erau acestea figurate de membrii comunităților în cauză.

Se poate distinge astfel tendința de surprindere a filozofiei, a principiilor esențiale ce guvernează spiritualitatea satului (Ovidiu Papadima, *O viziune românească asupra lumii*, Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, Romulus Vulcănescu, *Fenomenul horal* etc.) sau, în cadrul acesteia, mai marea atenție acordată laturii practice a lucrurilor, așa cum reiese din conținutul credințelor mitologice, riturilor și ritualurilor care însoțesc viața societăților tradiționale și care se dovedesc indispensabile în depășirea unor situații-limită (Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș*, Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Vasile Avram, *Liturghia cosmică. Constelația magicului. O viziune românească asupra misterului existențial* etc.).

Această dublă abordare a fenomenelor este strâns legată de orientările majore din cercetarea mitologiei universale: fiind o mitologie "înaltă", mitologia clasică face posibilă aplicarea cu precădere a principiilor primei direcții (v. M. Eliade, G. Dumézil, C. G. Jung ș.a.), în timp ce "mitologia inferioară" tratează aspecte ce țin de cotidian, de organizarea acestuia, de valențele demiurgice ale omului (de cele mai multe ori scoțându-se în evidență doar latura malefică a performanțelor realizate – J. G. Frazer, W. Mannhardt, N. I. Tolstoi, V. N. Toporov etc.).

De fapt, cele două domenii nu se exclud reciproc. Deosebirea metodologică ține doar de alegerea nivelului realității pe care dorește să-l abordeze cercetătorul în întreprinderea sa.

Chiar și în această situație, adică atunci când se face o restrângere a domeniului de cercetare – în cazul nostru, mitologie inferioară, demonologie, problemele puse de respectiva realitate sunt numeroase, necesitând informații din multe științe care studiază spiritualitatea umană: folclor, etnografie, antropologie, filozofie etc.

Sincretismul ce caracterizează manifestările spirituale tradiționale se deduce din utilizarea aceluiași material de cercetare în fiecare din științele sus-menționate. Aceeași informație poate fi interpretată în cheie folclorică, etnografică, sau, mai larg, ca rezultat al unor particularități general umane etc., în funcție de accentul pus de cercetător, de interesul său imediat.

În lucrarea noastră (care cuprinde conceptele fundamentale pe care le-am explicat și argumentat în cadrul tezei de doctorat susținute în 1995) am urmărit, de aceea, nu atât studierea unor creații folclorice (manifestări ale epicului în proză – în varianta legendelor mitologice, a povestirilor superstițioase) sau a unor datini și obiceiuri circumscrise temei noastre (practici magice cu caracter oracular, propitiator sau apotropaic etc.), cât mai ales identificarea elementelor comune acestor domenii de cercetare, elemente care, în profunzime, trimit de fapt la o filozofie a omului societăților tradiționale, o filozofie cu caracter practic, așa cum s-a conturat ea în diverse tipuri de societăți, aflate pe diferite trepte de dezvoltare, așa cum se profilează ea prin intermediul personajelor mitologice.

Perspectiva antropologică pe care am ales-o ne-a facilitat descoperirea unor particularități ale spiritului uman, a unor identități în organizarea și structurarea acestuia și a realității înconjurătoare, așa cum se observă în materialele "clasice", oferite de antichitatea sumeriană, egipteană, greacă și romană, sau moderne – mai ales în unele culegeri din secolele XIX-XX.

Tocmai acestei tendințe hotărâte și hotărâtoare spre pragmatism își datorează "mitologia inferioară" vitalitatea. Căci ea, spre deosebire de mitologia clasică orientată spre transcendent, spre spiritualitatea pură, spre relevarea înaltelor zeități, și-a continuat și perfecționat practicile, strâns legate de un sistem de credințe deosebit de bogat, riguros structurat, care împletea transcendentul cu cotidianul, dând astfel impresia unei forțe tangibile, accesibile și muritorilor.

\*\*\*

Dacă mitologia inferioară se caracterizează printr-un sistem de reprezentări bine încheiat, constatăm, în același timp, o anumită nesistematizare a informațiilor referitoare la acesta. Nesistematizarea nu trebuie înțeleasă ca un semn al degenerării, ci are, probabil, o origine străveche. Informația sacră, mitologică, este încorporată în diferite genuri, într-o mai mare sau mai mică măsură, iar în funcție de gradul de sacralitate, ea este mai bogată sau mai săracă.

Întrucât accesul la sacru, la sacralitate, la putere, se realiza prin practici rituale specializate, se impunea ocultarea căilor de acces spre cealaltă realitate. În acest fel, numărul celor doritori să stăpânească forța se restrângea la un cerc de inițiați, de sacerdoți, de cunoscători ai modalităților de captare a energiilor sacre și de protejare împotriva prezenței excesive a acestora.

Reprezentările legate de sistemul elementelor sacrului presupun mai multe niveluri de realizare:

a) lumea personajelor mitologice, ipostazele cele mai evidente, purtătoare *per se* ale sacrului;

b) o zonă intermediară, în care pătrund ființe umane doritoare să dobândească anumite calități specifice doar personajelor mitologice. Acești muritori realizează, fie prin naștere, fie prin inițiere, trecerea dintr-o lume în alta, pendulând între cele două realități. Ambivalența lor este subliniată și de caracterul acțiunilor – malefice sau benefice – pe care le întreprind;

c) lumea umanului, care încearcă să delimiteze sfera de acțiune a maleficului. Din ea fac parte muritori sau personaje parțial sacralizate, care apără de excesul de sacru, prin exorcisme sau prin procedee apotropaice.

Toate aceste practici presupun, în mod obligatoriu, **inițierea** în tainele lumii sacrului, cunoașterea acestora și dobân-direa capacității de a executa diferitele practici. Recunoașterea personajelor mitologice, a spațiului și timpului sacru nu se putea face decât dacă respectivul om **știa**, dacă avea cunoștințele necesare decodării mesajului primit.

La fel, în cazul manifestărilor **voluntare** – cuprinzând practici oraculare, cu caracter apotropaic sau propitiator –, pătrun-derea în zona sacrului, conform unor reguli bine stabilite de comunitatea tradițională, se bazează pe același sistem de reprezentări.

Indiferent dacă este vorba de acțiuni, semne caracteristice ale reprezentanților direcți (personaje mitologice) sau intermediari ai sacrului (oameni înzestrați cu puteri deosebite), toate credințele mitologice sau practicile magice trimit la un sistem coerent de reprezentări, întemeiate pe o relație structurală care, pornind de la cosmogonie, geneză etc., se amplifică la toate nivelurile de realizare a sacrului, constituind elementul de bază al sistemului de gândire tradițională.

Prin aceste delimitări am avut în vedere **opoziția**, mai precis **sistemul opozițiilor binare**, ca marcă generatoare a structurii respectivelor reprezentări, alături de un alt principiu esențial, evidențiat de Mircea Eliade: **coincidentia opposi-torum**.

\*\*\*

Ansamblul reprezentărilor mitologice este deosebit de bogat, necuprinzând numai personaje mitologice. Prin structurarea categorială a unor figurări despre *lumea sacrului*, despre constitu-irea acesteia, despre elementele sale componente, întreg universul ajunge să se organizeze în jurul unei dihotomii fundamentale. Mai precis, este vorba de o serie de perechi de opoziții, care se completează reciproc, conturând mai clar viziunea societăților

tradiționale asupra lor. Aceste perechi sunt: **lumea noastră /lumea cealaltă; bun/rău; sacru/profan; malefic/benefic.**

Pornind de la premisa existenței a doi creatori (Fârtatul /Nefârtatul, Dumnezeu/Diavolul, un cuplu de frați gemeni etc.), legendele cosmogonice și etiologice spun că, încă de la origine, lumea s-a polarizat în două sisteme de reprezentări antagonice. Demiurgii au purces la popularea universului: ei au creat elemente în care marca originară a apartenenței la benefic sau malefic a dăinuit.

În acest fel s-au pus bazele celor **două universuri** aflate în opoziție, caracterizate prin dependența lor de principiile fundamentale (malefic/benefic, sacru/profan), ce reprezintă însăși esența divinităților supreme amintite. Accentuarea opoziției se face prin continuarea identificării elementelor sistemului, reconstituite prin opoziție cu obiectele, viețuitoarele, personajele etc. ce acționează în cealaltă lume.

Este luată ca model de structurare **lumea umanului**, căreia se contrapune **lumea cealaltă, a sacrului, a perso-najelor mitologice** caracterizate prin atribute de un cu totul alt ordin, și purtătoare ale elementelor esențiale ale **universului inversat**. Tot în această categorie, în urma acțiunii principiului **coincidentia oppositorum**, includem dualismul propriu funcțiilor obiectelor din mediul domestic, de exemplu, obiecte marcate de apartenența lor atât la sacru, cât și la profan deopotrivă încărcate de sacralitate (cu deosebire în situații de ruptură) și banale (în restul timpului).

Universul răsturnat, întemeiat pe această opoziție fundamentală, **sacru/profan**, poate fi reconstituit și prin căfăcătare: **practicilor rituale**, privite ca modalități de a accede la sacru, de stabilire a unui contact cu acesta. Iată de ce îndeplinirea unui ritua trebuia să se deosebească de tot ce era profan, comun, gesturile componente fiind, de regulă, manifestări insolite în lumea de zi cu zi (datul peste cap, îmbrăcarea pe dos a hainelor, întoarceri ritual

etc.), indiferent dacă se urmărea utilizarea sacrului în scopuri pozitive sau negative.

Este important să precizăm astfel că, în gândirea tradițională, acest contact preconizat se putea realiza relativ ușor, fără multe preliminarii. Indispensabile erau, fără îndoială, cunoștințele de tip inițiativ, despre care am mai vorbit, și care serveau drept îndreptar pentru toate situațiile ce ar fi necesitat utilizarea lor, pentru protecție sau pentru influențarea sacrului. Ușurința cu care puteau fi ele descoperite explică de ce contactul involuntar cu realitatea sacră era un fenomen destul de răspândit, obiect al povestirilor cu caracter mitologic.

Întâmplarea ca element generator de supranatural impune obligativitatea inițierii, a respectării tradiției și normelor cutumiale, care descifrau sacralitatea, făcând-o accesibilă și neofiților.

Datorită caracterului ezoteric al societăților inițiatice, cunoștințele vehiculate în cadrul acestora nu aveau cum să fie cunoscute de masa colectivității, care trebuia să se conformeze tabu-ului impus de sacerdoți. "Scăpări de informație" aveau loc, fără îndoială. Cu ajutorul acestora, neinițiații puteau reconstitui mitul esențial, explicându-și astfel manifestările neobișnuite, **hierofaniile**, întâlnirile, directe sau indirecte, cu personaje mitologice, ca embleme ale universului răsturnat.

\*\*\*

Fără îndoială, cea mai relevantă ilustrare a acestui sistem de opoziții generatoare este cea oferită de reprezentările populare asupra personajelor mitologice, adevăratele purtătoare ale sacrului. În acest caz, manifestarea sacră cuprinde mai multe niveluri: geneză, ipostaze, caracteristici ale înfățișării exterioare, vremea și locul apariției, activități specifice, funcții și predicate, elemente cu rol apotropaic.

În curs am urmărit combinarea posibilităților de cercetare a personajelor mitologice, toate cele trei direcții propuse găsim și câte o ilustrare: în capitolul al II-lea – ELEMENTE ALE SACRULUI – am realizat prelucrarea acestui material, încercând să pătrundem în esența fenomenului; în capitolul al III-lea – ILUZIONAREA – ne-am propus o altă direcție de abordare (compatibilă cu cea evidențiată în capitolul precedent) a personajelor mitologice, combinând informații referitoare la geneza, timpul de acțiune, ipostazele, și chiar funcțiile și predicatul specific acestora. Iluzionarea găsește o origine comună mai multor tipuri de personaje, atribuind astfel trăsături supranaturale unor elemente din natură, datorită cadrului specific ce acționează asupra psihicului uman. În capitolul al IV-lea – TORS – DESTIN – am pus în evidență originea și anumite caracteristici comune pentru două tipuri de personaje mitologice – personificări legate de tors și destin.

\*\*\*

În istoria credințelor, **sacrul** a fost interpretat unanim ca o manifestare de alt ordin a lumii supranaturale, transcendente sau paralele cu cea în care se găsesc oamenii, un semn, o marcă a acesteia, condiționată sau nu de existența unui cadru de apariție (spațiu, timp, executanți=inițiați, practici sacre etc.).

La fel, așa cum observa Mircea Eliade, obiectul consacrat era supus, la rândul său, principiului fundamental al gândirii magice, care este **coincidentia oppositorum**. Obiectul consacrat face parte concomitent din două realități: o realitate *aparentă*, reprezentată de imaginea obiectului în lumea profană, când el este o prezentă comună, lipsită de semnificații transcendente, respectiv o realitate *sacră*, obiectul în sine fiind o *hierofanie*, o apariție a sacrului, uneori o intruziune a acestuia în lumea realului. După cum



observa Eliade, "manifestând sacrul, un obiect oarecare devine *altceva*, fără a înceta să fie *el însuși*, deoarece continuă să facă parte din mediul cosmic înconjurător" (Eliade-1, 1992, 14).

Dar de ce această tendință a societăților arhaice, tradiționale, de a căuta, de a observa **sacrul** în diversele sale ipostaze? Mircea Eliade, în lucrarea închinată acestui concept-cheie al gândirii mitice, sacrul, atribuia aceste preocupări celor interesați să dobândească o experiență religioasă, astfel că "natura întregă este susceptibilă să se dezvăluie ca sacralitate cosmică, Cosmosul în totalitate poate să devină o hierofanie" (*idem*, 14).

Poate că nu neapărat comportamentul religios imprimă o asemenea atitudine. După părerea noastră, participarea omului societăților tradiționale la realitatea sacră, trăirea acestei realități, practicile specifice, care presupuneau pătrunderea în sau ieșirea din spațiul și timpul sacru nu se limitau la trăiri de ordin spiritual, la conviețuire, consubstanțiere cu sacrul, cu divinitatea supremă etc., având un caracter pragmatic, mai prozaic.

Fundamental era, credem, nu comportamentul *religios*, orientat spre spiritualitate, spre esență, ci cel *magic*, care viza obținerea unor lucruri concrete, de interes imediat, în primul rând material, *prin manipularea sacralului sub toate aspectele lui*. Pentru că, și din nou apelăm la Mircea Eliade, "pentru primitivi, ca și pentru omul tuturor societăților premoderne, *sacrul* echivalează cu *puterea*, și, în definitiv, cu *realitatea prin excelență*" (*ibidem*).

Pentru depășirea momentelor critice, omul avea nevoie de această putere, obținută prin *inițiere*, prin *cunoaștere* (deși nu puține sunt cazurile de contact involuntar, al neofitilor, cu sacrul), folosită, printr-un comportament magic, în scopul dorit.

De asemenea, prin dobândirea puterii și deci prin transcendera, de lungă sau scurtă durată, în lumea sacralului, cea *reală*, omul dobânda un comportament *mitic* prin excelență. Lumea sacralului era, de fapt, *originea*, iar orice dobândire a puterii se făcea printr-un *regressus ad originem*. Astfel, *realitatea* originară putea fi relevată și folosită nu neapărat în toate aspectele ei.

Accentul se pune, după caz, pe marca spațială, temporală sau obiectuală a realității generatoare, mitice.

În acest fel putem explica, evident foarte sumar, interdependența mai multor aspecte ale gândirii tradiționale, care se dovedesc *complementare*: vorbim despre mitologie, dar ne bazăm pe magie, care, la rândul ei, presupune o încărcătură de forță, de putere, ce poate fi surprinsă cercetând gândirea de tip animist, totemic etc., în ultimă instanță, tot o manifestare particulară a sacrului.

Mitul, ca istorie sacră, este esența ritualului ce se practică în vederea obținerii anumitor rezultate. Cunoașterea, familiarizarea cu tradiția, cu aceste istorii sacre, nu se putea face decât prin inițiere. Rolul activ al mitului, îndreptat spre obiective concrete, este subînțeles prin însăși originea lui: "Mitul povestește o istorie sacră, adică un eveniment primordial, care a avut loc la începutul Timpului, *ab initio*. A povesti o istorie sacră echivalează însă cu revelarea unui mister, deoarece personajele mitului nu sunt ființe umane: sunt zei sau eroi civilizatori și, din acest motiv, *gestele* lor constituie mistere – omul nu le-ar fi putut cunoaște dacă nu i-ar fi fost revelate" (*idem*, 88).

Asemeni relatărilor tip "povestea cânepei", istoriile sacre dezvăluie inițiaților și, prin ei, novicilor, acte institutorii, originea și motivația unor practici, acum, profane, ale unor rituri: "Nici un zeu, nici un Erou civilizator n-a revelat vreodată un act profan. Tot ce-au făcut zeii sau strămoșii, deci tot ce povestesc miturile despre activitatea lor creatoare aparține sferei sacrului și, prin urmare, participă la *Ființă*. Ceea ce fac oamenii din proprie inițiativă, fără un model mitic, aparține, dimpotrivă, sferei profanului" (*ibidem*, 89-90).

\*\*\*

Lucrarea noastră s-a dorit a fi o abordare a mitologiei populare, înțeleasă ca model de structurare a realității, la diverse niveluri de reprezentare.

Problemele cu care ne-am confruntat, și cu care se confruntă în general cercetătorii culturii spirituale, sunt numeroase. În paginile de mai jos am încercat să găsim o cale de mijloc în hățișul teoriilor și ipotezelor diverse, vehiculate de oamenii de știință, punctul de vedere avansat de noi fiind susținut de materialele utilizate în prezentul studiu.

Nu spunem, prin aceasta, că am găsit cheia unică de interpretare și de descifrare a gândirii populare tradiționale, a sistemului ei de reprezentări. Opiniile noastre sunt **numai un punct de vedere** asupra acestor realități plurivalente și, deci, cu multiple posibilități de decriptare, în funcție de aspectul care se relevă privirii noastre.

\*\*\*

O primă considerație care se impune se referă la definirea termenilor de **mit** și **mitologie**. În studiul introductiv am prezentat pe larg concepțiile care s-au cristalizat în direcții de cercetare, în școli științifice, încercând să relevăm pentru fiecare dintre ele trăsăturile caracteristice, contribuțiile aduse la conturarea tabloului general asupra acestei problematici.

În accepția dată de noi, **mitul** este o istorie sacră, o reprezentare coerentă, structurată, a unei alte realități, paralelă cu lumea umană sau anterioară acesteia, având valoare instituțională – semn al *puterii* care caracterizează, în ansamblu, lumea sacrului. Accesul la această realitate transcendentă se poate face pe două căi:

a) **indirect, prin intermediul istoriilor sacre propriu-zise** – în general, în cadrul ritualurilor de inițiere, care

presupuneau aducerea la cunoștința neofitului a marilor taine, sau, într-un plan diferit, profan, **prin intermediul povestirilor superstițioase** despre personaje mitologice: acestea sunt mai puțin explicite, dezvăluirea sacrului se caracterizează prin ocultarea mesajului, adevăratul sens poate fi relevat doar de inițiați;

b) **direct**, prin contactul nemijlocit cu lumea sacrului – cu elemente dispartate ale acesteia – (**hierofanii**) sau prin **trecerea** subiectului în această lume, prin intermediul unor practici magice. Ambele realizări presupun ca obligatorie prezența inițiatului, a celui care transmite cunoștințe sacre, "traduce", "tâlcuiește", explică manifestările sacre.

Conceptele fundamentale cu care am operat în definirea **sacrului** (explicate pe larg în capitolul al II-lea) sunt cele de *animism*, *personificare*, *magie* (practici magice, gândire magică) și se referă, fiecare, la diverse aspecte ale sacrului, care cunoaște varii forme de manifestare.

Din punct de vedere structural, sacrul poate fi caracterizat prin intermediul **opozițiilor semiotice**, care cunosc, nu de puține ori, și o realizare particulară, prin existența unor opoziții "interne", prin *coincidentia oppositorum*.

Noțiunea de sacru (opus ordinarului, profanului), înțeles ca însușire fundamentală a elementelor lumii transcendente, se traduce diferit, în funcție de aspectele relevate de fiecare element, de modul de înfățișare (hierofanie), de modul de operare. În câteva pagini dedicate aspectelor sacrului evidențiem principalele lui realizări, așa cum se conturează ele în credințele mitologice.

Tot în strânsă legătură cu existența conceptului de sacru folosim termenii de **inițiere**, **inițiat** pentru situațiile în care reprezentanți ai umanului au acces sau încearcă să accedă la sacru, la sacralitate, fiind **consacrați**, posesori ai tainelor fundamentale, singurii capabili de a recunoaște manifestarea sacră, de a pătrunde în lumea sacrului, de a se proteja și de a-i proteja pe ceilalți de posibilele urmări neplăcute, influențe nefaste ale realității sacre, în cazul intruziunii acesteia în lumea umanului.

Această viziune asupra posibilității umanului de a influența și chiar de a stăpâni sacrul, în diferitele lui forme, a generat credința în **magie**, ca instrument de accesare la transcendent (concept ilustrat prin aspecte variate: magie prin contagiune, magie a similarului, magie albă sau neagră etc.) și, mai ales, de influențare a feluritelor realizări ale sacrului.

O altă problemă care apare în studiul mitologiei populare este cea pusă de delimitarea domeniului de cercetare. Definiția clasică a termenului de **mitologie** presupune, așa cum se vede din studierea marilor mitologii (greacă, romană, egipteană, sumero-babiloniană, aztecă etc.), un sistem de reprezentări legate, în principal, de marile zeități, și alcătuind un sistem încheiat de relații și personaje, un **panteon**.

Teoreticienii "școlii mitologice" au subliniat, prin preocupările lor, înclinația spre ceea ce W. Mannhardt a numit **mitologie superioară** (teogonie, eroologie) sau **mitologie propriu-zisă**.

În ceea ce privește **mitologia inferioară** sau **demonologia**, ca domeniu de cercetare, se conturează două interpretări ale conceptului, care nu se exclud reciproc, deși există opinii care acordă exclusivitate uneia sau alteia dintre ele. **Demonologia** presupune, astfel, studiul demonilor, așa cum sunt ei văzuți de mitologia creștină – ființe infernale, îngeri căzuți, existențe aflate la antipodul lumii divine.

Dar tot sub această denumire (var. **daimonologie** < gr. δαίμων 'geniu, spirit') se înțelege studiul ființelor mitice, malefice sau benefice în raport cu omul, forțe supranaturale care sunt fie anterioare zeităților sau, după alte opinii, sunt reminiscente ale acestora, fie acționează ca intermediari între zei și oameni sau apar în postura de spirite patronale, genii tutelare, concentrări ale sacrului, ipostazieri ale acestuia, așa cum se prezintă lucrurile în mitologia populară.

În lucrarea noastră ne limităm la **demonologie**, și, datorită caracterului mitologiilor studiate, termenul este chiar identic cu cel de **mitologie**. Sistemele mitologice romanice și slave, ca sisteme

arhetipale, sunt caracterizate de prezența ambelor categorii de reprezentări – mitologie superioară și inferioară –, cuprinzând informații referitoare la zei, eroi, demoni.

Urmașele acestor mitologii au păstrat, sporadic, nesistematizat, reprezentări ale unor zei sau eroi. Astfel de reminiscențe apar doar în mitologia rusă, pe când celelalte mitologii studiate – română, franceză, italiană, ucraineană, bielorusă, polonă, cehă, slovacă, sârbă, croată, slovenă, bulgară, macedoneană – păstrând în principal doar imagini legate de personaje demonice.

Această restricție nu a dus la sărăcirea reprezentărilor mitologice ale popoarelor respective, sistemul credințelor mitologice fiind bogat reprezentat, prin cuprinderea unor personaje mitologice care acoperă multe aspecte ale acestei realități.

O precizare: pentru termenul de **demon/daimon** folosim mai multe sinonime: **spirite**, **genii malefice** (punând accent pe latura malefică a demonilor, care este dominantă în sistemul reprezentărilor mitologice analizate) și **personaje mitologice**.

Ca o consecință a dezvoltării laturii "inferioare" a mitologiei, materialul informațional este cuprins în genuri nespecifice. Dacă mitologia clasică era alcătuită dintr-un sistem coerent de mituri, mitologiile tradiționale se caracterizau prin nesistematizarea materialului sau o sistematizare relativă.

Sistematizarea relativă este caracteristică reprezentărilor cuprinse în *legendele mitologice*. Nesistematizarea presupune reconstituirea sistemului mitologic de reprezentări pe baza *povestirilor superstițioase* (memorate sau fabulate) sau a *credințelor mitologice* (reprezentări mitologice minimale). Aceste surse furnizează o *informație de gradul I*, reprezentând material mitologic propriu-zis.

Dar informație mitologică deosebit de valoroasă poate fi întâlnită și în alte specii folclorice (*basme*, alte tipuri de *legende*, *povestiri*, *snoave*, *cântece epice*, *proverbe* etc.), caracterizate, însă, de un grad mai mic de "autenticitate mitologică", din cauza transformărilor suferite ca urmare, în principal, pierderii credinței,

a desacralizării, a adaptării lor la o specie atipică. Numim informațiile respective ca fiind de *gradul al II-lea*.

O plastică ilustrare a metodologiei adoptate de noi am găsit la Ovidiu Papadima, în foarte cunoscutul său studiu *O viziune românească a lumii*. El pledează pentru "o viziune românească a lumii", spunând însă: "Nu este *exclusiv a noastră*, fiindcă se aseamănă în unele din liniile ei cu ale unora, în altele cu ale altora dintre popoarele care ne înconjoară. Întrucât aceste asemănări se datorăsc substratului străvechi și universal de mituri, sau substratului folcloric comun *tracic*, sau influențelor de vecinătăți directe, – e greu de stabilit în actualul stadiu al cercetărilor noastre de folclor" (Papadima, 7).

De asemenea, din dorința firească de a sublinia particularitățile mitologiei noastre, nu trebuie să-i atribuim doar ei însușiri prezente și în alte sisteme mitologice vecine și nu numai (cum a procedat I. Mușlea, considerând **joi-mărița** un personaj demonic tipic românesc).

Mai nou, Victor Kernbach, preluând viziunea lui Papadima (și nu numai pe a lui) asupra existenței unui creștinism popular, ca o caracteristică a mentalității țaranului român, explică acest lucru astfel: "După secolul X strămoșii noștri sunt obligați a se *converti a doua oară*, de astă dată la creștinismul slavon, exprimat liturgic într-o limbă inaccesibilă unui popor de esență daco-latină și aplicat în forme teologice-bigote, care mai mult respingeau pe credincioși decât îi captau (tradiționala iubire pentru Christos – înlocuită în predica ortodoxiei slavone cu frica de Dumnezeu, ca de un autocrat asiatic), spre a nu mai vorbi de absența pretiosului vehicul cultural al limbii latine, ce ar fi însemnat accesul la filozofia și literatura Evului Mediu european, ca și la gândirea și arta Antichității. Din cauza acestei limbi de amvon și cancelarie, cum a devenit la noi slavona, românii nu mai frecventează cu interes bisericile /.../; dimpotrivă, se refugiază într-o religie populară, în acel creștinism popular care, aici, s-a înrădăcinat mai mult decât la alte popoare creștine, întrucât creștinismul popular

devine un soi de paracreștinism, pe schelet păgân, cu alură creștină, adesea convențională, nu o sinteză de împrumuturi păgâne reelaborate de creștinism" (Kembach, 1994, 149-150).

Criteriile prezentate drept pertinente pentru conturarea specificului spiritualității românești se pot aplica, în fapt, și altor popoare, chiar celor slave, pentru care limba liturgică nu era atât de diferită de limba vorbită de marea majoritate a populației; de asemenea, și în arealul balcanic, de exemplu, viziunea "creștină" a lumii este întâlnită la multe popoare (sârbi, bulgari etc.), așa cum se poate vedea din credințele lor mitologice. În ceea ce-l privește pe Sfântul Petru, în ipostaza sa de patron al lupilor, reprezentarea românească nu este singulară (credințe asemănătoare fiind întâlnite la popoarele caucaziene, la ucraineni, bieloruși, popoare balcanice și, bineînțeles, în majoritatea arealelor mitologice caracterizate de existența unor astfel de "strămoși-patroni"), și nu poate fi în nici un caz considerată un rezultat al viziunii tipic românești asupra "creștinismului popular".

\*\*\*

Am încercat să evidențiem, astfel, ca o consecință a unui model de gândire tradițional general-valabil (care, bineînțeles, nu se suprapune perfect *tuturor* modelelor de reprezentare a lumii, acoperind anumite aspecte în general relevante pentru conturarea unui model de gândire cvasi-unitar), un sistem de **arhetipuri**, reprezentări asemănătoare, uneori identice, care se structurează în **locuri comune**, prezente în majoritatea sistemelor de reprezentări mitologice.

Aceste **locuri comune** (formule, reprezentări stereotipe etc.) se realizează la mai multe niveluri, în sens restrâns sau larg. Astfel, avem motive comune:



a) pentru definirea unui tip de personaje, când identificarea personajului se face, de regulă, după locul de acțiune al acestuia (locul de acțiune este un loc comun – duhuri ale casei, apei, pădurii, aerului, minelor, câmpului etc. – v. și clasificarea);

b) prezența unor locuri comune general valabile pentru toate categoriile de personaje, care se realizează în domeniul ipostazelor, înfățișării exterioare, genezei, localizării, însușirilor, funcțiilor caracteristice etc.;

c) locuri comune care se reflectă la un nivel mai înalt, cel al gândirii mitologice, și care se realizează cu ajutorul sistemelor de opoziții semiotice (a se vedea capitolul al II-lea al lucrării).

De asemenea, abordarea comparatistă a materialului folosit poate fi făcută în două moduri:

1) în sens larg, înțeleasă ca o comparație, o confruntare a unor motive cu circulație universală sau zonală;

2) în sens restrâns – cu referire la toate personajele mitologice sau în interiorul unei singure clase a acestora.

În studiul nostru ne-am limitat doar la efectuarea unor comparații în sens restrâns, valabile pentru toate tipurile de personaje mitologice, pentru care am folosit material ilustrativ variat, din numeroase areale mitologice, o pondere mai mare acordând, firesc, mitologiei române și celei ruse (am putea spune slavă în general, datorită unității reprezentărilor mitologice ale slavilor), așa cum am încercat să arătăm în capitolele al II-lea – SACRUL, capitolul al III-lea – ILUZIONARE și, parțial, capitolul al IV-lea – TORS – DESTIN. Am încercat, de asemenea, să facem și comparații în interiorul aceleiași clase de personaje (a se vedea capitolele III și IV).

Pentru că volumul mare al materialului utilizat ne-a determinat să nu prezentăm în întregime sistemul reprezentărilor mitologice, am ales pentru exemplificare doar câteva aspecte, după părerea noastră, reprezentative pentru sistemul gândirii mitologice tradiționale în ansamblul ei, fără a scoate în evidență particularități ale unui sistem mitologic sau altul.

De fapt, și aici facem din nou apel la Ovidiu Papadima, ambele direcții de cercetare sunt importante; contează, însă, ce anume se are în vedere *în primul rând*, ce se pune *pe primul plan* când sunt abordate problemele din domeniu: "Ne interesează, deci, în folclor, ceea ce se individualizează în trăsături tipice, iar nu ceea ce se aseamănă prin coincidențe de materiale. Pe noi nu ne mai pot deruta aceste coincidențe, deoarece căutăm să privim orice trăsătură ca făcând parte dintr-un tot organic. Organicism însă înseamnă nu numai viață, ci și armonie a întregului. Nu mai putem fi, deci, robii amănuntelor, căutându-le asemănări mecanice peste mări și țări; ci căutăm să fim *înfățișătorii înțelegători ai întregului*. Astfel, înainte de a face folclor comparat, ne simțim datori să înfățișăm folclorul așa cum trăiește el, în unități organice, care nu pot fi decât cele etnice. Când vorbim, astfel, de viziunea românească a lumii, căutăm să înfățișăm una din aceste organice totalități. *În ea nu e unică substanța – ce poate fi universală – ci nuanțele ei și mai ales echilibrul în care se îmbină aceste nuanțe, aspectul sub care trăiesc toate organice [...].* O literatură comparată a formelor în folclor, însă, nu se poate naște – la fel cu cea a formelor din cultura modernă – *decât după ce ele vor fi fost înfățișate fenomenologic, adică pornind din însăși inima lor către structura lor. ca totalități organice"* (Papadima, 8-9).

Evident, sporadic s-au făcut aprecieri de această natură, fără ca ele să se constituie, însă, în concluzii sistematice. Ne propunem ca în studii ulterioare să insistăm asupra acestei problematice, deosebit de generoase, pentru stabilirea particularităților individualizatoare, structura și adaptarea la realitățile specifice ale unor credințe mitologice structural comune.

\*\*\*

După cum am încercat să arătăm, cercetarea noastră a dorit să prezinte un posibil punct de vedere asupra sistemului personajelor

mitologice malefice, asupra lumii în care acestea trăiesc, toate fiind caracterizate prin structuri proprii, printr-o organizare riguroasă, radical deosebită de ceea ce gândirea tradițională considera a fi mediul de viață uman.

Etalarea întregului sistem de personaje mitologice nu se poate face, datorită volumului uriaș de informație relativ la acestea, decât într-un dicționar specializat, într-o lucrare cu caracter monografic, predominant descriptivist sau comparatist, în funcție de interesul arătat unui aspect sau altuia.

Parcurgerea unui număr foarte mare de credințe populare din mitologiile romanice și slave, în principal, dar, poate, în egală măsură, și ale popoarelor care se învecinează cu arealele locuite de respectivele popoare și, nu în ultimul rând, a unor reprezentări mitologice din zone mai îndepărtate, care nu presupun contacte directe cu mitologiile studiate de noi, ne-a făcut să structurăm lucrarea într-un anumit mod, care favorizează valorificarea acestui material și pune în evidență elementele gândirii sistemice.

Prin urmare, nu am prezentat personaje mitologice izolate, în articole cu caracter monografic, în afara sau în cadrul sistemului mitologic din care făceau parte. Prezența unor trăsături comune în ansamblul sistemului de reprezentări, având, la rândul lor, o structură bine conturată, ne-a determinat să demarăm abordarea noastră pornind de la descifrarea acestui sistem, care era o ilustrare strălucită a modelului de gândire mitic, caracteristic societăților tradiționale.

Era vorba, de fapt, despre un model esențial de structurare a realității, a lumii înconjurătoare, așa cum era el văzut de omul societăților arhaice, așa cum era susținut de rituri și practici magice, așa cum se reflecta în sistemul reprezentărilor mitologice, în fiecare personaj și fiecare element al acelei lumi.

Am văzut, în capitolele care surprind evoluția conceptelor științifice și interpretărilor aduse manifestărilor spirituale din societățile tradiționale, că viziunea asupra acestor realități este, în general, eterogenă, nu de puține ori apărând chiar divergențe

semnificative între o teorie sau alta, între o direcție de cercetare sau alta.

Conceptul fundamental care a stat la baza acestor reprezentări, ideea generatoare a acestui sistem, recunoscutibilă în toate componentele lui, la toate nivelele de realizare, este noțiunea de **sacru**. Structurarea acestei reprezentări s-a făcut treptat, conturându-se imaginea unui model aparte al lumii, conturându-se o întregă lume a sacrului, ale cărei reprezentante – purtătoare ale acestei forțe – sunt personajele mitologice analizate de noi. Tocmai pentru înțelegerea complexității acestor reprezentări am consacrat un capitol special ideii de **sacru și modelului sacru de structurare a realității transcendente**, ca lume a personajelor mitologice.

**Locurile comune** care caracterizează acest sistem sunt numeroase. Fie că este vorba de înfățișare, loc de acțiune sau spațiu încărcat de sacralitate, acțiuni caracteristice ale personajelor sau ale oamenilor – cu valoare magică (apotropaică sau de augmentare a sacrului, de accedere la el), *topoi* ca marcă a universalității de care vorbeam mai sus, a antropologicului, au ajutat la structurarea eșafodajului pe care se sprijină reconstrucția lumii personajelor mitologice.

Dar reconstruirea acestui model este doar unul din scopurile studiului nostru. Bazându-ne pe aceste particularități generale, pe locuri comune întâlnite la diverse clase de personaje mitologice, la prima vedere incompatibile, am dorit să propunem o cheie posibilă de interpretare a lor, cu implicații și asupra genezei acestora.

Datorită extrem de reduselor (ca număr) cercetări de specialitate din țara noastră, care abordează această temă, am acordat un loc foarte mare (poate, uneori, mult prea mare) metodei descriptive. Sumare sau mai ample descrieri ale personajelor mitologice, ale acțiunilor acestora au fost făcute pe parcursul întregii lucrări, pentru clarificarea respectivelor reprezentări sau a caracteristicilor specifice acestora.

Un rol asemănător îl are și anexa, care conține credințe și legende mitologice din folclorul diferitelor popoare, prezentate în scopul a-l ajuta, astfel, pe cititor, în construirea unei imagini cât mai aproape de adevăr asupra acestei problematici. În alegerea acestui gen de material am urmărit două principii:

1) adaptarea la subiect, prin căutarea unor credințe sau legende-tip, specifice pentru un personaj sau altul și

2) o cât mai mare doză de autentic folcloric-mitologic (dar imposibilitatea acoperirii informației doar prin culegeri de teren ne-a obligat, în câteva situații, să apelăm la intermediari – descrieri, interpretări ale unor surse primare, pe care noi nu le-am avut la dispoziție. Aceste surse au fost, totuși, acceptate, pentru că informația cuprinsă în ele se putea verifica prin alte mărturii, prin încadrarea în sistemul de reprezentări pe care am încercat să-l surprindem).

Lucrarea cuprinde, de asemenea, o trecere în revistă asupra istoricului studierii problemelor legate de această temă, realizată în diverse capitole ale studiului nostru: capitolul introductiv – evoluția conceptelor și a principalelor direcții de cercetare a mitologiei, studierea mitologiei în România și, bineînțeles, bibliografia, care cuprinde etapele esențiale ale cercetărilor de specialitate asupra personajelor mitologice, în țară sau în străinătate.



## CAPITOLUL I

### CONCEPTE

#### 1. MIT – MITOLOGIE

Mitul, așa cum spunea Mircea Eliade (Eliade-1, 1992, 88), povestește o istorie sacră, un eveniment primordial, care a avut loc *ab initio*, la începutul Timpului. A povesti o istorie sacră este echivalent cu revelarea unui mister, deoarece personajele mitului nu sunt ființe umane. A "spune" un mit înseamnă a rememora ceea ce s-a petrecut *ab origine*.

Odată spus, adică revelat, mitul devine adevăr apodictic: el întemeiază adevărul absolut. Dar ceea ce are în vedere mitul este **sacru**. Tot ceea ce are o anumită însemnătate pentru viața oamenilor a fost cândva întemeiat ontologic de mit, existând un model exemplar, exterior în mod evident sferei profanului.

În ultimă instanță, Mircea Eliade subliniază un aspect important al funcției mitului în societățile tradiționale: "mitul descrie diferitele și uneori dramaticele irupții ale sacrului în lume", cu valoare de *întemeiere* (Eliade-2, 1992, 90).

Dar acest punct de vedere asupra mitului și, evident, mitologiei, pe care l-am considerat cel mai potrivit pentru ilustrarea considerațiilor noastre din prezenta lucrare, nu este unicul. În general, până în prezent, nu există o definiție unitară a conceptului, fiecare specialist propunând o variantă mai apropiată de imaginea pe care el însuși și-o face vis-a-vis de materialul respectiv.

În acest sens este valabilă constatarea lui Gh. Vlăduțescu: "Mitul vorbește altfel istoricului religiilor și altfel istoricului filozofiei; antropologul deslușește sensuri cu mare încărcătură de informație acolo unde cel dintâi nu vede nimic; folcloristul are și el limbajul său și luminează fațetele lăsate de alții în umbră (...). Mitul nu poate fi cercetat altfel decât interdisciplinar, ceea ce presupune integrarea rezultatelor după investigațiile particulare".

Vom prezenta în rândurile de mai jos principalele direcții de interpretare a mitului, așa cum s-au conturat în plan diacronic.

Astfel, încă din Antichitate s-au cristalizat câteva opinii:

a) școala **naturalistă** – reprezentanții căreia vedeau în zei personificări ale forțelor naturii;

b) **etico-alegorică** – miturile erau întrupări ale unor atribute morale (de exemplu, Atena reprezenta înțelepciunea, Ares – iraționalul, Afrodita – dorința, Hermes – cuvântul ș.a.m.d.);

c) **istorică** – zeii fuseseră oameni de seamă, care trăiseră odată în lume și pe care posteritatea i-a slăvit ulterior (despre Prometeu se spunea, de exemplu, că ar fi fost un rege scit). Acest punct de vedere a fost promovat de Evhemeros din Mesina, în *Inscripțiune sfântă*;

d) **mistică** – susținută de orfism și neoplatonism, se sprijinea pe concepția lui Platon și era influențată de cultele orientale. Plutarh, reprezentantul ei cel mai tipic, considera că divinitatea este una singură, iar zeii miturilor sunt puteri reale, subordonate divinității supreme și adorate, sub diferite nume, de popoarele pământului;

e) **epicureismul** tăgăduia veracitatea miturilor. Afirma că zeii locuiesc într-o zonă senină între pământ și cer, impasibili la imprecățiile oamenilor. Ocupați cu contemplarea propriei lor esențe, zeii nu coboară în lume spre a se amesteca printre oameni, așa cum erau ei descriși în mituri;

f) **stoicismul** considera că preoții au fost aceia care au îmbrăcat adevărurile înalte în haina colorată a miturilor, spre a le



face astfel mai accesibile pentru mintea celor lipsiți de o cultură aleasă.

Critica mitului s-a făcut încă din Grecia antică, prin considerarea mitului drept o ficțiune poetică deliberată. **Xenophanes din Kolophon** (sec. VI î. Hr.) critica, printre cei dintâi, expresiile și simbolurile mitologice din opera lui Homer și a lui Hesiod, respingând afirmația homerică asupra deplasărilor spațiale ale zeilor, viziunea antropomorfă asupra lor și refuzând să accepte ideea că zeii ar fi imorali, așa cum rezultă din opera celor doi mitografi.

Mai târziu, **Prodikos din Keos** (sec. V î. Hr.) considera că oamenii zeifică îndeosebi fenomenele naturale utile. **Evhemerios** (sec. III î. Hr.) a încercat o definiție concretă a mitogenezei, considerând mitologia drept o zeificare a strămoșilor muritori și apoteozarea regilor defuncți.

Reprezentarea alegorică era susținută – în sec. VI î. Hr. – de **Theagenes din Rhegion**, care considera că numele zeilor homerici erau fie întruparea alegorică a însușirilor omenesti, fie alegoria elementelor naturii.

**Platon** (sec. V-IV î. Hr.), în *Republica*, a luat atitudine împotriva poveștilor mitologice ale poezilor, considerându-le drept imorale, improprii educării tineretului: "Acestea sunt povestiri cărora nu trebuie să li se îngăduie accesul în Cetate, nici dacă un înțeles simbolic susține născocirea, nici dacă această născocire e despuiată de orice semnificație simbolică" (II, 378 d).

În concepția lui **Aristotel** (sec. IV î. Hr.), "iubitul de mituri e oarecum un filozof, căci mitul a fost născocit pe baza unor întâmplări neînsemnate, pentru explicarea lor" (*Metafizica*, I, 2).

Fără îndoială, Antichitatea greco-romană a oferit și primele încercări de abordare a diverselor aspecte pe care le lua demonicul.

Elemente ale reflecției demonologice întâlnim la **Platon**. O primă idee pe care o abordează filozoful se referă la natura demonilor.

În dialogurile lui Platon, ca și la Hesiod, ale cărui informații au fost utilizate de filozof, avem de-a face cu ecourile unei tradiții foarte vechi, conform căreia unii demoni exercită o misiune individuală de îndrumător și protector al omului.

Astfel, la Hesiod ca și la Platon, oamenii din vârsta a de aur au devenit "sfinții demoni ai pământului" (*epichthonioi daimones*), buni, săritori, păzitori ai muritorilor. Mai mult, Platon, datorită unei etimologii fanteziste, în care apropie *daimōn* de *daémōn* (simțitor, înțelept), deduce chiar că un om bun, după moarte, devine demon; un om deosebit, viu sau mort, merită și el acest nume.

Mitul eshatologic din *Phedon* (107 d. sq.) ne înfățișează sufletul fiecărui decedat însoțit de câte un *daimōn*, care îl conduce spre locul în care el trebuie să fie judecat și întovărășit apoi, de un alt demon, către locul din care a venit (Motte, 205-221).

Și **Plutarh** s-a orientat spre studiul demonologiei. În tratatul său *De superstitione*, o operă de tinerețe, el respinge credința în demoni și tratează teama superstițiosului drept "demoniacă fără de demoni" (*kakodaimōn deisidaimonia*). Dar mai târziu, filozof marcat de spiritualismul platonician, apoi preot profund religios al lui Apollo din Delfi, va acorda, în lucrările de maturitate, cu precădere în *De defectu oraculorum*, *De genio Socratis*, *De Iside et Osiride* și *De facie in orbe lunae*, un loc deosebit acestor ființe intermediare, cărora nu va înceta să le diversifice funcțiile și să le precizeze natura.

Rolul demonilor este, în viziunea lui Plutarh, de a "traduce și a transmite zeilor ceea ce vine de la oameni și oamenilor ceea ce vine de la zei", rugăciuni, sacrificii, inițieri, oracole, magie, dar și de "a permite zeilor de a avea legătura cu oamenii, în stare de veghe sau de somn".

Chiar dacă unii oameni aleși îi simt și le aud vocea, demonii nu sunt vizibili de către muritorii. În timp ce zeii-aștri sunt făcuți din foc și oamenii din pământ, demonii, ființe eterice și aeriene, sunt diafani, credință care s-a perpetuat multe secole, fiind parțial preluată, cu modificări, chiar de creștinism. Ca o caracteristică suplimentară, demonii se bucură de o longevitate extraordinară. Plutarh, de exemplu, continuându-l pe Hesiod, le evaluează durata de viață la 9 720 ani (Vernière, 241-251).

\*\*\*

În Renaștere și în epoca modernă s-au continuat, cu mici variații, principalele direcții instituite în Antichitate. Astfel, **Giovanni Boccaccio** reia o concepție antică simplificată și, investigând genealogiile zeilor păgâni, considera miturile o alegorie a cerului înstelat (*De genealogiis deorum gentilium*).

Mult mai târziu, **Giambattista Vico** aprofundează problema, stabilind patru etape istorice în evoluția miturilor:

- a) umanizarea și divinizarea naturii;
- b) simbolizarea cuceririi și transformării naturii;
- c) înzestrarea zeilor cu semnificații sociale și politice;
- d) umanizarea zeilor până la golirea lor de orice înțeles alegoric.

Cu toate acestea interpretarea evhemeristă nu fusese abandonată în totalitate: "Atunci când e vorba de oameni, care, într-o împrejurare sau alta, au ajuns vestiți, într-o direcție sau alta, poporul închipuie despre ei povești potrivite celor ce el ar fi vrut să se întâmple. Poveștile, așadar și miturile, sunt, prin urmare, adevăruri ideale care corespund meritelor acelor personaje în jurul cărora poporul le-a creat; și ele sunt uneori false, în sensul că acestor personaje li s-a atribuit capacitatea de a săvârși ceea ce ele în fapt nu sunt vrednice să săvârșească" (*Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1725).

În 1757 **David Hume** reia poziția lui Lucretius, considerând politeismul o religie naturală și explicând apariția religiei (și, implicit, a mitologiei) ca o consecință a trăirilor omenești (mai ales frica și speranța), pe care omul le transferă asupra universului înconjurător (*Hume's dialogues concerning natural religion*).

**J. G. Herder** (1744-1803) pune bazele mitografiei naturii. În viziunea sa, omul religios arhaic este un copil dublat de un poet. Miturile constituie limba lui maternă. În mitologie, Herder vede arhivele creației lumii conservate de popoarele din Asia, Grecia și Egipt. Omul arhaic este caracterizat de o filozofie a privitului. Fascinat de răsăritul soarelui, de efectele crepusculului, de diferitele fenomene ale naturii, omul religios descoperă în ele semnele prezenței divine: el face o lectură poetică și mistică a creației. Astfel, pentru Herder, miturile constituie o descifrare a cosmosului, ca și expresia viziunii cosmice realizate de *homo religiosus* arhaic.

O orientare nouă a fost susținută de **școala simbolică**, prin întemeietorul ei, **Fr. Creutzer** (*Symbolik und Mythologie*, Leipzig, 1837). El considera că religia greacă ar fi fost invadată la începutul ei de elemente din religiile Egiptului, Libiei și Feniciei, care au slujit de material brut pentru spiritul elin, care le-a elaborat și ordonat. Preotii, instruind poporul, desigur, într-o epocă foarte veche, au dat ideilor filozofice, religioase și morale o altă înfățișare, prin intermediul povestirilor mitice, cu intenția de a le preface în "aliment pentru inteligențele primare".

**Școala filologică** apropia mitologia de limbaj, reprezentanții ei (A. Kuhn, Max Müller, Michel Breál, W. Schwartz, A. de Gubernatis – la ruși – F. I. Buslaev, A. N. Afanasiev, A. A. Potebnea) considerând că filozofia primitivă din mitologie este încercarea omului de a cuprinde spiritual infinitul și, studiind comparativ numele zeilor, lansa o concepție semantică despre mit (**nomina numina**: numele care devin divinități).

Apariția miturilor s-a datorat unei "boli" a limbii: omul primitiv, arienii arhaici, își reprezentau noțiunile abstracte prin semne concrete cu ajutorul epitetelor metaforice. Când sensul primordial al celor din urmă a fost uitat sau oculat, ca urmare a unui salt semantic a apărut mitul, numele fiind cele care îi creează pe zei.

Opera considerabilă a lui **Max Müller** (1823-1900) încearcă să realizeze sinteza acestei mari întreprinderi. Îmbinând gramatica și mitologia comparată, M. Müller creează istoria comparată a religiilor. Filologia îi servește drept cheie pentru a intra în domeniul zeilor: *nomina sunt numina*.. În mituri maestrul de la Oxford nu vede decât un accident al limbii, ale cărei urme le regăsește în *Veda*. Pornind de la limbă și de la mituri, M. Müller abordează *Vedele*, "cheia religiei ariene arhaice", indispensabilă pentru înțelegerea hinduismului, a budismului și mazdeismului.

Spre deosebire de Max Müller, la care zeii erau receptați ca simboluri solare, **A. Kuhn** și **W. Schwartz** vedeau în aceștia o abstractizare plastică a fenomenelor meteorologice. Ulterior pe primul plan au fost promovate miturile astrale și lunare, care pun accent pe rolul animalelor în formarea miturilor.

Acestor mari teorii li se opune **K. Otfried Müller** (1797-1840). Fiind convins că mitul este expresia sentimentului divinului, Müller preconizează o cercetare critică în domeniul mitologiei, mitologia istorică.

**Școala antropologică (Edward Tylor, Andrew Lang)** teoretizează originea animistă a mitologiei pornind de la universalitatea psihicului uman. Tylor considera că toate miturile s-au format din acel "minimum de religie", cum numise el animismul.

În studiile sale asupra începuturilor istoriei omului și culturii primitive, Edward Tylor (1832-1917) vede în credința în ființe spirituale nașterea oricărei religii, dar și principiul dezvoltării ei.

La Tylor, animismul devine explicația integrală a religiei și a religiilor.

Etnologul scoțian **J. F. Mac Lennan** (1827-1881) descoperă totemismul și se străduiește să arate că este vorba de o adevărată religie. **W. Robertson Smith** (1846-1894) vede de asemenea în totemism sursa religiilor.

Tot în această direcție de cercetare, **J. W. Mannhardt** (1831-1880) inițiază studiul marilor divinități ale Germaniei, pentru a se opri în final la folclor și la mitologia agrară. Bazată pe gramatica comparată, mitografia comparată se află în căutarea civilizației arhaice și a gândirii originale a indo-europenilor.

**Herbert Spencer**, un filozof și sociolog pozitivist interesat de problema animismului și a "prereligiei", considera că divinitățile sunt personificări, însuflețiri ale fenomenelor, mitul fiind, deci, o consecință a degenerării și falselor concepții și interpretări ale naturii, iar mitologia, în ansamblul ei, nu este decât un rezultat al cultului strămoșilor.

**Școala ritualistă** a interpretării mitologice este reprezentată, în principal, de **James George Frazer**. El aduce corective teoriei animiste susținute de Tylor, opunând animismului magia, corespunzătoare unei etape anterioare în dezvoltarea spirituală a omenirii, care, după opinia lui, străbate trei etape: magia, religia și știința. Magia nu era orientată în direcția personificării duhurilor, ci a forțelor impersonale (de tip *mana*).

**Jane Harrison** tratează mitul ca pe un echivalent literal (*legomenon*) al actului ritual (*dromenon*). În aceeași direcție **lord Raglan** consideră toate miturile ca fiind texte rituale; cele ce au pierdut legătura esențială cu ritualul s-au transformat, prin desacralizare, în basme și legende.

O altă direcție este susținută de **școala funcțională**, prin reprezentantul său de marcă **Bronislaw Malinowski** (*Myth in Primitive Psychology*, London, 1926), pentru care mitul este un

element esențial al civilizației umane, o adevărată clasificare a religiei primitive și a înțelepciunii practice.

Astfel, în societățile arhaice, unde mitul nu a devenit doar o superstiție, el nu are o semnificație teoretică și nu este un mijloc de cunoaștere (pre)științifică a lumii înconjurătoare, ci îndeplinește funcții pur practice, de susținere a tradiției și de menținere a legăturii neîntrerupte a culturii primitive, prin atribuirea unei realități supranaturale unor evenimente preistorice.

Mitul codifică gânduri, idei, întărește morala, propune anumite reguli de comportament și sancționează ritualuri, **justifică** convenții sociale. După Malinowski, mitul nu este doar o istorie narată, o simplă povestire, care are semnificații alegorice, simbolice. Mitul este recepționat de aborigeni în calitate de "istorie sfântă", de realitate care influențează soarta oamenilor și a lumii.

Se poate spune, fără exagerare, că mitologia cea mai tipică, cea mai dezvoltată în societățile primitive este aceea a magiei, iar funcția mitului nu este aceea de a explica, ci de a da încredere în forță, nu de a răspândi povești, ci de a stabili legătura dintre întâmplările de azi cu cele similare și frecvente, validând credința (Malinowski, 1993, 135).

**Școala sociologică** (Auguste Comte, Émile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Henri Hubert) interpretează mitologia și religia ca fiind un fenomen social, văzând în divinitate societatea transfigurată și gândită simbolic. **Durkheim** considera mitologia (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*) ca o expresie a stării sociale: făptura mitologică răsare din concepția despre suflet, referitor la acea mulțime de forțe anonime și difuze, care constituie fondul primitiv al religiilor.

În religie, Durkheim vede o manifestare naturală a activității umane. Prin observarea comportamentului social el îl conturează pe cel religios. În viziunea lui, toate credințele religioase presupun o clasificare a lucrurilor, reale sau ideale, în două clase opuse, profanul și sacralul. "Împărțirea lumii în două domenii, care

presupun, unul, tot ceea ce este sacru, celălalt – tot ceea ce este profan, este trăsătura distinctivă a gândirii religioase". Iată afirmată dihotomia care va rămâne în centrul discuțiilor referitoare la sacru. Pentru a contura mai bine fenomenul religios, el elaborează o definiție a religiei, fundamentată pe sacru: "o religie este un sistem solidar de credințe și de practici referitoare la lucrurile sacre, adică izolate, interzise, credințe și practici care-i unește într-o comunitate morală, numită Biserică, pe toți cei care aderă la ea". Din acest punct de vedere religia este un fenomen social integral. Ea este socială la originea ei, în conținutul și finalitatea ei. Cauza obiectivă, universală și eternă a experiențelor religioase este societatea. Emanatie a conștiinței colective, religia este un fapt universal: ea este și un absolut *a priori* și un fenomen necesar al vieții colective. Religia are ca scop administrarea sacralului.

Pentru a înțelege mai bine religia și pentru a explica nașterea diverselor religii, Durkheim încearcă să găsească religia cea mai primitivă, care, în viziunea lui, este și cea mai elementară. El descoperă în totemism religia clanului în cadrul căruia totemul reprezintă sacralul prin excelență. De fapt, credințele totemice implică o clasificare a lucrurilor în sacre și profane. Este vorba de o religie fondată pe o forță anonimă și impersonală, prezentă în fiecare din ființele clanului, fără a se confunda totuși, cu el. Această forță, care constituie centrul oricărui fenomen religios, și care a fost descrisă deosebit de bine de Codrington, în cercetarea lui asupra melanezienilor, este *mana*, care se situează la originea religiei: "Aceasta este materia primă din care au fost alcătuite ființele de tot felul, pe care religiile din toate timpurile au sacralizat-o și au venerat-o. Spiritele, demonii, geniile, zeii de orice rang nu sunt decât formele concrete pe care le-a luat această energie". *Mana* totemică este sacralul prin excelență: ea constituie o forță religioasă colectivă și anonimă a clanului, transcendentă și imanentă. *Mana* este zeul impersonal, principiul sacralului, centrul religiei totemice. În această religie a originilor nu există nici o



personalitate religioasă, întrucât *mana* îi ține locul. Într-un al doilea stadiu se vor găsi spirite, demoni, genii, zei, care sunt forme concrete, care provin din *mana*. Aici trebuie căutată originea zeilor cerului, a cultului morților, a riturilor și a eficienței lor.

Deoarece totemul exprimă și simbolizează *mana*, deoarece zeul totem este și zeul clanului, trebuie să vedem în totemism ipostaza clanului. Astfel, reiese că, de fapt, clanul stă la originea sacrului. Pentru Durkheim, societatea este capabilă să producă senzația divinului, deoarece ea este pentru membrii săi ceea ce un zeu este pentru credincioșii lui. Societatea crease sacrul prin intermediul unui transfer de putere. Această operație și-a găsit locul privilegiat în sărbătorile tribale. Acțiunea colectivă a clanului suscita atunci senzația sacrului. Creat de societate, apoi transferat asupra totemului, care este trupul vizibil al zeului, sacrul dă naștere religiei. El stă la originea interdicțiilor, deoarece nu tolerează în preajma lui profanul. Deoarece este alcătuit din forțe suprapuse realului, el este contagios.

Fidel dublei doctrine a lui Durkheim referitoare la distincția sacru-profan, ca și la totemism, considerat drept religie originară, **Mauss** vede în totem un recipient al sacrului, sacrul prin excelență. Simbol al clanului, totemul este sacru, deoarece el adună și concretizează sentimentele colectivității pentru a-i conferi fiecărui membru forțele care-i permit să meargă mai departe. Deoarece totemul este sacru, el este respectat, este înconjurat de interdicții, lui i se atribuie virtuți pozitive. Mai mult decât Durkheim, Mauss insistă asupra importanței simbolismului. În viziunea sa, sacrul se concentrează în simbolul său. Așa este și totemul, simbol al grupului, depozitarul sacrului. Motivul este simplu: sacrul este generat de sentimentele grupului, el este constituit din ansamblul acestor sentimente care se răsfrâng asupra totemului. Forță provenită din conștiința colectivă a grupului, sacrul simbolizat de totem este atât element de cult, cât și element central al coeziunii sociale. Sacrul chiar are un nume la

melanezieni și polinezieni, *mana*. Forță anonimă și impersonală, *mana* este o substanță, o esență, o forță, sursa adevăratei eficiențe a ființelor și lucrurilor. "*Mana* nu este doar o categorie socială a gândirii primitive, astăzi pe cale de dispariție, ea este și forma primară pe care au luat-o alte categorii care funcționează întotdeauna în spiritele noastre: a substanței și a cauzei" (Ries, 36-39).

Aflat și el sub influența lui Durkheim, **Lucien Lévy-Bruhl** (1857-1939), crede, la rândul său, că modalitățile de a surprinde realul sînt reprezentări colective comune membrilor unui grup social. Încearcă la început să definească gândirea primitivă pe care o numește prelogică și care, în viziunea lui, se caracterizează prin credința într-o lume dublă, una vizibilă, alta invizibilă, una naturală, alta supranaturală. În viața și în comportamentul lui, omul tribal avea sentimentul permanent al contactului cu lumea invizibilă și supranaturală, a cărei prezentă o simțea la tot pasul. Este vorba de o experiență afectivă de participare, bazată pe structura mentală a primitivului. Aici intervine funcția simbolului, care constă în a face prezente aceste ființe invizibile. Simbolul nu este doar o imagine a ființei supranaturale: el asigură o veritabilă participare la viața acestei ființe. Pentru Lévy-Bruhl, sacrul ocupă un loc chiar în centrul funcției simbolice: el intervine în relațiile omului tribal cu ființele supranaturale. Spațiile sacre sunt locuri care dobândiseră un caracter sacru pentru că ele constituiau reședința ființelor supranaturale. Acest fapt explică permanența locurilor sacre în diverse religii. Pentru Lévy-Bruhl sacrul nu este substanțial, ci relațional, el este inerent funcției de participare, prin intermediul căreia omul vine în contact cu lumea supranaturală și invizibilă.

Un alt reprezentant de marcă al acestei școli a realizat o încercare de sociologie a sacrului. Pentru **Roger Caillois**, problema cea mai importantă este ridicată de ambiguitatea sacrului, conturată în opoziția pur/impur. Caillois consideră că lumea sacrului se opune lumii profanului asemeni lumii energiilor unei

lumi a substanțelor. Sacrul este lumea forțelor, bune sau rele, în funcție de direcția luată. Sacrul se împarte astfel în doi poli: sfințenia și impuritatea. Sfințenia este sacrul benefic, impuritatea este sacrul malefic. În funcție de felul în care desfășoară o acțiune, fastă sau nefastă, sacrul este calificat drept pur sau impur. În virtutea acestei distincții între cele trei concepte de pur, profan și impur, cei doi poli ai sacrului (pur și impur) se opun profanului. Caillois crede că deține formula fundamentală a universului religios și că poate explica, astfel, importanța religiei în organizarea lumii, așa cum era ea concepută de omul religios. A consacrat o serie de considerații polarității sacrului, dialecticii, ambivalenței, temei sfințeniei și a impurității, coeziunii și disoluției pentru a ajunge să demonstreze că sacrul este strâns legat de ordinea lumii, a cărei expresie imediată și consecință directă era. (Ries, 54).

**Teoriile simbolice** sunt reprezentate de Ernest Cassirer (*Philosophie des symbolischen Formen*, I-II, 1923-1929), W. M. Urban, Susan Langer etc., care înțelegeau mitologia ca pe o formă simbolică de gândire, fără diferențierea elementelor interne de cele externe, opoziția cărora se formează încet, mitul având astfel o forță atotcuprinzătoare, față de care celelalte categorii ale conștiinței și cunoașterii umane sunt secundare și abstracte. Gândirea mitică, după Cassirer, e generată de includerea în spiritul uman a ideii de forță magică.

**Școala psihanalitică (Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Alfred Adler)** considera că mitul este simbolul unei stări sufletești subconștiente, a cărei apariție la lumină e înăbușită. În mituri și-ar găsi un ecou simbolic străfundurile inconștientului colectiv, ele fiind visele colective ale popoarelor, produse de nevroza având ca sursă neputința satisfacției sexuale.

În sfârșit, **direcția structuralistă** în mitologie este reprezentată de **Claude Lévi-Strauss** și **Georges Dumézil**. Cl. Lévi-Strauss abordează mitul prin metoda structuralistă în contextul antropologiei generale și în condițiile "gândirii sălbatice" (*La pensée sauvage*, 1962; *Anthropologie structurale*, 1958), definindu-l ca matrice a reprezentărilor și arie a soluționării unor probleme ale logicii primitive.

Dar mitologia fiind un cod sui-generis, cu ajutorul căruia gândirea sălbatică își construiește diferite modele de lumi, obârșia mitului este aflată în nevoia primitivului de a-și explica fenomenele din jur, bazându-se pe sistemul de opoziții binare.

Cercetările mitologice iau cu totul alt curs în travaliul comparatist al lui **Georges Dumézil**, care, pe baza unei imense informații de la izvoare, reușește să definească mitul în substanță. Urmărind dezvăluirea aprofundată a mitului în structură, ca într-un sistem coerent, Dumézil descoperă, prin mit, structura societăților arhaice: suveranitatea magică a regalității și sacerdoțiului, forța fizică militară, fecunditatea asigurată de agricultură, care sunt convertite în triadele de zei de prim rang (*L'Idéologie tripartite des indoeuropéens*, Paris, 1935; *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopeés des peuples indo-européens*. 1968).

Fără îndoială, cea mai nouă orientare în domeniul cercetării mitologiei, a aspectelor pe care aceasta le poate lua, este **fenomenologia sacrului**.

O contribuție importantă în această direcție este adusă de **Nathan Söderblom**. Încă de la început el își situează cercetarea în contextul istoriei religiilor. "Sacru este un cuvânt important în religii: el este chiar mai important decât noțiunea de Dumnezeu. O religie poate exista realmente fără o concepție precisă asupra divinității, dar nu există nici o religie reală fără distincția sacru /profan" (Ries, 55). Söderblom are în vedere în primul rând budismul, care, în viziunea lui, este o religie a mântuirii, dar în

care este absentă noțiunea de Dumnezeu. Astfel, "sacru constituie trăsătura esențială a divinului, înțeles în sens religios" (*idem*).

În definirea sacrului, N. Söderblom insistă pe noțiunea de forță și pe fenomenul puterii: "Sacru este considerat ca o putere sau o entitate misterioasă legată de unele ființe, lucruri, evenimente sau acțiuni". Pentru el *mana* este înțeleasă ca un "sacru pozitiv, care acționează ca o putere, distinctă de sacru negativ, care implică noțiunile de pericol, interdicție, prohibiție, care, în terminologia curentă este desemnat prin cuvântul polinezian *tabu*". El distinge astfel sacru pozitiv, reprezentat de *mana* și sacru negativ, exprimat de *tabu*. Pornind de la această distincție, s-a consacrat analizei *mane*, a sacrului pozitiv; el insistă pe prezența ei în calitățile fizice și morale ale unei persoane și pe proveniența sa de la ființe spirituale.

Continuând analiza formelor de manifestare a sacrului, **Rudolf Otto** situează în centrul atenției sale sentimentul generat în omul religios de sacru divin.

Rudolf Otto afirmă că "sacru este înainte de toate o categorie de interpretare și de evaluare, care nu există ca atare în domeniul religios". El își situează studiul din perspectiva omului religios, martor al sacrului. Astfel, prin apropieri succesive și prin tatonări el încearcă să descrie ceea ce percepe omul religios și în ce fel se realizează această percepție.

Omul religios descoperă un element "de o calitate absolut specială, care se sustrage de la tot ceea ce numim rațional, care este complet inaccesibilă înțelegerii conceptuale și, de aceea, constituie ceva inefabil". Tocmai acest element este desemnat prin cuvintele *qadôsh*, *hagios*, *sanctus*, *sacer* din limbile semitice și indo-europene. Pentru a desemna acest element primordial, Otto caută un nume susceptibil de a fixa caracterul particular și de a indica formele și dezvoltarea lor. Acest nume este *das Numinöse*, numinosul, cuvânt format de la *numen*. Avem de-a face cu o

categorie numinoasă, dacă în prezența numinosului, provoacă o stare numinoasă a sufletului.

Otto a descris calea prin care omul descoperă și recunoaște numinosul. Această cale de cunoaștere, simbolică și mistică, comportă patru etape. Prima este cea a sentimentului stării de creatură, *Kreaturgefühl*. Este vorba de reacția provocată în conștiință de obiectul numinos. Această experiență produce în om un sentiment viu de dependență, în virtutea căruia creatura "dispare în fața a ceea ce este deasupra oricărei creaturi". Cea de-a doua etapă a receptării numinosului – care, repetăm, nu poate fi cunoscut decât prin tonalitatea emoției pe care o provoacă în sufletul uman – este etapa *tremendum*-ului, a groazei mistice, *sebastos* la greci. Această groază mistică, resimțită în prezența *majestas* numinoase, comportă diverse grade. Groaza mistică generează de asemenea tensiunea și energia ascezei, actele unei vieți eroice, ardoarea în prezența Dumnezeuului viu. Cea de-a treia etapă este cea a *mysterium*-ului. Obiectul numinos se înfățișează ca un mister, ca un "altceva". Cea de-a patra etapă este cea a valorii subiective, plină de beatitudine pentru om. Otto o numește *fascinans*, cea care seduce, subjugă și produce starea de beatitudine. Din *fascinans* decurg iubirea, compasiunea, pietatea, bunăvoința, deoarece ea este o consecință a luării în posesie de către *numen*. *Fascinans* se declanșează "prin elementul de solemnitate care se întâlnește atât în profundera reculegere a adorației individuale, a elevației sufletului către sacru, cât și în cultul public practicat cu gravitate și reculegere". La nivelul acestei etape a *fascinans* Otto situează ceea ce religiile numesc mântuire: experiențele de iertare, *nirvâna* budiștilor, *bodhi* cea iluminatoare, extazul *Upanișadelor* fondat pe gnoză (*jnâna*), ca și viziunea beatifică a creștinismului.

Tocmai în acest sentiment al valorii numinosului ia naștere religia, care, în viziunea lui Otto, este personală și mistică. Într-o altă lucrare, Otto a precizat teoria sa asupra valorii pe care se

bazează analiza sacrului numinos, considerat drept *sanctum* și, în calitate de *sanctum*, opus profanului.

Astfel, după Otto, categoria de "sacru" este un dat primar, care se află la originea unei revelații interioare, însă independent de orice reflecție mentală. Prin latura ei rațională, această categorie oferă ideea de absolut, de perfecțiune, necesitate. Prin latura ei irațională, adică mistică, ea exprimă sentimentele religioase care se produc în noi când reacționăm în prezența fenomenelor.

Descriind cele trei ipostaze ale sacrului – sacrul numinos, sacrul ca valoare și sacrul ca o categorie *a priori* a spiritului – Rudolf Otto a pus bazele unei fenomenologii a sacrului și a unei psihologii a omului religios.

Otto acordă o foarte mare importanță lecturii semnelor sacrului. În viziunea lui, omul religios este înzestrat cu facultatea de a recunoaște manifestările sacrului în lumea fenomenelor: aceasta este divinația. Acestei teorii a divinației, împrumutate de la Schleiermacher și de la școala neokantiană, i-a conferit o expresie nouă datorită mai multor trăsături provenite din mistică. În viziunea lui, divinația este o veritabilă căutare a sacrului, care descoperă în obiect calitatea acestuia de semn divin. Datorită acestei puteri de contemplare, căreia Otto îi dă, de asemenea, numele de *testimonium spiritus sancti interum*, omul religios capătă o viziune intuitivă asupra lumii, fapt ce-i permite descoperirea spiritualului ocultat de înfățișări trecătoare. Conferindu-i omului puterea de a citi semnele sacrului, divinația îi revelează istoria spirituală a umanității și, prin aceasta, întărește și completează revelația interioară a numinosului (Ries, 57-66).

Studiile lui **Mircea Eliade** au continuat perspectiva fenomenologică, la care au adăugat demesul istoric și hermeneutic.

Opera lui Eliade este în întregime centrată pe *homo religiosus*. Acest om, spune Eliade, descoperă sacrul ca pe o realitate absolută care transcende lumea, dar care se manifestă aici. Pentru omul societății arhaice, mitul furnizează explicarea lumii și a

existenței sale. El îi dezvăluie originea lucrurilor, a instituțiilor, a structurilor spațiale și temporale. Din această revelație omul preia mari bogății spirituale, care îi permit transcenderea limitelor sale și conformarea cu paradigmele constituite prin intermediul actelor de origine. Ritul îi permite reproducerea gestului primordial și imitarea arhetipului care se găsește în lumea supranaturală. Prin intermediul simbolului fiecare hierofanie îi vorbește omului. Ea îi oferă o percepere directă a realității transcendente și îi revelează modalitățile realului, care nu sunt evidente prin ele însele. Pentru Eliade, gândirea simbolică precedă limbajul, ea aparține substanței vieții religioase. Comportamentul mitic se regăsește la toate stadiile umanității, deoarece mitul și ritul îi permit omului să redevină contemporan cu evenimentul primordial.

Pe lângă omogenitatea naturii, hierofaniile prezintă și o omogenitate deconcertantă a formelor: rituri, mituri, forme divine, obiecte simboluri, oameni, animale, plante, locuri. Fiecare din aceste categorii are propria sa morfologie, care înfățișează atât o modalitate a sacrului, cât și o situație particulară a omului în raport cu sacrul. Sacrul se manifestă prin intermediul obiectelor sau al ființelor, care devin altceva fără ca totuși să înceteze să facă parte din mediul lor natural. Un arbore sacru rămâne un arbore, având o natură diferită de natura sa de arbore. Omul învăluit în sacralitate – șaman, preot – rămâne un om. Totuși, în viziunea lui *homo religiosus*, realitatea ființei preotului sau a șamanului s-a transmutat în contact cu o altă realitate, cu "altceva", cu o realitate transcendentă. Ființa sacră sau obiectul sacru capătă o eficiență de o altă natură decât cea naturală. Hierofania este un fenomen religios perceput de omul religios: ca fenomen, ea nu poate fi separată de experiența omului. "*Homo religiosus* crede întotdeauna că există o realitate absolută, sacrul, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă aici și, de aceea, o sacralizează și o face reală". Hierofanie, om religios și mod specific de existență nu pot fi separate.



În orice hierofanie intervin trei elemente: obiectul natural, realitatea invizibilă și obiectul mediator încărcat de sacralitate. Obiectul sau ființa prin intermediul cărora se manifestă sacrul continuă să fie situate în contextul lor normal: piatra sacră rămîne piatră, arborele sacru își păstrează natura și calitatea de arbore. Cel de-al doilea element este realitatea invizibilă. Această realitate, "altceva", *ganz andere* este "o realitate absolută, sacrul, care transcende această lume". Sacrul este astfel realitatea supremă, Ființa Supremă, Dumnezeu. Pentru a desemna acest element pe care îl consideră Bine Absolut, Otto folosește sintagma "element numinos", "numinosul". Asemeni lui Otto, Eliade are pe deplin conștiința demersului specific al istoria religiilor: este vorba de un demers fenomenologic, care trebuie să se multumească să surprindă semnificația sacrului în calitatea lui de manifestare.

Cel de-al treilea element, elementul central al oricărei hierofanii, este mediatorul: obiectul natural sau ființa care sunt încărcate cu o dimensiune nouă, sacralitatea. În acest obiect sau în această ființă se întrupează acel "altceva", care devine aici conținutul revelat. Aici ne aflăm în inima misterului: "Rămâne mereu faptul paradoxal – adică de neînțeles – că sacrul se manifestă, în consecință – se limitează – și încetează astfel să mai fie absolut... Însuși Dumnezeu acceptă să se limiteze și să devină istorie, întrupându-se în Isus Hristos. Acesta este (...) marele mister, *mysterium tremendum*: faptul că sacrul acceptă să se limiteze" (Eliade-2, 1992, 243-244). Aici sacrul nu mai este înțeles ca o realitate absolută în ea însăși, ci în calitate de realitate manifestată și de conținut revelat de obiectul sau ființa mediatore, prin intermediul căreia el se manifestă întrupându-se. Din cauza irupției sacrului, elementul mediator este constituit în dimensiunea lui sacrală. Acoperind de sanctitate o ființă sau un obiect, irupția divinului se constituie în mediator. Prin această operație obiectul sau ființa sînt detașate de lumea profană.

Cercetarea referitoare la funcție mediatore a sacrului în contextul hierofaniilor surprinse de *homo religiosus* îl conduce pe

Eliade la studiul riturilor și al ritualurilor. Așa cum am văzut, în mit există o referire la un arhetip care conferă putere și eficacitate acțiunii umane. Toate aceste documente ne demonstrează că, pentru omul arhaic, realitatea este funcția de imitare a unui arhetip celest. În Mesopotamia Tigru și Eufrat își avea modelul în steaua Anunîț. În Egipt, numele nomelor proveneau de la câmpiile celeste. În tradiția zurvanită iraniană fiecărui fenomen terestru îi corespunde un echivalent celest.

Omul realizează acest model pe pământ. Dacă el construiește un templu, prin intermediul unui ritual de consacrare îi conferă forță și eficacitate, punându-l în concordanță perfectă cu arhetipul. Dacă ocupă un teritoriu, el îi conferă valoare și formă pentru a putea locui acolo. Acesta este rolul ritualului. Delimitându-le de utilizarea lor profană, ritualul conferă valoare de realitate acelui templu, acelui teritoriu. Efectul ritualului este de a le face reale. Astfel, acțiunea lui *homo religiosus* se referă la un arhetip care îi conferă eficacitatea sa. În Egipt viața naturii era legată de acțiunea primordială a lui Osiris, care devine arhetipul fertilității. Tot prin acțiunea primordială a lui Osiris, care a supraviețuit, fiecare ființă umană va putea supraviețui la rândul ei. A avut loc un act inițial de reconstituire a trupului lui Osiris. Trebuie refăcut acest act. Orice ritual de îmbălsămare sau ritual funerar din Egiptul antic era pus în legătură cu mitul lui Osiris. În definitiv, orice ritual are un model divin, un arhetip. Ideea perpetuării unei acestei lumi arhetipale, primordiale, deținătoare a forței, a mărcilor esențiale, s-a păstrat și în societățile tradiționale, așa cum vom vedea în capitolele următoare.

## 2. ANIMISMUL – PRINCIPIUL ORGANIZATOR AL REPREZENTĂRILOR MITICE

**Animismul** (lat. **anima** 'suflu, suflet') – este un rezultat al gândirii antropomorfe a omului primitiv, un stadiu prereligios timpuriu, manifestat prin personificarea obiectelor și fenomenelor naturii imediate și prin investirea lor cu atribute ale ființei umane, mai ales cu atribute elementare. Printre primii care au semnalat că oamenii își creează zeii după propriul chip sunt **Xenophanes** (sec. VI î. Hr.), **Lucretius** (sec. I î. Hr.), ideea fiind dezvoltată în epoca modernă de Giambattista Vico, Spinoza etc.

Termenul de animism a fost impus de etnograful englez **E. B. Tylor** în 1871, în studiul său despre cultura primitivă (*Primitive Culture*), spre a desemna primul stadiu religios, un "minimum de religie", având ca sursă dorința omului de a-și explica fenomenele enigmatice din propria viață (somnul, visele, halucinațiile, bolile) sau credința că orice om are un suflet autonom, care-l poate părăsi temporar (în somn sau în leșin) sau definitiv (în moarte).

Primitivul remarcă în primul rând mișcarea ființelor și a lucrurilor, neștiind să deosebească mișcarea autonomă de mișcarea mecanică (un animal alergând de o piatră rostogolită). În animism spiritele reprezintă un pas spre personificarea cauzal-atributivă a divinităților din stadiul mitologic.

O corecție adusă teoriei lui Tylor a fost făcută de etnograful **R. R. Marett** (1900), prin punerea în circulație a termenului de **animatism** (lat. **animatus** 'însuflețit'), spre a desemna stadiul

religios timpuriu al omului primitiv, premergător animismului, și legat de însuflețirea impersonală a naturii sau a unor părți din ea (*mana, kami, orenda* etc.).

Aceste viziuni au făcut posibile reprezentările referitoare la **magic** – înțeleasă ca un sistem de ceremonii și acțiuni determinate de credința în puterea magului de a acționa asupra realității obiective cu ajutorul forțelor supranaturale și prin alte mijloace, oculte sau paranormale. Magia se bazează pe existența acestor forțe în sine în natură (*mana*), pe care invocarea magică le poate obliga să acționeze în favoarea omului sau împotriva lui.

De fapt, credințele de tip animist au fost predominante în explicațiile date miturilor. Același **Giambattista Vico** a căutat și a găsit rădăcinile gnoseologice ale religiei în acest mod de gândire al primitivului, care și-a structurat primele idei în legătură cu divinitatea în imaginea cerului, în manifestarea fulgerelor – cele care stârneau cu adevărat groaza.

De asemenea, Vico mai considera că primitivul era adâncit într-un fel de vis proiectat de el și asupra naturii înconjurătoare. În foșnetul frunzelor el vedea semne trimise de zei, în pârâul limpede și strălucitor el vedea reflectarea nimfelor, iar continua alternanță a anotimpurilor era explicată ca fiind trista istorie a Proserpinei și Ceres.

Tylor era convins, și aceasta a fost premisa de la care a plecat în dezvoltarea teoriei sale, că primitivul și-a consolidat concepția despre suflet ca rezultat al contemplării vieții și aieva și în vis. Dacă visa că se afla într-o țară îndepărtată, omul societăților primitive credea că a fost aieva acolo. El explica acest lucru astfel: în el coexistă două esențe – corpul, pe care, când se trezește, îl găsește în același loc, și ceea ce se află, în acest timp, la mari distanțe.

Distincția fundamentală ce se face între aceste două esențe constă în aceea că sufletul este mai mobil și poate să parcurgă instantaneu distanțe uriașe. De asemenea, conform explicațiilor date de Tylor, gândirea primitivă nu face deosebire între moarte și

un somn prelungit. Mai mult, moartea este înțeleasă ca o despărțire a sufletului de trup, așa cum se realiza și noaptea, în timpul somnului.

Când s-a observat că trupul nu revine la viață, a apărut ideea despărțirii nelimitate în timp. Dacă trupul se dezintegrează (riturile de înmormântare urmăreau în primul rând acest lucru), ruptura era definitivă. Sufletele, despărțite de trup, se eliberează și populează natura, alături de ființele vii.

Fiind, totuși, de esență umană, e de înțeles că și ele au nevoi și pasiuni tipic umane. Datorită capacităților lor extraordinare de pătrundere peste tot, se pot instala în trupurile oamenilor, producând tot felul de neplăceri (accese, boli etc.).

Tot sub semnul animismului stau și lucrările lui **Wilhelm Mannhardt** (*Roggenwolf und Roggenhund*, 1865; *Körndämonen*, 1867; *Der Baumkultus der Germanen*, 1875; *Wald- und Feldkülte*, 1877). La originea cultului arborilor Mannhardt pune credința conform căreia omul trăiește în plantă, copac (care au, ca și întreaga natură, un suflet).

Pentru explicarea acestei unități spirituale între natură și umanitate, etnologul german menționează credințele populare referitoare la spiritul arborelui. Din aceste reprezentări se nasc și credințele în spiritele pădurii, în diversele lor variante, în timp ce spiritul arborelui este înțeles ca spirit al vegetației.

Existența credinței în duhul arborelui este elementul de bază al concepției animiste a lui Mannhardt, concepție care cumulează mai multe elemente (așa cum au fost ele evidențiate de Mircea Eliade):

- a) tendința generală a mitului de a compara cosmosul și omul cu copacul;
- b) obiceiul de a lega destinul omului de viața copacului;
- c) credința primitivilor, conform căreia copacul nu este doar locul în care trăiește duhul arborelui, dar și topos-ul preferat de alte duhuri, bune sau rele, parte din ele legate organic de viața copacilor;
- d) obiceiul de a pedepsi criminalii în apropierea copacilor.

În acest fel Mannhardt constată că, alături de divinitățile celeste, de care s-au ocupat cu precădere predecesorii lui, există și personaje ale unei alte mitologii, numită de el "inferioară", în care se întâlneau zâne, spirite, duhuri. Problema care se punea era cea a raportului dintre aceste două tipuri de mitologie: era aceasta din urmă un fel de rămășiță a mitologiei superioare, sau, din contra, ea era temelia, punctul de plecare către aceasta.

Mai târziu, direcția animistă a fost continuată de la un alt nivel, și de Freud, Wundt. **Wundt**, de exemplu, spunea că aceleași reprezentări ale sufletului se întâlnesc la cele mai diverse popoare din toate timpurile, și că aceste reprezentări sunt produsul psihologic necesar al conștiinței creatoare de mituri, animismul primitiv trebuind să fie considerat ca o expresie spirituală a stării naturale a umanității, în măsura în care această stare este accesibilă observației noastre.

La **Freud** animismul este un mod de a gândi, care nu numai că explică unele fenomene particulare, dar permite și conceperea întregii lumi ca un tot unitar. În decursul vremurilor umanitatea ar fi recunoscut trei asemenea moduri de gândire, trei mari concepte despre lume: o concepție animistă (meteorologică), o concepție religioasă și una științifică.

Din toate acestea, animismul este, poate, cel mai logic și mai complet, acela care explică esența lumii fără a neglija nimic. Iar această primă concepție despre lume este o teorie psihologică (Freud, 85).

### 3. MAGIE

*"Magia e un fel de religie făcută pentru  
nevoile inferioare ale vieții domestice"*

W. Grimm

**Magia** (akkad. *imga* 'preot' > asir. *maga* 'sacerdot' > grec. *μαγεία* 'vrăjitorie, farmece' > lat. *magus* 'preot persan'; chaldeean *Maghdim* 'înaltă înțelepciune, filozofie sacră' – Kernbach, 1989, 314; Christian, 3) este un sistem de ceremonii și acțiuni determinate, așa cum am mai amintit, de credința în puterea magului de a acționa asupra realității obiective cu ajutorul forțelor supranaturale și prin mijloace oculte sau paranormale.

Magia presupune existența unor forțe în natură (reprezentări animiste), pe care invocția magică le poate obliga să acționeze în favoarea omului sau împotriva lui (Kernbach, 1989, 314). Actul magic intervenea, de obicei, cu ocazia oricărei activități sau acțiuni importante, al cărui rezultat nu sta cu certitudine în puterea omului (Malinowski, 1929, 40).

Așa cum etimologia cuvântului o arată, magia a avut, în Antichitate, un cu totul alt statut. Ea era o instituție oficială, de stat, magii fiind socotiți solii zeilor (la chaldeenii, egipteni, iranieni, în America precolumbiană etc.). Ei puteau să lupte împotriva răului, să atenueze mânia zeilor și atacurile demonilor, practicile vrăjitorilor.

Pe lângă aceasta, ei mai practicau medicina magică, arogându-și, de asemenea, capacitatea de a opri soarele și luna din mersul lor, de a produce trăsnetul, de a provoca sau preîntâmpina catastrofe. În India forțele magice erau atribuite mai ales înțelepților mitici (*rishi*), care dispuneau de o forță nelimitată a blestemelor, având efect chiar și asupra zeilor (Kernbach, 1989, 315).

Tradiția are, de asemenea, un rol important în promovarea magiei, care este considerată o știință sacră, de stăpânire, cunoaștere a realității. În Australia magia a existat și a fost moștenită din timpurile primordiale, *alcheringa*, timpul visului.

În Melanezia magia se cunoaște de când umanitatea trăia sub pământ și de când era o știință naturală a omului ancestral. În societățile mai evoluate, magia este adesea derivată de la spirite și demoni, dar chiar aceștia, de regulă, la origine au primit-o, nu au inventat-o (Malinowski, 1993, 118).

Distanțându-se de concepțiile animatiste, **Malinowski** stabilește caracteristicile fundamentale ale magiei: "Magia nu este, astfel, derivată dintr-o observare a naturii sau cunoașterea legilor ei, este o posesie primordială a omului, la care poate accede doar prin tradiție și care afirmă puterea autonomă a omului de a crea finalitățile dorite" (*idem*, 119-120).

Contemporan cu Frazer, **J. A. King** abordează problemele magiei la primitivi (*The Supernatural. Its Origin. Nature and Evolution*, 1892). King este convins că magia trebuie să fie înțeleasă ca rezultat al acțiunilor anumitor forțe, care n-au nici o legătură cu animismul. Actele magice, considera el, se performau când mersul natural al lucrurilor se întrerupea brutal, datorită unor întâmplări pe care primitivul le interpreta ca fiind cauzate de efectul unor forțe malefice sau benefice, care aduceau fericire sau ghinion.

Ca urmare, se considera imperios necesar ca bunăvoința lor să fie captată, datorită groazei uriașe în fața acestora. În viziunea lui King, magia apare ca urmare a legăturii intuite între fenomenele supranaturale și cele deja cunoscute. Atunci, primitivul, presupune King, datorită puternicei emoții, face asociații între acest fenomen și altele, stabilind relații cauzale – de cauză sau efect sau care erau și cauză și efect în același timp.

Tocmai pe această asociație de idei își întemeiază **J. G. Frazer** teoria sa privitoare la originea magiei (începând cu a doua ediție a *Crengii de aur*, 1900).



Privind magia ca pe o paraștiință și o pseudoartă, Frazer consideră că aceasta este caracterizată de două principii:

a) similarul produce similar, sau efectul se aseamănă cu cauza sa (legea similitudinii),

b) lucrurile care au fost odată în contact unele cu altele continuă să acționeze unele asupra celorlalte, la distanță, și după ce contactul fizic a încetat (legea contactului).

În acest mod se ajungea la o **magie homeopatică** (bazată pe similitudine, când magicianul credea că putea provoca orice efect prin imitarea lui) și la o **magie contagioasă** (bazată pe contact, când magicianul credea că, acționând asupra unui obiect, acționează și asupra persoanei căreia i-a aparținut obiectul).

Dar ambele tipuri de magie pot fi reunite sub denumirea de **magie simpatetică**: cele două variante se bazează, într-adevăr, pe presupuziția că obiectele acționează unul asupra altuia datorită unei simpatii tainice, care se transmite de la un obiect la altul

De asemenea, sistemul magiei simpatetice nu este alcătuit numai din precepte pozitive; el cuprinde un număr foarte mare de precepte negative, adică de interdicții (**tabu-uri**).

Cea mai răspândită aplicare a întâiului principiu – similarul produce similar – se poate observa în variate superstiții: se spune că se poate vindeca sau preveni o boală prin transmiterea ei pământului, unui copac, unei pietre, lucrurile asemănătoare sunt atrase unul către altul prin intermediul spiritelor lor etc.

Recolta va fi bună, pescuitul, vânătoarea vor avea rezultatele scontate dacă în prealabil se săvârșeau ceremonii care reproduceau momente ale semănatului, pescuitului, vânătorii etc.

În general domeniul de activitate al magiei a fost privit cu destulă circumspecție. O religie califică drept magie rămășițele unor culte vechi, chiar înainte ca ele să fi încetat să mai fie practicate.

O încercare de clarificare a domeniului magiei și a trăsăturilor caracteristice ale acesteia au întreprins-o **M. Mauss și H. Hubert**, în cunoscutul studiu *Teoria generală a magiei*.

Riturile magice și întreaga magie țin, înainte de toate, de tradiție. Actele care nu se repetă, în a căror eficacitate nu crede întregul grup social nu pot fi magice (Mauss, Hubert, 26).

O observație importantă, care depășește cadrul general propus de Frazer, constă în faptul că ritul magic este un rit de tip simpatie. "Acesta este însă un criteriu insuficient. Nu numai că există rituri magice care nu sunt simpatice, dar simpatia însăși nu este specifică magiei, întrucât actele simpatice se întâlnesc și în religie. Atunci când marele preot din templul de la Ierusalim varsă apă pe altar, cu prilejul sărbătorii Soucoth, și ridică brațele, el îndeplinește un rit de tip simpatie menit să aducă ploaia" (*idem*, 28). Astfel, cercetătorii francezi conchid: "Vom denumi magic orice rit care nu face parte dintr-un cult organizat, un rit privat, secret, misterios, tinzând la limită către un rit interzis" (*ibidem*, 32).

#### 4. STEREOTIPIE

Este indiscutabil faptul că întreaga literatură populară, aflată invariabil sub semnul oralității, se supune constant legilor acesteia, adaptându-se lor. Semnul distinctiv al acestei mărci este dat, fără îndoială, de stilul **formular, formalizat** al tuturor categoriilor folclorice, fără deosebire de genul sau specia din care fac parte.

Stereotipia prozei populare a fost studiată de multă vreme de folcloriști, chiar înainte de apariția așa-numitei teorii a oralității. Încă din 1928 **Milman Parry**, pornind de la observarea formulelor homerice și studiind eposul popular sârbesc, constata existența unui stil de tip formular.

Abia mai târziu, discipolul acestuia, **Albert B. Lord**, în cunoscuta sa lucrare *The Singer of Tales*, va pune bazele teoriei care viza problemele oralității.

Dintre toate speciile folclorice, basmul și cântecul epic s-au bucurat de o mai mare atenție din partea cercetătorilor. Astfel, diferitele tipuri de formule din basme au fost analizate de F. M. Luzel (1878), P. Sébillot (1884), Axel Orlik (1919), R. Petsch, R. Basset, J. Polívka, R. M. Volkov, L. G. Barag.

În ceea ce privește cântecul epic, pe lângă observațiile făcute de M. Parry și A. B. Lord, îi amintim pe P. N. Râbnikov, A. F. Ghilferding, frații Sokolov, V. I. Cicerov, P. D. Uhov, F. M. Selivanov și V. M. Gațak – care au întreprins studii consacrate locurilor comune din eposul eroic, chiar și în cântecul liric, încercând să folosească acest aspect al stereotipiei pentru revelarea unor particularități individuale ale fiecărui interpret sau autor.

Referitor la stadiul cercetărilor în țara noastră, trebuie să remarcăm faptul că preocupări notabile pentru studiul stereotipiei creației folclorice s-au înregistrat încă din secolul trecut. Astfel, **Lazăr Șăineanu**, studiind basmele populare, remarca existența

unor "expresiuni stereotipice", care se integrează în "stilul particular" al basmelor.

**Delavrancea**, referindu-se la epica populară, vorbea de un "arsenal național" de "construcțiuni tipice" consacrate, fiind reluate ori de câte ori apar situații asemănătoare sau identice. Repetiția unor versuri, în care de multe ori de identifică formule, era observată și de **Th. D. Speranția**. De asemenea, remarcăm un amplu studiu asupra formulelor de basm întreprins de **Nicolae Roșianu**.

După cum am observat, în cadrul stereotipiei intră nu numai **locurile comune (loci communes)**, ci și **formulele**. Trebuie să disjungem cele două noțiuni, întrucât în lucrarea de față nu ne vom ocupa decât de locurile comune din legendele și povestirile cu caracter mitologic.

Aproape fiecare categorie folclorică – basm, cântec epic, legende mitologice, cântec liric etc. are un număr de subiecte, motive, tipuri de eroi comune. Acțiunile personajelor, caracteristicile acestora, funcțiile lor etc. aparțin tradiției, ele făcând parte din arsenalul **locurilor comune**. Unele locuri comune, datorită gradului înalt de formalizare, de stereotipizare, precum și datorită frecvenței lor, au și căpătat denumirea de **formule** (Roșianu, 1981, 27).

Dacă basmul, epicul în general, a fost mai mult studiat, inclusiv din această perspectivă, a oralității, mai precis a stereotipiei, proza populară scurtă nu a intrat în atenția folcloriștilor decât într-o mai mică măsură. Categoriile tipice pentru ilustrarea credințelor mitologice, cele în care întâlnim informații referitoare la personaje mitologice malefice sunt **legendele mitologice, povestirile superstițioase, memoratele și fabulatele**.

Dat fiind faptul că întâmplările descrise, de regulă întâlniri – directe (memorat) sau indirecte (fabulat) – cu personaje supranaturale, mitologice, sunt foarte scurte, majoritatea având un singur episod (cum este cazul memoratului), sau fiind alcătuite

dintr-o serie de două-trei episoade, prin complicarea acțiunii (fabulatele), stilul formular s-a dezvoltat mai puțin, stereotipia realizându-se aici cu precădere prin intermediul **locurilor comune**.

La prima vedere, aceste categorii folclorice sunt supuse mai puțin formalizării – din cauza caracterului neconvențional, nonconformist al condițiilor în care se performează, al caracterului particular al fiecărei povestiri. Spre deosebire de alte categorii folclorice, legendele mitologice nu presupun un interpret "perfect", "specializat", un bun cunoscător al genului respectiv, care performează cu regularitate faptele folclorice respective.

Față de basme, a căror strânsă legătură cu anumite condiții stricte de narare s-a pierdut în ultimul timp, legendele mitologice mai prezintă această caracteristică. Povestirile se narau la anumite date, în anumite circumstanțe temporale (ajunul marilor sărbători populare sau religioase), pornind de la "stimuli externi": prezența într-un anumit loc, sacralizat de hierofania supranaturalului sau care reiterează un cadru spațio-temporal pe baza contiguității.

Acest lucru se realiza nu neapărat în sensul întoarcerii *ad originem, in illo tempore*, așa cum vedea Mircea Eliade funcția miturilor, pentru că oamenii se feresc de o eventuală întâlnire cu supranaturalul, fără a putea vorbi mereu, deci, de dorința de a-l chema, de a reveni într-un loc sau un timp în care acesta a fost prezent.

Totuși, nu trebuie să uităm că sunt câteva cazuri de invocare a supranaturalului, de încercare de pătrundere conștientă în zona acestuia, mai ales în momente de ruptură de nivel temporal: solstițiul de vară și de iarnă, Anul Nou, alte sărbători calendaristice importante, când cei interesați pleacă în căutarea comorilor, pot fi văzute duhurile apelor, pădurii, casei, vrăjitoarele intră în contact cu diavolul etc.

**Oricine** poate **performa** astfel de întâmplări. Cauzele care favorizează performarea sunt multiple:

a) mica întindere a textului, care nu presupune dificultăți de memorizare;

b) apartenența lui la un anumit cadru spațio-temporal, care facilitează rememorarea întâmplării

c) atracția spre supranatural, necunoscut, terifiant, dar cel mai relevant motiv este, fără îndoială,

d) prezența locurilor comune.

În primul rând, este vorba, de un **minimum de informație veridică din punct de vedere mitologic**, informație ce trebuie păstrată, indiferent de particularitățile narrative ale povestitorului. Pentru a fi siguri că este vorba de un personaj mitologic cunoscut, pentru ca auditorul să-l poată identifica, naratorul trebuie să respecte câteva secvențe care facilitează includerea personajului într-o anumită clasă.

Pentru început se prezintă cadrul acțiunii (noapte, noapte cu lună, ajunul unei sărbători – Sf. Gheorghe, Sf. Andrei, Anul Nou etc. –, malul apei, pădure, acasă, pe drum, în mină ș.a.m.d.), după care, în câteva trăsături de condei, este prezentat respectivul personaj.

Modul în care se realizează acest lucru ne îndreptățește încă o dată să remarcăm rolul deosebit de important al locurilor comune în această categorie folclorică. Până să fie **numit** (de regulă recunoașterea, identificarea se face abia în final, când personajului i se pronunță numele), naratorul ne dă câteva indicii, care fac posibilă, de cele mai multe ori, recunoașterea: duhul respectiv râde, cântă, se piaptăne, prevestește viitorul, ia laptele vitelor, îngreunează deplasarea omului, îl chinuie, încearcă să-l omoare etc.

Ajunși aici, trebuie să mai remarcăm un fapt. Stereotipia în cadrul prozei populare scurte se realizează la mai multe nivele:

a) pentru definirea **unui tip de personaje**, când identificarea se face, de regulă, după locul de acțiune al supranaturalului (duhuri ale casei, apei, pădurii, aerului, minelor, recoltei etc.);

b) prezența unor **locuri comune general-valabile pentru toate categoriile de personaje**, care se realizează la nivelul ipostazelor, înfățișării exterioare, genezei, localizării, însușirilor, funcțiilor caracteristice etc. (prezența culorilor specifice – roșu, negru, verde etc., funcții comune etc.);

c) locuri comune care se reflectă la un nivel mai general, cel al **gândirii mitologice**, și care se realizează cu ajutorul sistemului de opoziții binare. Acest ultim nivel a fost tratat în capitoul referitor la realizarea manifestărilor sacre și se folosește, fără îndoială, de categoriile de locuri comune avute în vedere mai sus.

Opiniile folcloriștilor în privința locurilor comune din legende sunt împărțite. **Stith Thompson**, în celebra sa lucrare, *Motif-index of Folk Literature*, cuprinde toate motivele întâlnite – evident, și locuri comune – în toate categoriile folclorice.

Existența unor motive migratoare a fost constatată și de **Reidar Christiansen**, care a arătat că de la un popor la altul pot circula chiar legende întregi, bine definite. El a întocmit un catalog al acestora, atrăgând atenția asupra fondului comun de cultură populară internațională (*The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a sistematic Catalogue of the Norwegian Variants by...*, FFC, nr. 175, Helsinki, 1958).

Motivele călătoare au fost studiate și de **H. Günter**, în lucrarea sa despre legende religioase, *Psychologie de la Légende* (trad. în franceză – Paris, 1954), în care a arătat că numai câteva idei fundamentale, foarte puțin numeroase, alimentează legende religioase ale tuturor popoarelor. Câteodată unele dintre aceste motive iau o formă atât de deosebită, încât ies din țara lor de origine și circulă în lume.

La noi, **Tony Brill** considera posibilă "existența unor locuri comune, proprii numai aceleiași categorii de legende, circulând exclusiv în cadrul acestora", deși, spune mai departe, "locurile comune pot circula și de la o categorie la alta de legende", cu precizarea că "în legendele mitologice acest fenomen nu este deloc semnificativ /sic!/, datorită, probabil, naturii mai împietrite a

acestor legende, care păstrează mai strict caracterul tradițional" (Brill, 1981, 35, 38, 37).

Folclorista mai remarcă, în direcția interesului nostru, și că "unele motive călătorești sunt legate mai ales de caracterul personajelor, tinzând să sublinieze o anumită trăsătură specifică a acestora, demonstrată printr-o acțiune exterioară personajelor" sau chiar de propriile lor acțiuni (subl. noastră A. O.; Brill, 1994, I, XLIV).

Cu considerentul că nu împărtășim opinia cercetătoarei asupra frecvenței utilizării locurilor comune în legendele mitologice, vom încerca să ilustrăm o serie de afirmații din dorința noastră de a surprinde acest fenomen în totalitatea lui. Prezența indiscutabilă a locurilor comune va putea fi ilustrată mai bine printr-o privire de ansamblu asupra legendelor mitologice – românești, slave, germanice etc.

Stereotipia prozei populare scurte este în strânsă legătură cu cea a basmului. Nu vom atinge aici problema legăturilor, a originii acestor două categorii folclorice pentru a nu ne hazarda în speculații nefondate. Probabil că unele basme provin din mituri, din credințe mitologice, prin pierderea treptată a caracterului sacru, ritual, dar fenomenul invers nu este nici el exclus – personaje fantastice, de basm, ar putea genera, la rândul-le, posibile credințe, reprezentări mitologice – *numina nomina!*

Astfel, formulele mediane din basme corespund cel mai bine imaginilor stereotipizate din legendele mitologice. Despre aceste formule mediane Nicolae Roșianu spunea că "pot fi întâlnite pe întreg parcursul narațiunii, însoțind un personaj sau o acțiune a acestuia, marcând sfârșitul sau începutul unui episod, schițând portretul unui erou etc." (Roșianu, 1973, 98).

Și asemănarea dintre cele două categorii folclorice merge chiar mai departe: "fiecare formulă internă a apărut inițial pentru a defini un anumit personaj, o anumită acțiune, un anumit episod" (*idem*, 152 – subl. noastră A. O.).



Deși tema studiului nostru presupune abordarea doar a personajelor mitologice din credințele popoarelor romanice și slave, nu am putut ignora similitudinile observate între acestea și personaje din arealele mitologice vecine, astfel deschizându-se calea unor posibile interpretări referitoare la eventualele direcții de migrare a funcțiilor, personajelor etc., chiar și în absența unor astfel de contacte.

În felul acesta putem realiza un fel de bancă de date prin posibilitatea generalizării unor informații neatestate în unele mitologii, dar care se integrează firesc sistemului global de gândire, relevându-se, astfel, universalitatea fenomenului, guvernat de existența unui model de gândire mitologic, care vehiculează concepte diferite de cele ale logicii obișnuite.

Tocmai din această cauză am adoptat prezentarea studiului nostru în această formă, pe primul plan punând accent pe câteva categorii ale acestui model de structurare a realității, care vizează relația esențială a perspectivei mitologice – raportul **sacru – profan** (care cunoaște, la rândul-i, diverse realizări – spațio-temporale, personaje etc.).

## 5. CLASIFICAREA PERSONAJELOR MITOLOGICE

Clasificarea personajelor mitologice este o problemă complexă, care a primit diverse abordări ale specialiștilor. Astfel, în secolul al XI-lea, **Mihail Psellos** identifică 6 varietăți ale diavolilor, numiți și demoni – **ignici, aeriene, terestri, acvatici, subterani, infernali** (Kernbach, 1989, 142).

De asemenea, **demonii**, împărțiți adesea de mitologi în genii familiale, suflete ale defuncțiilor și duhuri nefaste, sunt clasificați în mai multe categorii:

a) duhurile ancestrale care ocrotesc familia, tribul, ginta în care au trăit; abandonarea cultului lor atrăgea după sine nemulțumirea duhurilor, și, deci, nenorociri,

b) sufletele morților care își continuă existența, păstrând contactul cu oamenii vii,

c) paznici personali ai omului, echivalenți cu îngerii păzitori,

d) demonii viselor și ai somnului,

e) geniile caselor

f) demoni sau semizeii ocrotitori, stăpâni ai izvoarelor, lacurilor, râurilor, copacilor sau plantelor cultivate,

g) vampirii (duhuri nefaste care se hrănesc cu sânge),

h) stafiele

i) demonii morții, ai bolilor, ai accidentelor și ai insucceselor umane și

j) marii demoni satanici (Kernbach, 1989, 137).

Tot în lucrarea lui **V. Kernbach**, frecvent citată în rândurile de mai sus, se observă și un fenomen invers – sub aceeași denumire sunt cumulate indicii, trăsături distinctive specifice unor personaje mitologice diferite. Astfel, la rubrica **drac** se spune (nu vom comenta validitatea criteriilor):

"Formă folclorică din mitologia românească pentru **demonii** anonimi (considerați într-o vastă pluralitate ierarhică de **draci**) sau

pentru **Diavol** (dar atunci personalizată distinct, în formă articulată, **Dracul**), obținută printr-un complicat proces de sincretism din:

- a) duhurile anonime nefaste din credințele primitive (din animism)
- b) geniile rele (sub influența mitologiei romane)
- c) Diavolul din mitologia biblică
- d) duhul necurat din categoria **krt (ciort)**, adus din mitologia slavă
- e) divinitatea malefică țigănească **Beng**
- f) **dragonul** din mitologia greacă, însă neprivit sub forma de balaur folcloric
- g) superstițiile generice privind **țapul**
- h) ecurile colaterale din eshatologia mitologiei iraniene" (Kernbach, 1989, 148).

În general, cea mai frecventă modalitate de ordonare a personajelor are în vedere **premise spațială**, mai evidentă, pentru că, de regulă, personajul are un loc de acțiune specific, tipic. În lucrarea sa de mitologie consacrată fiintelor supranaturale, **Tudor Pamfile** împarte aceste personaje în prieteni și dușmani ai omului, studiindu-le apoi pe fiecare în funcție de locul în care se manifestă (casa, în afara casei – pădure, apă, văzduh etc.).

Cu excepția câtorva lucrări care tratează un singur tip de personaje – Traian Gherman, *Meteorologie populară*. Artur Gorovei, *Șerpele de casă. Cercetări de folklor*, I. Otescu, *Credințele țaranului român despre cer și stele*, doar mult mai târziu **Romulus Vulcănescu** a abordat problema la nivelul întregii mitologii, sistemul folosit de el fiind unul complex.

În *Mitologia română* a lui R. Vulcănescu fiecare clasă de personaje este analizată în ansamblul credințelor mitologice dintr-un anumit domeniu: *Mitologia sorții, a morții, strămoșilor și moșilor, daimonologia, "zâni" și zâne, Fărtatul și nefărtatul, meteorologie mitică, hidromitologie, zoomitologie, mitologia*

*ocupațiilor*. Dar sistemul adoptat prezintă câteva contradicții evidente:

a) în cadrul *mitologiei morții* sunt incluși **strigoii, moroii, pricolicii, tricolicii și spiridușii**, care fac, însă, parte din categoria *morți demonologizați*, respectiv *spirite ale casei de esență demonică*, fiind, cel mai adesea, încarnări ale diavolului (deși în cap. *Daimonologia* spiridușul este inclus și în această categorie; v. Vulcănescu, 1987, 304-305).

b) la capitolul *Mitologia strămoșilor și moșilor* vorbește de existența unor strămoși buni sau răi, după modelul roman **lari, larve**. Ultima categorie poate fi, însă, inclusă în capitolul precedent, tipul **larve** fiind, de fapt, demoni ai morții. Nu se pomeneste în acest capitol nimic despre **șarpele casei**.

c) în capitolul *Daimonologia* vorbește de **diavol, strigoi, vrăjitoare, spiriduși și boli** (aici s-ar fi putut vorbi, astfel, despre toate tipurile de personaje mitologice existente, nefiind vorba de nici un criteriu de selecție).

d) în capitolul "*Zâni*" și *zâne* delimitarea făcută este ambiguă: "există o categorie de semidivinități reprezentate de făpturi mitice tinere sau bătrâne care nu sunt provenite din divinizarea străbunilor gentilici, ci dintr-un alt strat al credințelor, datinilor și tradițiilor mitice, creat de alte nevoi spirituale" (sic!; *idem*, 335). Aceste "semidivinități" ar fi: **Omul sălbatic, Fata sălbatică, Moșul Codrului/Păduroiul, Muma Pădurii, Fata pădurii, Sorbul apelor, Știma apelor, Spiritul comorilor, Vâlva băii, Dragobetele, Zburătorul, Drăgaicele, Ielele, Rusaliile, Sânzienele, Șarpele casei, Cățelul pământului**.

e) capitolul *Meteorologie mitică* reprezintă o combinație între elemente de meteorologie populară și calendar, aici intrând (din perspectiva care ne interesează), atât **vânturi, ielele, solomonari**, cât și personificările zilelor, ale soartei – **Marțolea, Joimărița, ceasuri bune, ceasuri rele**.

f) în capitolul *Zoomitologia* (ca, de altfel, în întreaga lucrare) sunt tratate la un loc bestiarul arhaic popular și cult. Dintre personajele mitologice malefice sunt menționate: **lupul** (dar nu și **vârcolacul**), **șarpele de casă** (!), **știma apei** (făpturi antro-po-ofidiene) și **balaurul**.

g) la *Mitologia ocupațiilor* nu include decât **duhurile minei**.

În ceea ce privește o eventuală clasificare după nivele de acțiune, autorul încearcă, la un moment dat (cap. *Daimonologia*, 313) să evedențieze "categoriile de demoni după nivelul cosmic de acțiune", distingând astfel **văzduhul**, **pământul** (cu munții, apele și pădurile) și **subpământul**. Din păcate, autorul preferă să se oprească la "categoria cea mai importantă pentru demonologia mitică populară creștină. /care/ este aceea a demonilor subpământeni" (p. 313 – subl. noastră A. O.), cu aceasta epuizând problema.

Sporadic, la noi problema a mai fost tratată, dar nu în profunzime, într-o teză de doctorat, *Ființele supranaturale în legende populare românești*, autorul – C. Eretescu – tratând despre personaje irelevante pentru mitologia românească (v. și R. Vulcănescu, *op. cit.*, 296).

Și la ruși predomină clasificarea după locul de acțiune – cf. G. Glinka, S. V. Maksimov, N. N. Haruzin, D. K. Zelenin etc.

**O. A. Cerepanova**, în lucrarea sa consacrată lexicului mitologic din nordul Rusiei, propune un alt tip de clasificare:

a) personaje mitologice – patroni, protectori ai unor teritorii, domenii de activitate (**apă, pădure, casă, recolte, tors, mine** etc.)

b) personaje mitologice – generatoare ale răului (**diavoli, vrăjitoare, personificări ale bolilor**)

c) personaje mitologice – ajutoare

d) personaje mitologice – sperietoare.

După părerea noastră, și această clasificare prezintă, totuși, pe lângă o serie de criterii noi, funcționale (b, d), un grad ridicat de abstractizare, prin cumularea în primul tip a aproape tuturor

tipurilor de personaje. Se impune, credem, o delimitare mai clară, pentru că însuși tabloul general al personajelor mitologice este deosebit de complex.

Clasificarea propusă de noi, pe care o prezentăm în continuare, dorește să rezolve cât mai multe din problemele apărute anterior, deși, la rândul-i, poate fi perfectibilă. Asta și pentru că natura personajelor este labilă, fiind frecvente contopirile între diverse tipuri de personaje, care duc la existența unor personaje hibride, sau la amestecul funcțiilor, atribuțiilor, altădată caracteristice, distinctiv.

După cum am arătat, metoda de lucru aleasă de noi este *gruparea personajelor după funcțiile specifice, dominante*. Aceste dominante sunt date de funcții, și nu de nume, care sunt mult mai labile și nu reflectă întotdeauna esența personajului.

Modelul propus de noi este, în fapt, o sinteză a mai multor orientări în cercetarea în domeniu, pe care materialul efectiv utilizat ne-a făcut s-o aplicăm. El poate fi folosit pentru întregul sistem de credințe mitologice, relevându-se astfel cu ușurință dominante sau tipuri slab reprezentate într-un sistem de credințe sau altul.

Astfel, avem – după:

## I. GENEZĂ:

1. Demonologizarea morților: **strigoi, moroi, stafii** (criteriul se aplică și în cazul duhurilor apei, pădurii, ale casei etc., apărute urmare unei morți violente, dar în acest caz el nu este semnificativ, dominant);

2. Demonologizarea unor oameni vii: **vâlve, solomonari, mara** (personificarea coșmarului), **vrăjitoare, vârcolaci**;

3. **Diavolul/dracul**.

## II. LOCUL DE MANIFESTARE:

1. Spirite ale casei: **șarpele casei, spiriduși, domovoj**;
2. Spirite ale pădurii: **Muma pădurii, lešij**;
3. Spirite ale apei: **știma apei, vodjanoj, rusalki**;
4. Spirite ale câmpului /recoltelor: **polevoj, spiritul grâului**;
5. Spirite ale munților: **vâlve, călugărul muntelui**;
6. Spirite ale minelor: **vâlva băii**;
7. Spirite ale comorilor: **știma comorilor**;
8. Spirite ale aerului: **iele, vile, vânturi, solomonari, alte personificări ale fenomenelor meteorologice**.

### III. TIMPUL ÎN CARE ACȚIONEAZĂ:

1. Personificări ale nopții: **omu nopții, nočnicy**;
2. Personificări ale amiezei: **poludnicy**.

### IV. FUNCȚII GENERICI:

1. Legate de mitologia soartei: **ursitoare, piaza bună, piaza rea**;
2. Personificări ale bolilor: **ciuma, holera**;
3. Personificarea dorinței sexuale: **zburătorul**;
4. Legate de un cult al torsului: **Marțolea, Joimărița, Sf. Vineri**;
5. Sperietoarea: **baubau**;
6. **Moartea**.

## 6. CERCETAREA COMPARATISTĂ

Direcția comparatistă în folclor, în mitologie, s-a conturat de timpuriu în studiul tradițiilor populare, mai vechi sau mai noi. Abordarea comparată a atins în primele stadii preocuparea generică pentru aflarea originilor diverselor specii folclorice, ale unor credințe existente în societatea modernă, contemporană, origini căutate cu asiduitate în mitologia și folclorul vechilor civilizații.

De cele mai multe ori aceste căutări s-au soldat, evident, cu "aflarea" originilor presupuse de cercetători, însă în detrimentul unei evaluări obiective a faptelor incriminate, pecetea subiectivismului ducând la exagerări grosolane, parte din ele sesizate mai târziu chiar de promotorii ideilor respective.

Cea dintâi direcție organizată de studiere în plan comparatist a folclorului a fost desemnată de **școala mitologică**. Orientarea mitologică în folclor, întemeiată pe principiile lingvisticii comparate indo-europene insistă asupra originii unice, evident, indo-europene, a speciilor folclorice, în speță – a basmului (avut în vedere în primul rând de cercetători).

**Max Müller** (*Comparative mythology*, London, 1909) considera, astfel, că sursa primară a basmelor au constituit-o vechile mituri indo-europene, și că fiecare popor, despărțindu-se din această unitate primordială, a luat cu el aceste mituri, dezvoltându-le sub formă de basme.

Idei asemănătoare au fost formulate și de frații **Grimm**, care erau și ei atrași de cercetarea comparată a mitologiei (așa cum se observă în a doua ediție a *Mitologiei*). Astfel, **Jakob Grimm** spunea că zeitățile mitice sunt prototipuri ale unității primordiale, așa cum fonemele din diverse limbi sunt derivate ale unor unice arhetipuri, arhifoneme. Deosebiriile dintre mituri corespundeau, după părerea lui, deosebirilor intradialectale. Frații Grimm s-au



străduit să urmărească germeii unor basme, rămășițe ale miturilor, care s-au păstrat și dezvoltat într-un centru unic specific, care era, după opinia lor, Germania.

O direcție care s-a conturat în școala mitologică a fost dată de abordarea mitologiei ca *summum* de simboluri – ale principiului luminii (teoria "solară" a lui Max Müller) sau ale fenomenelor atmosferice (teoria "meteorologică" a lui Adalbert Kuhn – *Die Herabkunft des Feuers u. des Göttergetranke*, 1859; *Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung*, 1873).

Pornind de la aceste considerații, abordarea mitologică a faptelor folclorice presupunea identificarea respectivelor simboluri, mai mult sau mai puțin ocultate, care ilustrau înfruntarea a două principii (lumina și întunericul, soarele și ceata, binele și răul etc.).

Încă din 1873, Max Müller, în lucrarea sa *Introduction to the Science of Religion*, parafrazând maxima lui Goethe – "Cine știe o singură limbă, nu știe nici una", spunea: "Cine știe o singură religie, nu știe nici una", pornind astfel la studiul comparat al religiilor, având ca punct de referință religia indienilor, arianismul.

Pentru studierea creației populare se impunea, după opinia lui, găsirea corespondentului legendei, basmului într-o legendă mai veche, în mit. Aceasta pentru că, se spunea, basmele transmit legende, care sunt mai vechi decât ele; cu timpul a apărut înclinația spre miraculos, care a fost preferat și inclus cu preponderență în basme, anterior lipsite de acest element.

Pentru a exemplifica procesul de transformare, de ocultare suferit de mituri în interiorul basmelor, așa cum era văzut de Max Müller, vom prezenta interpretarea făcută de Angelo de Gubernatis, un discipol fervent al savantului german:

"În Rg-veda noi întâlnim doar mituri: omul contemplă, studiază fenomenele atmosferice, dar ele nu sunt încă povestite. Totuși, foarte ușor, fără intenția expresă de a compara diversele mituri, legate, de exemplu, de auroră, vom obține o legendă încheată, mai precis, un grup de legende, care pot fi comparate cu alte legende și epopei...

Ce reprezintă aurora în imnurile vedice? Este o fată care păzește vacile pe un vârf de munte; ea are haine strălucitoare, în fapt, ea însăși iradiază lumină. Ea are o soră neagră, urâtă, pe când ea este scânteietoare, minunată. Ea este bună, risipește întunericul ce o înconjoară pe sora ei neagră, o obligă pe aceasta să se retragă sau omoară un monstru negru, sau, uneori, ea este chiar fiica acelei femei negre...

Să citim aceste mituri unul după altul, să le explicăm. S-ar contura un astfel de basm: trăia odată o femeie urâtă și rea – o vrăjitoare. Una din cele două fete ale ei îi semăna perfect – era la fel de hîdă și rea; cealaltă nu-i semăna deloc – era frumoasă și bună. Această femeie o iubea pe fiica ei cea rea, și o ura pe fiica ei vitregă, cea frumoasă. Atunci a trimis-o cu vacile. Și odată, când fata se întorcea în zori acasă, când se afla în vârful muntelui a fost acoperită de o strălucire minunată: hainele ei erau toate din aur, pe frunte a început să-i strălucească o stea orbitoare etc." (*Le novelline di San Stefano*, 6-7, Torino, 1869).

Și astfel apar Psyché – cea care întunecă aurora, care pâlăpăia la apariția soarelui – Cenușăreasa – aurora care incendia norii diminetii; Frumoasa din pădurea adormită, eliberată de prinț – primăvara care se trezește din somnul iernii; eroul solar care omoară monstrul și o eliberează pe prințesa cu părul de aur ș.a.m.d. (Cocchiara, 309).

Principalele reproșuri făcute acestei orientări au vizat chiar substanța teoriei: imnurile vedice, folosite ca element esențial în derularea concepției mitologice, nu sunt de fel exponente ale creației populare, ci o culegere de imnuri sacre. De asemenea, s-a dovedit mai târziu că povestirile indiene despre Vede nu erau nici pe departe cele mai vechi atestări ale spiritualității umane, ca în cazul miturilor egiptene și asiro-babiloniene.

Chiar principiul filologiei comparate a fost serios zdruncinat prin dovedirea existenței unor reprezentări mitologice la alte populații, care nu puteau fi nicicum explicate ca "accidente lingvistice". Dar, să nu uităm, criticată a fost orientarea

"mitologizantă", și nu direcția comparatistă, care a servit ca punct de plecare pentru ulterioarele abordări ale folclorului sau mitologiei.

În continuarea teoriei mitologice se manifestă **teoria indianistă (migraționistă)** a lui **T. Benfey**, conform căreia basmele au o singură sursă, India budistă, de unde motivele migrează în cele mai diverse moduri (favorizate de contacte culturale, economice, războaie etc.). Conform acestei ipoteze, basmele indo-europene își au sursa în vechea literatură indiană. El a identificat în subiectele din *Panchatantra* subiecte de basme indo-europene (*Pantschatantra. Fabeln, Märchen und Erzählungen*, I-II, Leipzig, 1859).

Astfel, spre Europa ar fi existat trei căi mai importante de pătrundere a basmului:

a) dinspre țărmul estic al Mării Mediterane spre Apus, în Spania, unde arabii și evreii au format un stat, întemeind cultura maură;

b) dinspre Orient, prin arhipelagul grecesc, în Sicilia;

c) din Asia spre Bizanț, în peninsula Balcanică și apoi în Rusia.

Migrația ar fi cunoscut, după opinia lui Benfey, două perioade mai intense: campaniile lui Alexandru Macedon și epoca elenistică (sec. IV-II î. Hr.) respectiv cuceririle arabe și cruciadele (sec. X-XII d. Hr.).

Atitudinea folcloriștilor față de această teorie a fost diferită: de la acceptare unanimă, pornind de la considerentul că astfel se puteau explica, având un grad mai mare de credibilitate, asemănările din creația orală universală, la respingerea ei, datorită caracterului ei exclusivist.

Folcloristul rus **A. N. Veselovski**, pe de altă parte, nu vede nici o contradicție între teoria mitologică și cea indianistă, ele completându-se reciproc. **M. K. Azadovski**, continuând ideea lui Veselovski, face câteva precizări: dacă teoria mitologică se

referă la "protoistoria" eposului, T. Benfey și teoria sa se ocupă de stadiile sale ulterioare. Așa se și explică faptul că unii adepți ai teoriei mitologice (M. Müller, de pildă), fără a-și părăsi pozițiile, adoptă teoria "indianistă" (Azadovski, *Istoriya russkoj fol'kloristiki*, I, Moscova, 1958, 29, *apud* N. Roșianu, 1979, 274).

Tot Veselovski intuiește că procesul migrației motivelor și subiectelor din folclor este mult mai complex, migrația, de exemplu, putând avea și o direcție inversă (din Occident spre Orient), influențele reciproce neputând fi ignorate. Mai mult, și astfel facem legătura cu alte teorii în studierea comparată a folclorului, asemănările nu sunt, spune el, rezultatul migrației, ele putând să apară la fel de bine și în condițiile unei dezvoltări psihologice asemănătoare sau identice, așa cum a susținut și școala antropologică, reprezentată de E. B. Tylor, A. Lang, J. G. Frazer.

Aceștia au promovat în primul rând teoria apariției și dezvoltării independente a basmului, dar este vorba, în același timp și de problema diferitelor reprezentări mitologice, în sens mai larg, la popoare care nu puteau fi în nici un caz în contact direct.

Argumentele aduse sunt variate: unele basme egiptene (sec. XIII î. Hr.) sunt mult mai vechi decât cele indiene (preferate de școala mitologică și cea migraționistă). De asemenea, s-a observat că în credințele, miturile unor triburi din Australia, Africa, America se constată multe asemănări cu basmele clasice, diferența fiind dată de atitudinea oamenilor față de respectiva specie, de prezența sau absența credinței în reprezentările, realitățile despre care se vorbea.

Ceea ce pentru noi, în basme, este ireal, ficțiune poetică, la triburile respective constituie element de credință. Să nu uităm, în acest sens, și una din delimitările pertinente între basm și mit făcută de E. M. Meletinski. Folcloristul rus propune un număr optim (maximal) de indici diferențiali, care se referă, pe de o parte, la modul cum sunt interpretate miturile și basmele de către

purtătorii lor (I), iar pe de altă parte la conținutul propriu-zis – tematică, eroi etc. (II). Astfel, elementele care dau individualitate mitului și basmului sunt:

I	1. Caracter ritualist	caracter nonritualist
	2. Caracter sacru	caracter profan
	3. Caracter veridic	caracter nonveridic
	4. Fantezie concretă	fantezie
	de natură etnografică	de natură poetică
II	5. Erou mitologic	erou nemitologic
	6. Timpul acțiunii în preistorie	timpul acțiunii în afara istoriei
	7. Prezența etiologicului	absența lui
	8. Caracterul colectiv al obiectului narațiunii	caracterul individual.

(apud Roșianu, 1981, 71-72).

Se consideră, deci, că elementele absurde, ireale din mituri și basme sunt reminiscențe ale vechilor credințe ale popoarelor preistorice, credințe care se mențin încă la unele triburi primitive. Așadar, reprezentările legate de vrăji, de practici magice, puterea eroului de a se metamorfoza, așa cum apar ele în basmele noastre etc. – toate sunt rămășițe de credință, iar asemănările din basmul universal trebuie considerate a fi rezultatul caracterului uniform al mentalității omului aflat pe aceeași treaptă de cultură (*idem*, 1979, 275-276).

Fundamentată pe principiile orientărilor evoluționiste din antropologie și etnologie, ipoteza aceasta se revendică, în același timp, din teoria paralelismului cultural, care admitea poligeneza temelor și a formelor spirituale similare în spații culturale independente.

**Școala finlandeză** (J. Krohn, K. Krohn, A. Aarne, W. Anderson ș.a.) inaugurează o nouă etapă a cercetării folclorice în plan larg comparatist a circulației variantelor, urmărind reconstituirea arhetipului. Metoda "comparativismului istorico-geografic" constă în cercetarea narațiunilor populare pe baza analizei comparative a variantelor și confruntarea rezultatelor cu datele privind circulația și distribuția lor geografică, în ipoteza că fiecare basm a avut la origine o formă primară, singulară, ca arhetip, din care s-au dezvoltat și diversificat variantele.

Deși i se poate reproșa că a schematizat excesiv obiectul supus exegezei – cercetarea comparatistă a variantelor se interesează exclusiv de elementele comune sau similare pe care le investighează și sistematizează fără a ține cont de realizarea concretă a discursului narativ (prin restrângere la planul tematic) – acest sistem metodologic a constituit un pas înainte în dezvoltarea folcloristicii.

Pentru ca rezultatele comparării variantelor și reconstituirea arhetipului să fie elocvente s-a trecut la o culegere sistematică a narațiunilor orale din toate zonele de circulație. Pe plan teoretic se înregistrează o diversificare a tipurilor de cercetare. În cadrul așa-numitei cercetări tipologice se alcătuiesc cataloage tematice ale basmelor lumii sau pentru basmele diferitelor popoare (A. Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*. Helsinki, 1910, Stith Thompson, *The Types of the Folktale*. Helsinki, 1961, Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, 1-6, Copenhaga, 1955-1958 etc.).

Se trece, mai apoi, la cercetarea monografică a principalelor tipuri tematice și la studiul căilor de expansiune din spațiul genetic al arhetipului în zonele unde sunt identificate variantele lui.

O altă orientare, cea **structuralistă**, care nu este compatibilă cu metoda comparatistă în general, prin căutarea structurilor perene ale speciilor folclorice, ale modului de gândire tradițional etc., s-a intensificat după traducerea în limba engleză a lucrării lui

Vladimir Propp, *Morfologia basmului* (1928 în limba rusă, 1958 – în engleză).

Cercetarea structurală a problemelor de cultură tradițională determină surprinderea, în primul rând, a structurii compoziționale. La Claude Lévi-Strauss logica miturilor, a riturilor primitive este o logică a sensibilului, a concretului. Pentru spiritul uman lumea apare la început ca un conglomerat de calități percepute empiric, pe care el este obligat să le sistematizeze.

Această sistematizare, care are ca rezultat crearea reprezentărilor, derivă dintr-o nevoie de ordine. Ea este primară și devansează orice gândire științifică. Nevoia de ordine dezvoltă un sistem logic pe care Lévi-Strauss l-a numit "logica sensibilului" sau a "calităților sensibile" (Pop-Ruxăndoiu, 18).

Într-un studiu din 1946, **S. Peterson**, pe baza metodologică a formalismului rus și a cercului lingvistic de la Praga, abordează probleme de tehnică narativă. Astfel el face constatarea că o narațiune populară cuprinde două categorii de elemente: **elemente dinamice**, care conduc acțiunea și sunt caracteristice pentru un tip, și **elemente labile**, care evoluează de la un tip la altul. Elementele dinamice sunt invariante și au rosturi funcționale interne; elementele labile sunt variabile, nefuncționale, stilistice (*Esquisse d'une théorie structurale de la littérature*, "Travaux de Cercle linguistique de Copenhague", V, 1946, 277-287).

Cercetarea în plan diacronic a oricărui gen folcloric trebuie să fie precedată în mod obligatoriu de o scrupuloasă cercetare în plan sincron. "Atâta vreme cât nu dispunem de un cadru morfologic judicios conceput – scria **V. I. Propp** în 1928, referindu-se la necesitatea studierii sincronice a basmului – o corectă prelucrare istorică este imposibilă. Dacă nu vom ști să descompunem basmul în părțile sale componente, nu vom putea efectua o comparație corectă. Iar dacă nu știm să comparăm, cum vom putea aduce, de pildă, lumină în problemele relațiilor indo-europene sau în problema legăturii dintre fabula greacă și cea indiană? Dacă nu ne vom dovedi capabili să comparăm două basme, cum să studiem

legătura dintre basm și religie, cum să comparăm basmul cu miturile?" (Propp, 1970, 22).

Până în anul 1928, anul în care Propp își publică studiul, elementul de bază al narațiunii era considerat **subiectul** sau **motivul**. Pentru școala finlandeză, de pildă, **subiectul** basmului este o unitate stabilă (această concepție a stat la baza alcătuirii de către **Antti Aarne** a catalogului internațional de subiecte).

**A. N. Veselovski**, dimpotrivă, acordă prioritate **motivului**, pe care îl consideră element stabil. După V. I. Propp, motivul nu constituie, însă, o unitate indivizibilă, și dă ca exemplu unul dintre cele mai răspândite motive din basmul universal – *zmeul o răpește pe fata de împărat*. Acest motiv se compune din patru elemente, fiecare din ele având posibilitatea de a prezenta mai multe variante (*zmeul, răpirea, fata de împărat, împăratul*).

La Propp invariantele narațiunii, unitățile permanente, indivizibile sunt **funcțiile personajelor** (31 la număr) – elementele de bază, stabile. Funcțiile, limitate ca număr, se grupează în secvențe fixe, în ordine predictabilă, o funcție implicând-o pe cealaltă. Ele nu trebuie să apară obligatoriu în toate basmele și nu au aceeași pondere în desfășurarea lui.

Dar autorul nu s-a limitat la inventarierea funcțiilor, el a stabilit și principalele posibilități de concretizare a acestora, trecând apoi la distribuirea lor pe personaje. Avem, astfel, două modele de construcție a basmului fantastic: narațiune care cuprinde un număr limitat de funcții, dispuse în serie, într-o ordine predictibilă, sau narațiune care se construiește pe o schemă bazată pe cele șapte personaje (Roșianu, 1981, 53-58).

Sistemele explicative ale structuralismului antropologic sunt aplicate de **Claude Lévi-Strauss** discursului literar, în încercarea sa de analiză a miturilor. Miturile se realizează prin limbă și este astfel posibilă o analiză a lor la nivel lingvistic. Dar unitățile constitutive fundamentale care definesc statutul lor **mitemele**, depășesc planul semantic.



Fiecare mit are la bază o relație, care intră în corelație cu alte relații, formând pachete de relații; mitemele capătă semnificație numai prin corelarea lor în sisteme. Ele se grupează în plan orizontal, formând o succesiune, dar și pe plan vertical, prin pachetele de relații. Mitul se definește prin modelul comun al tuturor variantelor sale.

Modelele există nu numai în obiectivările lor, ci și dincolo de aceste obiectivări, în sisteme logice care determină modelări prin șabloane de gândire. Acestea devin semne, simboluri cu semnificație proprie. Cultura însăși, în ansamblul ei, este un sistem semiotic (Lévi-Strauss, 1970, 1978).

"Teoria modelelor", aplicată într-un cadru mai larg, al semioticii în general, capătă din ce în ce mai mult teren. Vom menționa doar câteva din lucrările deosebit de interesante, care abordează mitologia slavă, în special demonologia, din perspectiva structural-semiotică: V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Slavjanskije jazykovye modelirujuščie sistemy* (Moscova, 1965), *K rekonstrukcii praslavjanskogo teksta* (în "Slavjanskoe jazykoznanie", Moscova, 1963, 88-158); V. V. Ivanov, *Zametki o tipologičeskom i sravnitel'no-istoričeskom issledovanii rimskoj i indoevropskoj mifologii* (în "Trudy po znakovym sistemam", Tartu, 1965); E. M. Meletinski, S. I. Nekliudov, E. S. Novik, D. S. Segal, *Problemy strukturnogo opisanija volšebnoj skazki* ("Trudy po znakovym sistemam", Tartu, 1969, 81-135); G. L. Permiakov, *Ot pogovorki do skazki. Zametki po obščej teorii kliše* (Moscova, 1970); L. N. Vinogradova, S. M. Tolstaia, *K probleme identifikacii i sravnenija personazej slavjanskoj mifologii* (Slavjanskij i balkanskij fol'klor, Moscova, 1994); N. I. și S. M. Tolstoi, *Zametki po slavjanskomu jazyčestvu* (1976, 1978); T. V. Tivian, *Lingvističeskie osnovy balkanskoj modeli mira* (Moscova, 1990); A. K. Baiburin, *Ritual v tradicionnoj kul'ture* (Sankt-Petersburg, 1993) etc.

## 7. STUDIUL MITOLOGIEI IN ROMÂNIA

### I. Primele încercări de abordare comparatistă

Primele consemnări românești de mitologie comparată îi aparțin lui **Dimitrie Cantemir**, care, în *Descriptio Moldaviae* (1717) și *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* (1720), menționează unele aspecte inedite ale mitologiei autohtone. Făcând considerații favorabile la adresa mitologiei greco-latine, Cantemir se referă la geneza divinităților, semidivinităților și demonilor mitologiei grecești, susținând că acestea sunt de origine umană.

Savantul român susține astfel teza evhemeristă a originii miturilor, apărute în semn de cinstită a unor personalități remarcabile. Referirile făcute la adresa mitologiei românești, mai precis a unor elemente disparate ale acesteia sunt pătrunse de spirit critic, Dimitrie Cantemir încercând să se delimiteze de superstiții, de "rușinoase credințe vechi".

Aceste considerente nu-l împiedică, însă, să atribuie mitologiei române o origine daco-romană. De asemenea, trece în revistă numele a 20 de personaje mitologice pe care încearcă să le explice: **Striga, Avestița, aripa Satanei, tricolici, Fete de mare, Fete pești, Faraoni, Dracul din vale, Stahia, Știma banilor, Frumoasele, Joimărița, Zburătorul, Miazănoaptea, Ursitoarele, Zâna, Drăgaica, Doina, Sadó, Mano, Păpălugă ș.a.**

Aceste mențiuni sunt deosebit de valoroase pentru noi, deoarece surse anterioare secolului al XVIII-lea sunt sărace și panteonul mitologic românesc se poate reface cu destulă dificultate. Relevant este și faptul că între numele amintite de Cantemir se află personajele mitologice specifice, acesta fiind un corpus *in nuce* al gândirii mitologice românești.

Observații indirecte asupra mitologiei populare a românilor mai fac, tot în secolul al XVIII-lea, J. J. Ehrler și Franz Joseph Sulzer.

J. J. Ehrler, revizor austriac imperial în Banat, scrie un referat-monografie – *Banatul de la origini până acum* (traducere, prefață și note de C. Feneșan, Timișoara, 1982), în care descrie unele aspecte particulare ale obiceiurilor și datinilor mitice la români – considerații "Despre religie, educația copiilor, datinile și prejudecățile românilor și sârbilor" (36-47).

Astfel, se spune că religia domestică, practică acasă, cea neoficială, e plină de prejudecăți, superstiții și credințe (de minuni, vrăji de alungare a diavolului și strigoi), continuând cu alte observații, de natură etnografică, deosebit de interesante.

Căpitanul imperial și juristul austriac **Franz Joseph Sulzer**, în lucrarea sa *Geschichte des Transalpinischen Daciens, der Walachey, Moldau und Bessarabiens* (Viena, I-II, 1781, III, 1782) trece în revistă informații care privesc indirect câteva obiceiuri și aspecte mitice la români. Sulzer prezintă jocul călușul ca pe o rămășiță a *colisalțiilor* romani, făcând, totodată, o paralelă între călușari și colisalii.

Dar abia secolul al XIX-lea pune bazele culegerii datinilor mitice și redactării unei mitografii mai mult sau mai puțin consistente. Pentru început, interesul crescând se manifestă în direcția conturării unei **mitologii poetice**. **Gheorghe Asachi** publică, astfel, în limba franceză, *Doquie et Traian. légende populaire* (1840), *Moșii. legendă populară*. Ca și Asachi, **Ion Heliade Rădulescu** se circumscrie aceleiași orientări, scriind câteva poeme în versuri: *Zburătorul* (1843), *Cyclopele tristei*

figuri. *Tantaliada sau Tândală și Păcală* (1854), epopeea *Mihaiada* (1844-1869).

Volumul din 1845 al fraților **Schott** (Artur și Albert Schott, *Walachische Maehrchen*, Stuttgart und Tübingen) are la sfârșitul narațiunilor un capitol despre superstiții (*Aberglaube*), despre ființele fantastice, unele date calendaristice și câteva obiceiuri. Sunt descriși cu însușirile lor **zmeul, balaurul, vâlva, zâna, muma-pădurii, fata apei, moroiul, strigoii, muroniul, pricoliciul și Staticot**. Se pare că aceste personaje fantastice au fost consemnate de Artur Schott cu intenția de a alcătui și o schiță a mitologiei române, după modelul lucrării *Deutsche Mythologie* a fraților Grimm.

Studiile de mitologie română încep a fi elaborate acum din punct de vedere istoric și lingvistic. **Bogdan Petriceicu Hasdeu** deschide calea analizelor filologice și a sintezelor lexicografice. Astfel, între 1850 și 1854 Hasdeu redactează în limba rusă câteva studii rămase în manuscris: *Mitologia dacilor* (studiu pierdut), *Zeița mumă. Zeița Dochia și Babele de piatră; Stahia*.

În perioada 1854-1857 concepe un studiu amplu, redactat parțial în limba rusă și rămas în manuscris – *Reminiscente ale credințelor mitologice la români* (din care s-a păstrat partea I, intitulată *Reminiscente ale credințelor dacice: 1. Credințe în nemurirea sufletului; 2. Adorația soarelui; 3. Dochia*). Din aceste materiale au fost publicate și comentate câteva studii de către I. Opreșan (în "Manuscriptum" 4/1977 (29), VIII, 78-84; 2/1978 (31), IX, 105-113).

Între 1857 și 1895 Hasdeu începe să publice noi studii cu implicații mitologice, mai ales în revista "Columna lui Traian": (*Zâna Filma, goții și gepizii din Dacia*, 1878). De asemenea, *Etymologicum Magnum Romaniae* (I-III, 1886-1898) expune aspecte inedite pentru istoria mitologiei române în referințe asupra câtorva personaje fabuloase: **Agerul pământului, Ală, Andilandi, Moș Apeș, Aripa Câmpului, Baba Novac,**

**Babele, (Statu Palmă) Barbă Cot, Frumoasele, Murgilă, Setilă, Sfarmă Piatră** etc. (cf. Vulcănescu, 1987, 65).

Caracteristica școlii comparatiste promovate de Hasdeu este studierea folclorului în conexiune cu istoria și lingvistica. Hasdeu explică faptele istorice prin istoria limbii, în speță a limbii populare, și prin elementele de cultură populară descifrează etimologii misterioase și urmărește transformările din organismul viu al limbii, ca și circulația cuvintelor, făcând apel la istorie și folclor.

"Lingvistica – spune Hasdeu – /.../ se referă la organismul limbilor. Etnopsicologia, pe de altă parte, cercetează credința popoarelor, depusă mai cu deosebire în literatura populară. Ambele, lingvistica și etnopsicologia, spiritul popoarelor în limbă și același spirit în credință, sunt într-o corelațiune intimă, adesea indisolubilă, de exemplu în mitologie sau în onomatologie, ambele la un loc formează *filologia comparatistă*" (Hasdeu-1, 9-10).

Studiul diverselor categorii de lucrări comparatiste prezentate de Hasdeu a relevat următoarele tipuri de probleme:

- a) urmărirea influențelor și a proceselor de idei;
- b) lucrări de istorie a literaturii române privită comparatist;
- c) studiul unor scriitori, curente și procese din literaturile străine;
- d) circulația motivelor, temelor, tipurilor, legendelor;
- e) cursuri universitare, sinteze;
- f) creația populară privită pe arii universale;
- g) lucrări filozofice cu implicații literare (cf. Zamfirescu, 51-56).

Din întreaga arie a preocupărilor lui Hasdeu vom puncta, pe scurt, principalele aspecte ale interesului manifestat pentru mitologia comparată.

Astfel, o scurtă recenzie făcută culegerii de cântece populare bulgare a lui Auguste Dozon – apărută la Paris în 1875 – reprezintă un pretext pentru stabilirea unor paralele cu folclorul nostru, a unor înrudiri cu baladele sârbo-bulgare și balade

românești ca "Păunașul codrilor", "Stoian Popa" și chiar "Miorița", sau identități de tipologie: **ielele** românești cu **vilele** sârbo-bulgare (spirite eoliene).

Tot în domeniul comparatist sud-est european se încadrază și studiul *Palpitațiunile copilei. Notită de literatură comparativă* ("Columna lui Traian", VII, 1876, 371-376), în care urmărește motivul **zburătorului** într-un cântec popular din Galiția, explicând asemănarea printr-un fond psihologic comun, care ar fi, pentru Hasdeu, "temeiul literaturii comparative".

Alte studii, din 1876 și 1877, sunt de menționat, dar, de această dată remarcându-se mai mult prin caracterul lor inoperant: *Un descântec român și un descântec sanscrit din Veda. Notită* ("Columna lui Traian", VII, 1876, 335-336) pune față în față un descântec bănățean și un altul asemănător din *Atharvaveda*, cu o variantă din *Rg-veda*, alături de materiale slave și germane. Semnalizarea asemănărilor este, însă, singurul merit al articolului, care nu promovează nici un fel de concluzii.

Excursul comparatist este prelungit în cazul zânei Filma, zâna bănățeană a febrei (*Zâna Filma. Goșii și gepizii în Dacia*, "Columna lui Traian", VIII, 1877, 153-182). Hasdeu demonstrează că la francezi, sârbi, albanezi, romani, bulgari cele două noțiuni – *febră* și *spaimă* sunt foarte apropiate. Concluzia fantezistă, la care ajunge Hasdeu după cercetarea nordicelor *Saga* și a unei povești vechi cu ursitoare reprodusă de Jacob Grimm, este că personajul mitic bănățean este de origine gotică, intrat în limbă și în folclor prin intermediul gepizilor, în vremea peregrinărilor lor pe aceste meleaguri.

În legătură cu un alt personaj fantastic, **Statu-Palmă-Barbă-Cot**, Hasdeu realizează din nou un periplu mitologic pe diverse meleaguri, ajungând la concluzia că variantele caucaziene, române și sud-slave sunt cele mai reprezentative.

Importantă este, însă, și inițiativa lui Hasdeu de a orienta culegerile de materiale, pentru a cuprinde totalitatea culturii populare, mai ales domeniile rămase necercetate.

În 1877 G. Chițu, ministrul învățământului, îi solicită lui Hasdeu difuzarea unui "chestionar lingvistic mitologic pentru culegerea și descrierea moravurilor, instituțiilor și datinilor noastre". Hasdeu întocmește chestionarul juridic *Obiceiele juridice ale poporului român. Programa* (1878), difuzat prin grija Ministerului Învățământului la cărturarii satelor.

Hasdeu s-a călăuzit după lucrările similare din alte țări, în primul rând de *Deutsche Rechtsaltertümer* (1845) a lui Grimm, apoi de chestionarele lui Bogišić, Efimenko și Matviev. Chestionarul juridic cuprinde 400 de întrebări, grupate în trei capitole: *satul, casa și lucrurile*.

Capitolul I era consacrat relațiilor sociale și juridice, de la vecini până la alte naționalități, al doilea se referea la ciclul familial cu aspectele lui juridice (sistemul de naștere, de moștenire etc.), moartea fiind tratată mai sumar. Capitolul al treilea cuprindea relațiile de proprietate, învoielile agricole, hotărnicia, comorile etc.

Al doilea chestionar e întocmit sub egida Academiei Române, pentru a aduna materialul necesar în vederea alcătuirii dicționarului tezaur al limbii române. *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* (1884) nu era numai un dicționar lingvistic, ci și mitologic. Chestionarul din 1884 conține 206 întrebări, care afectează întreaga cultură populară.

Primele 49 de întrebări se referă la domeniul restrâns, al lingvisticii, celelalte cuprind probleme de climatologie, toponimie, mineralogie, zootehnie, ocupații, industria casnică, port, hrană, iar din celelalte de la 123 la 206 se referă la obiceiuri, credințe, mitologie populară (cf. Bârlea, 1974, 189-191).

În ciuda de unele exagerări, Hasdeu s-a dovedit a fi un adevărat precursor al comparatismului, stabilind o metodologie adecvată noii direcții de cercetare a materialelor folclorice.

Astfel în 1879 face următoarele considerații: "Ceea ce a paralizat mult până astăzi studiul comparativ al literaturii populare în genere este puțină rigoare a metodei. Se grupează mereu tot ce aseamănă, fără a se deosebi cu scrupulozitate gradurile de

asemănare. În acest mod, pe de o parte, se fac mai totdeauna salturi peste puncturi intermediare, pe de alta, se confundă adesea lucruri de o înrudire problematică sau numai aparinte.

Pentru ca literatura poporană comparativă să se rădăce la o adevărată înălțime științifică, se cere aplicarea acelei severe metode prin care se distinge astăzi *linguistica*.

Dacă varianturile interne și externe ale unei bucăți sunt prea puține, ele trebuiesc, deocamdată, numai adunate, întocmai așa cum se aud în popor, fără a se trage cu grabă din comparațiunea lor o concluziune, cărui îi va lipsi o temelie solidă.

Dacă invarianturile sunt multe, atunci, mai înainte de toate, cată să se clasifice în cele interne, corespunzătoare divergintelor dialectice în *linguistică*, și-n cele externe, datorită altor popoare.

După cum în *linguistică*, de exemplu, românul *nas* nu poate fi comparat de-a dreptul cu sanscritul *nâsâ*, ci de-ntâi cu tipurile romanice, cari ne vor da drept prima concluziune prototipul latin *nasus*, cu agiutorul căruia, dacă am voi, vom putea apoi, alăturându-l cu sanscrita, cu gotica etc., să ne urcăm, printr-o a doua concluziune, până la un prototip ario-european; tot așa, în literatura poporană comparativă, ultima concluziune pe o scară foarte vastă trebui să rezulte din concluziuni anterioare mai restrânse.

Prin varianturi, în literatura poporană, ca și-n *linguistică*, se înțeleg exemplare diferite în formă, în accidente, în puncturi secundare, dar identice în toate elementele fondului, iar nu numai în unele dintre ele.

Procedând în acest chip, tot încă poate cineva să greșească; va avea, însă, cel puțin conștiința liniștită de a fi luat toate măsurile, posibile sau accesibile, pentru a descoperi adevărul" (Hasdeu-2, 357-358).

Ca să concluzionăm, remarcăm faptul că abordarea comparatistă promovată de Hasdeu urmărea câteva principii bine conturate: delimitarea și sublinierea specificului național, comparatism limitat la Antichitate, cu deosebire



depistarea filierelor traco-dacice, extinderea considerațiilor comparatiste la spațiul universal și european, începând cu cel învecinat geografic.

O sinteză a acestor principii este surprinsă de O. Papadima în studiul său *Folclorul în periodicele lui Hasdeu*: "B. P. Hasdeu fixează coordonatele ce nu pot lipsi din nici un studiu științific al folclorului nostru: 1) substratul universal, sau cel puțin european; 2) moștenirea tragică recognoscibilă și în cultura popoarelor vecine nouă și amplificată prin legăturile strânse de viață; 3) nuanțele proprii ale literaturii și artei noastre populare" (cf. Bucur-Capesius, 24-38).

O altă caracteristică, și, în același timp, o scădere – însă în spiritul vremii, o constituie insistența exagerată asupra ideii originii antice, cu deosebire latine, a creației populare.

Preocupări entuziaste pentru cercetarea comparată a folclorului a avut și **Alexandru Odobescu**, prin studiile *Cânticele poporane ale Europei răsăritene, în raport cu țara, istoria și datinile românilor*, și, respectiv, *Răsunete ale Pindului în Carpați*, publicate în "Revista română", în 1861.

Odobescu face, astfel, chiar înaintea lui Hasdeu (cărui a fi apărut articolul *Cucul și turturica la români și la persiani* abia în 1876) primele încercări de abordare savantă a folclorului și, totodată, primele încercări – la modul deliberat – de asocieri și disocieri comparatiste.

Valoroasă în primul studiu este aplicarea cercetării la folclorul popoarelor balcanice, întreprindere care subliniază din partea lui Odobescu existența unei zone de interinfluențe și a unui punct de vedere sud-est european. Accentuând importanța documentar-istorică a cântecelor poporane, Odobescu remarcă necesitatea explorării folclorului popoarelor învecinate:

"Vom merge și prin țările vecine cu care românii au întretinut relațiuni de amiciție sau de rivalitate, mai mult sau mai puțin lungi sau intime, spre a cerceta în cântările lor poporane ce date au schimbat cu noi acele națiuni apropiate pe țărmurile Dunării sau

pe plaiurile Carpaților și ale Balcanilor, și, reputând apoi orice lumină ni se va ivi sau chiar ni se va năluci la țara noastră, ne vom cerca într-astfel să lămurim oareșicum vechile noastre datine. Prin asemenea comparațiuni vom avea, credem, prilejul a dovedi tainica înfrățire ce unește aceste popoare, care au trăit secolii îndelungați împărtășind mai aceleași glorii și aceleași nevoi, resimțind aceleași loviri și cântând într-un acord, fiecare pe lira sa națională, cântări de aceleași fel" (Bucur-Capesius, 19-20).

De asemenea, preocupat de originea și modul de transmitere a motivului, Odobescu vrea "să ne cercăm a descurca itele istorice prin care s-au cutreierat această legendă ca să treacă din imaginațiunea vechilor câmpeni eleni până în gura poporului nostru, și astfel poate vom ajunge a bănuși și țara și epoca în carele cântatul elenic și-a făcut loc în limba română (...). Ca să se poată determina cu oarecare precizie epoca și localitatea în care a început a se cânta de către o națiune cântecele ce nu port în sine o însemnare exactă despre timpul și scena în care evenimentele cântate s-au petrecut, critica, în lipsă de dovezi venite din afară, nu poate pune temei decât numai pe unele indicațiuni, fie cât de rare, provenite din textul chiar ale acelor cântece" (*apud* Bucur-Capesius, 22).

## II. Școala lui Hasdeu. Tendințe latinizante și mitologizante:

"Foaia Societății Românișmul" (1870-1871), "Traian" (1869-1870), "Columna lui Traian" (1870-1877, 1882-1883), "Revista literară și științifică" (1876), "Revista nouă" (1887-1895) – reviste hasdeiene, sunt tot atâtea focare de cercetare științifică

multilaterală, care polarizează în jurul lor unele din cele mai cunoscute nume de lingviști, istorici și folcloriști ai epocii, adepți ai metodei comparativ-istorice. Îi amintim pe Grigore Tocilescu, G. Dem Teodorescu, S. Fl. Marian, Miron Pompiliu, Lazăr Șăineanu, Al. Lambrior, M. Gaster, T. T. Burada, Petre Ispirescu, G. I. Pittiș, D. Stăncescu etc.

Implicațiile comparatiste din folcloristica lui **Grigore Tocilescu** se limitează, în genere, la căutarea de asemănări și identități între folclorul român și creația antică, fie ea mitologie sau literatură cultă. Încearcă, de asemenea, identificarea unor tipologii proprii mitologiei latine, marilor epopei culte grecești și romane, transmise creației noastre populare, mai ales în basme și colinde.

Astfel, *Frumoasa Elena* ar fi devenit *Ileana Cosânzeana*, *Romulus* și *Remus* s-au transformat în *cei doi feți logofeți*, *Perseu* ar fi *Făt-Frumos*, iar *Icar* e continuat de *Mășterul Manole*, *Zeus* a devenit *Sf. Ilie* și *Hermes* – *Arhanghelul Gavril* etc. (*Poezia populară a românilor*: "Foaia Societății Românilor", I, 1870, 111-129, 182-202, 255-268, 362-371; "Columna lui Traian", II, 1871, 184-186, III, 1872, 13-15).

Primele încercări de folclor comparat făcute de **G. Dem Teodorescu**, publicate în revistele hasdeiene stau sub semnul filiațiilor latine. Un prim studiu de mitologie este cel intitulat *Zei locali. Genii. Șerpii de casă* (1870), fiind urmat de debutul lui la "Columna lui Traian", în 1875, cu studiul *Considerațiuni critice asupra descântecului de "apucat" sau "înțeleșat"* (VI, 1875, 133-151), în prefața căruia își manifestă deschis apartenența la școala Hasdeu-Odobescu.

Astfel, compararea descântecelor se face cu referire la medicina populară din operele lui Pliniu cel Bătrân, Pitagora, Crisip, Caton, dar este, în același timp, extinsă la un fond folcloric păgân, precreștin, fără a face, în general, aprecieri hazardate.

În 1874 G. Dem Teodorescu debutase editorial cu volumul *Încercări critice asupra unor credințe, datine și moravuri ale poporului român*, în care susținea cu înverșunare exclusivistă originea latină a folclorului nostru. Fondul datinilor noastre, spunea G. Dem Teodorescu, "este cu totul latin, și latin clasic etrusc dacă vreți, căci conservă neschimbate, cum erau la începutul lor, datinile străbune".

În articolul intitulat *Miturile lunare. Vârcolacii. Studii de etnologie și mitologie comparată* ("Convorbiri literare", XXIII, nr. 1, 1 VI 1889, nr. 2, 1 V 1889) subliniază analogia dintre balada *Soarele și luna* (tema incestului) și mitul Latonei, mama lui Apollo și a Diane. Considerațiile făcute sunt, de această dată, moderate. După întoarcerea sa de la studii de Paris (1875-1877), unde a luat cunoștință de mișcarea folclorică europeană, își revizuieste vechile opinii, semnalând exagerările școlii latiniste.

Mergând pe urmele lui B. P. Hasdeu se remarcă **Atanasie Marian Marienescu**, care întocmește un chestionar sau o *epistolă deschisă* (1870) pentru culegerea datinilor și elementelor de mitologie populară. Publică mai întâi *Elele* (1873), *Fa-Bica* (1873), apoi fragmente dintr-o *Mitologie daco-romană* (1881), intitulată mai apoi *Mitologie românească* (1883), precum și o serie de *Descoperiri mari* (1871-1873), legate de conținutul mitologic al unor superstiții și credințe populare, precum și despre *Sărbătorile mitologice romane vechi* (1870).

Preocupările lui se continuă cu un alt studiu, *Cultul păgân și creștin* (1884), în care revine la prezentarea unor probleme de mitologie dacică și romană în Dacia. În această lucrare își propunea să trateze despre religia romanilor, apoi epoca de tranziție de la păgânism la creștinism, iar la urmă datinile poporului român, reliefându-se asemănările și transformările de la mitologia romană până la credințele românilor.

Volumul I trebuia să abordeze *Sărbătorile și datinile romane vechi*, ciclurile calendaristic și familial, volumul al II-lea – *Sărbătorile creștine vechi de azi cu cultul datinilor lor*, grupate în

ciclul calendaristic, iar volumul al III-lea – *Sărbătorile păgâne de azi cu cultul și datinile lor*, după calendarul popular. Ultimul volum, *Elemente de mitologie daco-romană*, ar fi tratat materialul din tomul al III-lea, precum și elementele de "basmelor (poveștile), tradițiunile, poeziile, farmecele, descântecurile și superstițiunile populare române" (Bârlea, 1974, 192).

Se remarcă o altă lucrare interesantă, *Mitologia din Testamentul vechi*, care prefigurează cunoscuta lucrare a lui J. G. Frazer, *Folclorul din vechiul Testament* (1918).

Preocupat să furnizeze argumente studiilor sale pro-latiniste, At. M. Marienescu constată o mult mai mare influență romană în folclorul nostru, decât s-a păstrat de fapt. Astfel, el pretinde că în copilărie a auzit povești despre Marius și Sulla, colinde despre Hadrian și Aurelian. Adept al teoriei fraților Grimm, susține că multe personaje din basmele și baladele noastre sunt "prelungiri" romane și grecești, chiar "zei păgâni degradați la oameni" (cf. Datcu-Stroescu, 278).

Și exagerările latinizante continuă. Aron Densusianu, colaborator accidental la "Columna lui Traian", nu-și dezmente convingerile și erorile latiniste în articolele cu caracter folcloric. Toate referirile comparatiste se restrâng la sfera mitologiei greco-latine.

"Până acum – spunea el – este cel puțin atâta constatat, că mitologia din poezia și din poveștile populare române este pur și simplu o mitologie greacă-romană; greutatea zace numai în a descoperi identitatea între miturile păstrate în poporul nostru și între cele greco-romane" (*De unde vine mitul Ileana Cosânzeana*, "Columna lui Traian", III, 1872, 59-60).

Cel mai adesea A. Densusianu face afirmații simpliste, care dovedesc nepătrunderea în straturile adânci, arhaice, ale mitologiei române. Legenda Meșterului Manole n-ar fi altceva decât mitul lui Dedal și Icar (ca și la Gr. Tocilescu), personajul principal din balada *Iovan Iorgovan* "este Ercule, care tăia idra lernaică"; "ideea fundamentală a colindei despre jaful ce l-a făcut Iuda în rai

trebuie că o căutăm în mitul elen al lui Prometeu": colindul despre săracul care-l ospătează pe Dumnezeu și pe Sfântul Petru este și el un reflex al mitului despre "Filemon și Baucis, cari încă primesc în coliba lor pe Joe și Mercur", răpirea Ilenei Cosânzene ar aminti de răpirea Elenei, soția lui Menelau etc. (cf. Datcu-Stroescu, 168).

Extinderea concepțiilor hasdeiene s-a făcut și la celelalte reviste proeminente ale epocii: "Literatorul", "Revista literară", "Arhiva", "Convorbiri literare", la care colaborază aceiași discipoli ai lui Hasdeu, dar și alte personalități ale culturii românești.

Astfel, **Ioan Slavici** va încerca, în *Studii asupra maghiarilor* (cap. VI, "Convorbiri literare", VII, nr. 6, 1 septembrie 1873) să compare folclorul românesc cu cel maghiar, lansând ipoteza că unele personaje fabuloase din poveștile maghiare (**zmei, muma-pădurii, Sf. Vineri, caii năzdrăvani, Ileana Cosânzeana**) ar fi de origine română, ca și dansurile populare maghiare – *csárdás*-ul, de exemplu, provine din *Ardeleana românească* și un amestec din *Bătuta, Lugojana, Crișana, Mărunțaua, Pe picior* etc.

**George Coșbuc** a scris peste 50 de studii și articole (multe de popularizare) consacrate folclorului românesc, în perioada 1894-1910. Adept întârziat și fără rezerve critice al teoriei etnopsihologice și mitologizante a fraților Grimm și a urmașilor acestora – Max Müller, F. Schwartz – Coșbuc vede în mitologia română o origine indo-europeană, de tip solar.

Puternic influențat de iluminismul dogmatic al Școlii Ardelene, el simplifică problemele originii și originalității folclorului românesc, precum și ale speciilor, datinilor și obiceiurilor, reducând totul la vechile mituri. Astfel, poezia "noastră epică, în întregimea ei, este continuarea ciclului de mituri al indo-europenilor", aceleași sub alte denumiri la toate popoarele.

"Fondul baladelor, al basmelor, al colindelor, al bocetelor și descântecelor, oricât ar părea de felurit celui ce le citește ca să aibă idee despre ele cam ce sunt, este unul și același pentru cine

le cunoaște (...) Toate cântă fenomene ale naturii, toate sunt adaptări ale câtorva mituri de mii de ani" (Datcu-Stroescu, 147).

Mitul fundamental și cu cea mai largă arie de răspândire i se pare a fi – ca și altor folcloriști (Elena Niculiță-Voronca, Th. Speranția, O. Buhociu ș.a.) – mitul soarelui, ale cărui ipostaze reprezentative sunt personajele principale – Făt-Frumos, Novac, Costea ș.a., iar intriga basmelor și a baladelor nu este decât expresia luptei mitice dintre soare și întuneric. Până și balada *Miorița* este redusă la semnificația de "bocet solar" (*Elementele literaturii populare*, "Noua revistă română", București, an I, nr. 4, 15 februarie 1900, 153-168).

Dar, fără îndoială, cea mai originală reprezentantă a școlii mitologice din istoria folcloristicii românești este **Elena Niculiță-Voronca**. Și ea, ca și ceilalți tovarăși de idei (D. Bojincă, At. M. Marienescu, N. Densusianu, Leo Bachelin, Th. D. Speranția, Al. I. Odobescu, G. Coșbuc ș.a.) și-a propus să "dezgroape de sub ruinele timpului mitologia poporului român" în întreaga ei romanitate, fără a putea evita capcanele generate de ecurile și suprasolicitările curentului latinist.

Originală s-a dovedit a fi încercarea de a organiza literatura populară din monumentală culegere *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică* (Cernăuți, 1903, I-II) după criterii aparent extrinseci folclorului, pe baza celor 4 categorii sistemice ale filozofiei antice: pământul, aerul, apa și focul, subsumate toate principiului generator al universului.

Astfel, volumul I, din cele patru părți asupra facerii lumii, volumul al II-lea cuprinde informații despre om, volumul al III-lea – despre natură, iar volumul al IV-lea – povești. Și în această lucrare, și în alte studii (*Studii în folclor*, I, București, 1908; II, Cernăuți, 1912-1913; *Sărbătoarea Moșilor în București. Studiu comparativ*, București, 1915) se remarcă aceeași limitare a ariei comparațiilor la sfera mitologiei romane, procedându-se de multe ori la asocieri fanteziste pentru a arăta cu orice preț originea culturii populare românești, provenită din mitologia romană.

În volumul *Sărbătoarea Moșilor în București* Oborul este identificat cu Forumul, "gârlița" Tei cu Tibrul, iar pârâului Colentina i se atribuie o etimologie mitologică greco-romană: "reprezintă pe Atena-Minerva, numele Tina fiind o prescurtare din Atina, zeita războiului" (*apud* Datcu-Stroescu, 307-308).

O apropiere interesantă este făcută într-o broșură etnografică, *Industria casnică în Bucovina* (Cernăuți, 1922), în care, relevând meșteșugul țesătoarelor bucovinene, asociază Joimărițele din mitologia română Parcelor romane.

În general, și la Elena Niculită-Voronca predomină referințele la demonologia populară, stratul cel mai bine reprezentat al mitologiei române. În culegerea de care am vorbit (*Datinile și credințele...*) folclorista descrie și comentează o serie de personaje: **Crăciun, Crăciuneasa, Pădurețul, Sfintele săptămânii, Rohmanii, Căpcăunii, strigoaicele** etc.

Fără îndoială, nu se putea să nu fie făcute și referiri la personaje mitice de rang superior, prin căutarea echivalentelor lor din mitologia romană: **Pământul Mumă, Cerul Tată, Sf. Ilie (Jupiter Tonans), Sf. Toader (Centaurii), Sf. Gheorghe (Apollon)**.

Vom încheia prezentarea partizanilor școlii mitologico-istorice cu un reprezentant de marcă al acesteia, **Nicolae Densușianu**. Acesta, în *Dacia preistorică* (1910), își propune să reconstituie substratul mitologiei dacice prin mitologia pelasgă, extrasă din literatura antică greco-romană. Lucrarea stabilește în Carpați și în valea Dunării de jos una din oecumenele mitologiei universale, de unde se difuzează în Europa și în Eurasia vechea cultură carpato-danubiană.

În spiritul operei lui N. Densușianu s-a dezvoltat un vast curent de idei, care a dus la publicarea unor studii ce-i continuă opera. Este vorba de lucrarea lui Nicolae Miulescu, *Da-Ksa Gods County* (Milano, 1976), în care se descrie geneza euro-indianismului dac. *Dacia preistorică* este, deci, prima lucrare de elaborare a unei mitologii pelasge și, în același timp, cea mai



amplă încercare comparativ-istorică de stabilire a unor punți de legătură între mitologia pelasgă și cea romană.

Încă de la primele sale articole despre folclor, din 1871, N. Densușianu atrage atenția asupra elementului istoric din tradiții și credințe, neluat în seamă, după opinia sa, decât de N. Bălcescu, B. P. Hasdeu și At. M. Marienescu. El este convins că istoricul poate fi satisfăcut dacă apelează la "arhivele naționale ale poporului român, la credințele, legendele și tradițiunile sale istorice și religioase, care sunt mult mai vechi și mult mai instructive decât toți autorii, și care formează monumente autentice ale vieții sale primitive" (Datcu-Stroescu, 170).

În 1892 proiectează o vastă colecție de folclor de pe întregul spațiu românesc, alcătuind în acest scop un *Chestionariu despre tradițiunile și antichitățile țărilor locuite de români* (partea I, București, 1893, partea a II-a, Iași, 1895) prin care să i se trimită tradiții de origine dacă și romană, interesându-l cu deosebire trei epoci: epoca dacă, epoca dominației romane, cu vechile legende italice, epoca invaziilor barbare, precum și vechi legende italice.

Unii informatori nerespectând (ca, de altfel, chiar N. Densușianu) cadrul strict, prevăzut de autor, colecția s-a îmbogățit și cu un bogat material de etnografie și folclor, în care se găsesc și numeroase mențiuni despre reprezentări mitologice (v. Fochi, 1976).

Prin Nicolae Densușianu am încheiat prima mare etapă din studierea mitologiei române, tributară, evident, orientărilor timpului – școala mitologică din folcloristica europeană, dar și exagerările latiniste ale promotorilor ideilor Școlii Ardelene.

### III. Culegeri sistematice de material mitologic. Descriptivismul.

O altă etapă care se conturează ar fi cea a culegerilor sistematice de materiale cu pronunțat caracter mitologic, dublată de încercări timide de interpretare a materialului adunat. Trăsătura caracteristică a acestei etape este, fără îndoială, **descriptivismul** pronunțat al lucrărilor de specialitate, deosebit de dense și inedite din punct de vedere factologic. Când studiile tratează exclusiv un singur tip de reprezentări, exploratorul noilor tărâmurii poate fi dublat și de un comparatist, un exeget, promotor al celor mai noi teorii în domeniu.

Printre cei mai distinși elevi ai lui Hasdeu, ca filolog, se numără și **Lazăr Șăineanu**. El își însușește concepția lui Hasdeu referitoare la întrepătrunderea sferelor de preocupări, determinarea și lămurirea reciprocă dintre lingvistică și folclor. Atras în mod deosebit de mitologia comparată și, implicit, de folclorul comparat, Șăineanu publică în diverse reviste studii de "mitologie comparativă".

Primul studiu de acest gen este *Ielele. Dânsule. Vântoasele. Frumoasele. Șoimanele. Măiestrele. Milostivele. Zânele. Studiu de mitologie comparativă* ("Revista pentru istorie, arheologie și filologie", VI, 1891, 211-257), republicat sub titlul *Ielele sau Zânele, după credințele poporului român*, în vol. *Studii folclorice* (București, "Socec", 1896, 67-173), în care polinomia ielelor, urmărită atent în repartitia ei pe regnuri, este pusă pe seama "tendinței eufemistice", curentă la multe popoare, de a evita pronunțarea numelor proprii ale spiritelor rele, echivalentă cu o chemare.

În articolul *Zilele Babei și Legenda Dochiei* ("Convorbiri literare", XXII, nr. 3, 1 iunie 1888) prezintă formele similare zilelor babei la români, al popoarele romanice și la cele balcanice,

atrăgând atenția asupra sorgintei culte, asachiene, a legendei Dochiei.

Articolul *Legenda Mășterului Manole la grecii moderni* unește considerațiile comparatiste asupra circulației motivului jertfei "prin zidirea de viu" cu traducerea câtorva variante ale legendei grecești *Podul peste Arta*. Legenda greacă este comparată, fără a se insista îndelung, cu corespondentele ei de la români, sârbi, albanezi, unguri, bulgari. Referințele de specialitate sunt cele mai cunoscute în acea vreme în materie de mitologie comparată: Tylor, *Civilisation primitive*, Grimm, *Deutsche Mythologie* etc. (art. publicat în "Convorbiri literare", XXII, nr. 8, 1 nov. 1888).

Însă cea mai importantă lucrare a lui Lazăr Șăineanu este, fără îndoială, cea intitulată *Basmele române* (1895) – în care autorul stabilește paralele între variantele române și străine, între mitologia română și cea universală, punând accentul pe evidențierea trăsăturilor originale proprii fiecărui popor și, în același timp, a universalității acestor trăsături.

Monumentala monografie *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu popoarele învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*. *Studiu comparativ* este o ilustrare a principiului comparatist pe care Șăineanu l-a ales pentru cercetarea fenomenelor folclorice, "în primul rând pe terenul original și național, unde au dobândit acea formă particulară ce le deosebește de fenomene analoage la alte popoare, învecinate sau îndepărtate, înrudite sau străine. Urmărirea fenomenului în periferia etnică cea mai apropiată constituie al doilea moment al investigațiunii. Și numai când aceste mijloace sunt insuficiente, se recurge treptat la manifestățiuni paralele în timp și spațiu" (Datcu-Stroescu, 414-415).

Monografia se încheie cu un deosebit de valoros *Indice folcloric*, (care prefigurează monumentala lucrare a lui Stith Thompson) elaborat cu ajutorul lui I. A. Candrea. El a întocmit acest indice, "unic în domeniul folclorului, care, îmbrățișând anticitatea, orientul și occidentul Europei prezintă oarecum *in nuce*

manifestațiunile variate ale imaginațiunei populare în conturile sale generale".

Din categoria culegerilor de datini mitice și redactări de mitografii tematice menționăm studiile întreprinse de **Simion Florea Marian** – *Mitologia dacoromână* (în "Albina Carpaților", Sibiu, 1878), care cuprinde articole referitoare la **balauri, spiriduși, solomonari, moroi**. Și el se va lăsa atras de ispita comparativismului, dar cu totul accidental și în mod superficial, imitându-i pe cei preocupați în exclusivitate de prototipurile latinești.

Când era elev (1869-1870) își începe colaborarea la revista hasdeiană "Traian" cu câteva descântece: "Vă trimit vr-o câteva descântece, spune el, cari prin versificațiunea lor, prin multe archaisme române, prin menționarea mai multor zeități de pe vremea păgânismului, sunt de mare însemnătate: dovezi nouă despre originea noastră romană". Descântecele publicate nu-i oferă, însă, prilejul nici unei raportări la mitologia latină, cu excepția unuia singur, în care este vorba de Ler împărat, pe care S. Fl. Marian se grăbește să-l identifice, în spiritul vremii: "Acest Ler nu este altceva decât Larii romanilor" (în art. *Domnilor de la "Traian"*, "Traian", I, 1869-1870, 252; *Descântece din Bucovina*, *idem*, 368).

Alte studii importante, în care sunt referințe considerabile la datini și credințe populare, practici magice etc. sunt *Descântecele populare române* (Culese de ..., Suceava, 1886), *Vrăji, farmece, destăceri* ("Analele Academiei Române", seria II, tom V, Memoriile Secției literare, București, 1893), *Cromatică poporului române* (*idem*, 1882), *Ornitologia poporană română* (I-II, Cernăuți, 1883), *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor. Studiu folcloristic* (București, Edițiunea Academiei Române, 1903), *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic-comparativ* (*idem*, 1890), *Nașterea la români. Studiu etnografic* (1892), *Înmormântarea la români. Studiu etnografic* (1892), *Sărbătorile la români* (I-II, 1898, 1899, 1901).

Toate aceste studii sunt importante și pentru legendele, datinile, credințele conținute, care se integrează în dezbaterile problemelor de strictă specialitate – terminologie sau descrierea faptelor respective.

Mitologia comparată va fi predată în 1881 la Universitatea din București de către **Moses Gaster**, și el discipol al lui Hasdeu, savant de renume mondial, orientalist și filolog de elită.

Un articol al lui Ispirescu privind asemănări descoperite între basme românești și franceze îi prilejuiește lui Gaster un răspuns (*À propos de articolul d-lui P. Ispirescu "Basmе române și basme franceze"*, "Columna lui Traian", VIII, 1877, 447-449), pretext pentru expunerea teoriilor cunoscute despre basm ale lui Wilhelm Grimm și Max Müller, la care se raliază susținând aceeași origine mitologică, provenind dintr-o religie comună a popoarelor indo-europene. În sprijinul teoriei, Gaster vine cu depistarea comparatistă a unor paralele românești, paralele pe care le caută în culegeri cunoscute de basme grecești, albaneze, germane, lituaniene etc.

În scurt timp, însă, Gaster aduce, tot în spiritul vremii, unele corecții teoriei mitologice, îmbrățișând principiile școlii migraționiste a lui Benfey (cf. art. *Cucul și turturica, Studiu comparativ*, "Convorbiri literare", XIII, nr. 6, 1 septembrie 1879, *Adaos, idem*, nr. 8, 1 nov. 1879). În acest studiu Gaster enumeră, pe un plan larg comparatist, diverse variante ale motivului metamorfozării, ca o completare a articolului omonim al lui Hasdeu.

Pornind de la o baladă din Boemia, urcând până la o poezie de Sappho tradusă de Catul, Gaster se strecoară, mai întâi în labirintul basmelor orientale și occidentale (siciliene, germane, islandeze, norvegiene, franceze) apoi al basmelor popoarelor învecinate (maghiare, polone, sârbe), ajungând în cele din urmă în India, China și Mongolia, într-o reconstituire a itinerarului propus de Th. Benfey în *Pantschatantra*.

Corectivul adus și acestei teorii de către M. Gaster constă în opinia lui, conform căreia basmele n-ar fi venit în forma lor din India, ci prin intermediul cărților populare, din care s-a transformat treptat, trecând prin stadiul intermediar de nuvele și povestiri, în specia folclorică sus-numită.

Dar, fără îndoială, poziția cea mai realistă o are atunci când explică similitudinile prin poligeneză, prin posibilitatea genezei independente a unor creații populare. În cazul similitudinilor, cercetătorul comparatist are menirea de a stabili deosebiri formale național, caracteristicile particulare ale unor subiecte comune.

Gaster are o contribuție importantă la depistarea acestor tipuri de subiecte în baladele noastre ("Mesterul Manole", "Arborii îmbrățișați", "Soacra rea", "Milea", "Uncheșei", "Cucul și turturica") comune cu ale baladelor din folclorul balcanic (v. studiul *Rumanian Ballade and Slavonic Epic Poetry*, "The Slavonic Review", London, XII, nr. 3-4, 1933-1934, 167-180).

În privința modalității de abordare a comparatismului folcloric, Gaster propune teoria "concentrismului", potrivit căreia o anumită creație populară națională poate avea similitudini cu creații ale unor culturi populare învecinate; cu cât depărtarea geografică este mai mare, cu atât similitudinile își reduc sfera.

#### IV. Studiul sistematic al mitologiei

O ultimă etapă în cercetarea mitologică românească este dată de orientarea spre tipologic, sistematizare, ordonare a materialului bogat existent în arhive și publicații. Se încearcă cu preponderență realizarea unui mai vechi deziderat al cercetătorilor români (pentru îndeplinirea căruia s-a apelat la exagerările școlii istorico-mitologice), și anume acela de prezentare a unei mitologii

române încheigate, ordonate, corespunzătoare informațiilor excerptate din credințele populare.

S-a renunțat, astfel, la prezentarea cu orice preț a unui sistem mitologic binar (de rang înalt și inferior), pentru mitologia română (și nu numai) fiind caracteristică prezența dominantă a personajelor demonice cu un pronunțat caracter malefic (care decurge din) sau care presupune invariabil ca fondul mitologic să fie structurat din credințe mitologice condensate, legende mitologice (povestiri superstitioase, alcătuite prin însumarea mai multor mitologeme – elemente de credință), și nu din ample structuri epice, caracteristice, spre exemplu, mitologiilor grecești, romane, indiene etc.

**Ioan Otescu** este autorul primului studiu asupra astronomiei populare românești, *Credințele țaranului român despre cer și stele* (București, 1907), elaborat pe baza răspunsurilor trimise de învățătorii satelor din diferite regiuni ale țării la un chestionar pregătit ad-hoc. Titlurile celor 8 capitole circumscriu aria credințelor și legendelor populare analizate: *Constelațiile, Pământul, Cerul, Soarele, Luna, Eclipsele, Cometele, Meteore atmosferice*, fiind prima încercare de acest fel de tratare a unui aspect al mitologiei populare, reflectate în fenomene antonimice.

**Dimitrie Cosmulei** a pus la dispoziția criticii comparate, prin studiul *Datinii, credințe și superstiții aromânești* (București, 1909), observații și texte folclorice privind datinile din regiunea Bitolia, referitoare la naștere, căsătorie și moarte, la "zilele mari" și la alte momente de peste an, precum și la cele privind fenomenele naturii, animalele și plantele, soarta omului etc., aducând noi dovezi despre originea comună, etnică și spirituală a românilor macedoneni cu poporul român.

**Gh. F. Ciușanu** este cunoscut îndeosebi prin studiul etnografic comparatist *Superstițiile poporului român în asemănare cu al altor popoare vechi și nouă* (București, 1914). Lucrarea se bazează îndeosebi pe culegerea Elenei Niculită-Voronca, prezentând un număr mare de credințe ale poporului român,

similitudinile cu credințele popoarelor învecinate sau mai depărtate și cu superstițiile popoarelor antice (egiptenii, indienii, evreii, grecii, romanii).

O altă latură a mitologiei populare, meteorologia, este abordată de studiul lui **Traian Gherman**, *Meteorologia populară. Observări, credințe, obiceiuri* (Blaj, 1928). Lucrarea reunește un bogat material, cules de autor, de intelectualii satelor și de elevii școlilor blăjene, din peste 100 de localități, majoritatea din Transilvania și câteva din Bucovina.

Cercetarea cuprinde texte inedite și informații noi despre **caloian**, reprezentările antropomorfe ale unor elemente naturale (**iele, balauri, solomonari**), denumirile locale ale vânturilor, despre Baba Dochia, descântece de ploaie etc.

**Tudor Pamfile**, prin importanțele sale culegeri de mitologie populară, a reprezentat un moment esențial în cercetarea vechilor credințe populare, ca parte integrantă a unui sistem de reprezentări mitologice bine conturat. Studiile sale, numeroase și bogate în informație, acoperind o bună parte a mitologiei populare, au început să apară în 1911: *Stârșitul lumii. După credințele poporului român* (Bârlad, 1911), *Povestea lumii de demult. După credințele poporului român* (1913), *Diavolul învrăjbitor al lumii. După credințele poporului român* (1914), *Cerul și podoabele lui. După credințele poporului român* (1915), *Văzduhul. După credințele poporului român* (1916), *Mitologie românească, I, Dușmani și prieteni ai omului* (1916), *Mitologie românească, II, Comorile* (1916), *Mitologie românească, III, Pământul. După credințele poporului român* (1924).

Volumele conțin un bogat material prezentat în extenso, descriptiv, fără comentarii critice comparatiste. Cum aprecia Ovidiu Papadima, Tudor Pamfile "a făcut o admirabilă operă de folclorist culegător și sistematizator, lăsând viitorimii sarcina da a interpreta întreaga viață atât de diversă a mitologiei noastre" (Datcu-Stroescu, 322).



Informație cu caracter mitologic se găsește și în alte studii ale lui T. Pamfile, dedicate obiceiurilor, calendarului popular, subliniindu-se un anumit model al gândirii populare, o viziune specifică asupra lumii, "cu privire la caracterul religiunii ce stăpânește poporul român" (*idem*, 323): *Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic* (1910), *Sărbătorile la români. Crăciunul. Studiu etnografic* (1914), *Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. Studiu etnografic* (1914).

**Ion Aurel Candrea**, personalitate de prim rang a lingvisticii românești, dar care a adus contribuții importante la studiul folclorului și etnografiei, a fost un alt exponent de marcă al școlii folclorice întemeiate de Ovid Densusianu.

Primul său volum reprezentativ, *Iarba fiarelor. Studii de folclor* (1928) este o culegere de articole publicate anterior în reviste, prefigurează prin temele abordate sau numai tangențial atinse, domeniile investigate cu predilecție de I. A. Candrea, etnoiatria (studiul bolilor) și cosmogonia populară.

Volumul se remarcă prin clasificarea originală a tipurilor de credințe populare românești (antropologice, moștenite și contaminate), clasificare influențată, după cum s-a observat, de școala antropologică engleză inițiată de A. Lang și E. B. Tylor.

Inițial un curs universitar este și lucrarea sa *Privire generală asupra folclorului românesc în legătură cu alte popoare* (1933-1934), o exegeză cu implicații comparatiste, care s-a limitat la cosmogonia și mitologia populară română: credințele despre cer, stele, văzduh și pământ, despre animale și făpturi fantastice – **draci, strigoi, zâne, iele, ursitoare, balauri, zmei, uriași, zgripturoaice** etc.

Cercetarea se constituie într-o veritabilă sinteză a studiilor de mitologie anterior publicate, în special bazându-se pe monografiile lui S. Fl. Marian și T. Pamfile. I. A. Candrea a folosit, de asemenea, și răspunsurile primite de la cele 270 de întrebări ale chestionarului folcloric lansat în 1933, în dorința de a investiga pe viu credințele populare despre pământ, apă, cer și fenomene

atmosferice, foc, interiorul pământului, floră, faună, ființe supranaturale, popoare legendare, popoare străine, personalități și tradiții în legătură cu noul și Vechiul Testament, tradiții istorice și legendare, omul și viața omenească, soarta, viața casnică și socială, viața la țară, petreceri și jocuri, literatură populară.

Ca o sinteză a ideilor anterior vehiculate se conturază studiul comparativ de etnoiatrie magică, cu frecvente referiri la mitologia populară română și a slavilor sudici, intitulat *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică* (1944). Aceasta este o lucrare de referință în folcloristică românească, care prezintă pe larg credințele populare referitoare la rolurile de agenți patogeni ai holerei, ciumei și frigurilor îndeplinite de unele ființe fabuloase (**strigoi, moroi, pricolici, rusalii, Muma-Pădurii, Fata-Pădurii, iele** etc.), alături de duhurile specializate, personificări ale bolilor.

Fără îndoială, contribuții importante la formarea școlii românești de comparatism au fost aduse de Ovid Densusianu și Dumitru Caracostea.

**Ovid Densusianu** a pledat pentru evaluarea realităților naționale în raport cu faptele similare din spațiile geografice învecinate sau mai îndepărtate. Observațiile sale, cuprinse și în volumele de referință *Viața păstorească în poezia noastră populară* (I-II, București, 1922-1923), *Aspecte ale poeziei populare romanice* (București, 1926 – curs litografiat) relevă importanța hotărâtoare a comparatismului pentru folcloristică:

"Comparațiile cu folclorul străin sunt iarăși insuficient urmărite. Cu toate acestea, numai ele ne pot duce la distincțiuni care se impun, ne înlesnesc recunoașterea elementelor proprii folclorului nostru, față de cele care au o circulație întinsă, universală (...). Valoarea motivelor populare reiese nu numai din considerații întemeiate pe cercetarea folclorului unui singur popor, ci din compararea cu folclorul din alte părți" (*Vieța...*, apud Bucur-Capesius, 108).

Prin faptul izolat, Densusianu urmărește în folclor generalul. Identificarea creațiilor profund caracteristice unui popor și a contribuției acestuia la modelarea artistică a unor teme sau subiecte de circulație universală în scopul evidențierii, în ultimă instanță, a originalității aceluia popor rezumă întregul program al comparatismului practicat de Densusianu în folclor.

Într-o vreme când comparații nu văd altceva decât influențe, împingând adeseori metoda spre un comparatism ca scop în sine mecanicist, Ovid Densusianu vorbește de "analogii", de posibilitatea nașterii unor fenomene similare fără a fi neapărat propagate de la unul la altul din centrele în care au fost descoperite, ca urmare a unor condiții asemănătoare.

Prin lucrările lui **Dumitru Caracostea** folcloristica românească cunoaște una din cele mai înalte trepte ale ei, se consolidează ca disciplină, se îmbogățește cu opere fundamentale și cu metode de cercetare adecvate ("conforme cu însăși natura materialului de studiat").

Astfel, el aplică, independent de școala finlandeză, metoda istorico-geografică, însoțită de adâncirea estetică, "nu numai pentru a descifra minutios din coexistența motivelor succesiunea lor, dar și pentru a urmări valoarea stilistică a diferitelor plăsmuiri" (cf. Datcu-Stroescu, 114). Calitățile amintite se observă și în studiul monografic asupra *Mioriței* (apărut parțial în revistă, între 1915 și 1941) și integral, în volum, postum – *Poezia tradițională română* (București, 1969, I, 5-309).

Și *Miorița* este un studiu de folclor comparat. După ce cercetează forma și circulația motivelor mioritice în diferite zone folclorice românești, se referă și la spațiul balcanic, stabilind că "deși unele imagini apar și într-unele literaturi populare învecinate (fără să se poată preciza originea), totuși ele au în balada noastră o funcțiune expresivă și un ton unic, propriu nouă" (Datcu-Stroescu, 116).

Poate cea mai erudită cercetare a lui Caracostea în domeniul literaturii comparate este o problemă de folcloristică, tratată în

studiul intitulat *Lenore. O problemă de literatură comparată și folclor* (1925), care analizează motivele "logodnicului-strigoi", "fratele mort" în folclorul românesc.

Caracostea stăruie asupra celui dintâi, al cărui nucleu este fixat într-o "primitivă poveste-coșmar, în care fratele-strigoi caută să târască în mormânt pe sora lui". Cercetând motivul *Lenore* (numit astfel după o cunoscută baladă a poetului german Bürger, în care întâlnim motivul strigoiului care călătorește pe calul fantomă) la popoarele germanice, romanice apusene, la slavii de vest și nord, la cei din sud, la greci și albanezi, D. Caracostea precizează locul poporului român în cadrul folclorului european.

Studiile apusene asupra acestui motiv ignoră circulația acestuia la noi. Urmărind cele două realizări ale motivului – apuseană și balcanică – D. Caracostea nu caută să dovedească în analiza folclorului nostru prioritatea tipului balcanic asupra celui nordic sau apusean, ci doar a "unui tip primitiv, din care s-au diferențiat ambele forme existente azi".

Se stabilește, astfel, că raportul frate-soră din povestea strigoiului care călătorește noaptea pe calul-fantomă este mai vechi decât acela din legenda strigoiului care călătorește noaptea cu logodnica lui. "Ca să poată dăinui, spune Caracostea, povestea strigoiului incestuos a trebuit să se adapteze cerințelor morale, deci gustului deosebit al unei societăți mai înaintate. De aici diferențierea în cele două tipuri: în nord, locul fratelui îl ia logodnicul, în sud rămâne fratele-strigoi, dar cu dezvoltări care încarcă povestea: fratele mort este blestemat de mamă și sub puterea blestemului se scoală din mormânt și-și aduce sora acasă. Astfel, ambele forme au pierdut asprimea elementelor primitive și au putut dăinui estetic într-o societate cu alt orizont decât cea primitivă" (*art. cit.*, 22).

Analiza motivului este făcută prin evidențierea variantelor acestuia în mai toate literaturile europene – germanice, romanice, slave, maghiară, lituaniană, letonă – cu insistență asupra tipului daco-român al temei.

După Caracostea (care pune accent pe cercetarea psihanalitică a temei), motivul s-a născut dintr-o poveste primitivă: un coșmar erotic incestuos, în care sora se vede târâtă în mormânt de fratele său strigoi; motivul s-a completat cu cel al "călătoriei nocturne pe calul nălucă". Ca să poată dăinui în timp, povestea a evoluat, sora fiind înlocuită cu iubita.

Un alt studiu important al lui D. Caracostea este *Meșterul Manole. Material sud-est european și formă românească* (în cursul litografiat *Balada populară română*, București, 1932-1933 și în *Poezia tradițională română*, 1969, II, 185-223), în care întreaga demonstrație conduce la afirmarea superiorității baladei noastre față de variantele balcanice care abordează motivul "jertfei construcției"/mitul creației prin profundul sens filozofic dat jertfei construcției și prin complexa înfățișare a personajului central.

Un alt cercetător, **Artur Gorovei**, marchează, prin o serie de studii, un alt moment important al cercetării tradițiilor populare românești, accentul punându-se pe manifestările spiritualității. *Corpusul Descânțelele românilor* (1931), însoțit de un sistematic studiu introductiv, reprezintă o minuțioasă cercetare monografică, diacronică și comparativă, a speciei.

Astfel Artur Gorovei întreprinde în prima parte un studiu asupra demonologiei populare, în timp ce în partea a doua propune o inedită tipologie a incantațiilor, "după forma în care sunt îmbrăcate, după modul în care se practică". Potrivit acestui criteriu literar de clasificare, descânțelele cunosc următoarele realizări: rugămintele, poruncă directă, poruncă directă cu amenințări și îngrozire, poruncă indirectă, blestem, comparație, enumeratie, gradatie, dialog, povestire.

Un alt studiu important – în fapt, o culegere de credințe, care reflectă substratul mitologic al gândirii tradiționale românești, orientarea ei fundamentală spre magie și mit, cu trimiterile de rigoare spre alte culturi, este *Credinți și superstiții ale poporului român* (București, 1915).

Un reprezentant al școlii lui Ovid Densusianu a fost **Dumitru A. Vasiliu**. Debutează cu o prezentare interesantă a motivului metamorfozelor în lirica și epica populară, *Metamorfozele în folclorul român nord-dunărean* ("Școala primară română", București, XXXVI, nr. 1, 1931, 21-26; nr. 2-3, 1931, 35-39).

Mai apoi, pe baza chestionarului inițiat de Densusianu, întreprinde cercetări de teren în Banat, Oltenia, sudul Transilvaniei, Muntenia și Moldova, având ca temă cosmogonia populară, soldate cu valorosul studiu, cu caracter preponderent descriptiv, *Sufletul românului în credințe, obiceiuri și datini* (București, 1942).

În această epocă **Petru Caraman** publică un studiu analitic despre mitologia creștină a Europei orientale, intitulat *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi* (Iași, 1931). Lucrarea este o paralelă comparativ-istorică a ciclului sărbătorilor de iarnă la români – Crăciunul, Anul Nou, Epifania (Boboteaza) și Carnavalul – și la greci și la romani: Brumalia, Dionysiacele, Saturnalele, Larentalele, Compitalele, Calendele lui Ianuarie, Carnavalul.

Astfel el pune în evidență, după datele folclorului mitic al românilor, sursele, contaminările, analogiile frapante și influențele suferite de sărbătorile studiate și importanța lor pentru cercetarea mitologiei române. După Petru Caraman, Crăciunul relevă numeroase reminiscențe 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.

În cadrul școlii sociologice de la București a lui Dimitrie Gusti, studiul folclorului mitic românesc a fost efectuat îndeosebi de **Romulus Vulcănescu**, **Ion Ionică**, prin "Planul de cercetare a mitologiei populare și a științei populare", **Ștefan Cristescu-Golopenția** – "Planul de cercetare a credințelor și riturilor domestice" și **Constantin Brăiloiu** – "Planul pentru cercetarea obiceiurilor și ceremoniilor".

Materialele strânse au fost concentrate în câteva monografii sociomitologice, de extensiuni variate. Ion I. Ionică a publicat rezultatele parțiale în două lucrări – *Dealul Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Tara Oltului* (București, 1940), *Reprezentarea cerului* (București, 1944), Ștefania Cristescu-Golopenția – *Credințe și rituri magice în satul Drăguș din Făgăraș* (București, 1940), *Éléments magiques dans la vie spirituelle des paysans roumains de diverses régions du pays* (București, 1940).

O poziție teoretică în domeniul cercetării mitologiei române a fost luată de **Romulus Vulcănescu**, care porneste de la studiul sociologic al fenomenelor și faptelor mitice, pentru a ajunge la problematica etnologică a mitologiei române: *Scurtă privire asupra mitologiei românești* (1938), *Chestionar mitologic* (1939), *Două tipuri de mitologie românească* (1939), în care opune mitologia populară, de factură antecreștină, mitologiei populare de factură creștin-ortodoxă.

Preocupările sistematice de mitologie ale lui R. Vulcănescu s-au materializat în studii valoroase pentru înțelegerea gândirii mitologice românești, la diferite nivele: *Fenomenul horal* (1943), *Etnologie juridică* (1970 – referitoare la "dreptul magico-mitic"), *Măștile populare* (1970) – ca instrumente de transfigurare mitică în riturile și ceremoniile legate de ciclul obiceiurilor de peste an.

În *Coloana cerului* (1972) sunt descrise registrele stratigrafice ale mitologiei poporului român, insistându-se asupra mitologiei botanice – prin reconstituirea formei inițiale și a fondului simbolic ale unuia dintre motivele mitice cele mai vechi, mitul coloanei cerului.

În volumul publicat în 1987, *Mitologie română*, R. Vulcănescu își desăvârșește viziunea proprie asupra mitologiei române prin studiul ei diacronic, insistând constant asupra influențelor de substrat (predacic, protodacic, dacic, daco-roman) care s-ar distinge în credințele și reprezentările mitologice păstrate până astăzi.

Fără a avea aceeași concepție, cercetarea lui R. Vulcănescu ne trimite la *Dacia preistorică* a lui Nicolae Densusianu, prin străduința autorului de a reconstrui înalta mitologie (deologia, semideologia, eroologia etc.), în dauna aprofundării **demonologiei**, ca trăsătură caracteristică a mitologiei populare române, al cărui bogat panteon este păstrat în numeroase credințe și reprezentări cu caracter mitologic.

Un alt adept al școlii sociologice a lui D. Gusti, care a contribuit la cunoașterea mentalității sătești arhaice este **Gheorghe Pavelescu**. Printre primele sale studii, consacrate riturilor funerare și magiei populare, menționăm *Pasărea-suflet* ("Anuarul Arhivei de Folklor", Cluj, 1942, vol. VI, 33-41), *Mana în folclorul românesc. Contribuții pentru cunoașterea magicului* (Sibiu, 1944), *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni* (București, 1945).

Astfel, Gh. Pavelescu cercetează, în spațiul Munților Apuseni (în 40 de sate, cu atenție specială asupra celor izolate), domeniul magiei, atât magia difuză, cu largă aplicabilitate și aderență (credințe, superstiții, datini, obiceiuri, practici), cât și magia privilegiată, adică "individualizarea puterii magice, reprezentată prin vrăji" (cf. Datcu-Stroescu, 340). După cele două capitole dedicate viziunii magice și vrăjilor, ultimul oferă un bogat lot de incantații, care completează seria descânteceilor publicate de A. Gorovei.

Primul studiu de folclor mitic al lui **Ovidiu Papadima** este *O viziune românească asupra lumii*, un studiu mitologumenic creștin fără antecedente în literatura de specialitate de la noi. După Papadima, viziunea românească a lumii este organică, "nu e numai o imagine grandioasă și amănunțită în același timp, a întregii vieți cosmice, ci totodată e și o ordine desăvârșită a vieții pământești (...). Nu e numai un fel de a gândi al țaranului nostru, ci și un fel de a trăi (...). Ordinea etnică a vieții este însă o ordine creștină (...). puternic orientată spre transcendent" (Papadima, XI).



Trece în revistă apoi "cosmosul folcloric", "raiul și iadul", "alte chipuri ale lumii noastre", "sfîntenia dintîi a muncii", "respectul față de cosmos", "destinul", "umbra grea a păcatului", "fața omenească a firii".

În aceeași direcție se înscrie o altă lucrare de referință pentru modelul gândirii tradiționale, al unui reprezentant ale aceleiași generații, membru al echipelor de cercetare sociologică conduse de D. Gusti, **Ernest Bernea** – *Cadre ale gândirii populare românești* (București, 1985).

**Aurel Cosma** a avut, de asemenea, un mare număr de contribuții la studierea mitologiei populare române. *Studii de folclor românesc* (București, 1942) cuprinde legende și mituri românești, comparate cu legendele și miturile altor popoare, relevând originalitatea contribuției românești în acest domeniu.

În 1942-1943 a mai publicat alte studii de referință – *Cosmogonia poporului român* (București, 1942), *Originea omenirii. Legende și mituri* (București, 1943). Lucrarea sa fundamentală, o sinteză mitologică, având valoare de breviar, este, fără îndoială, *Mythologie roumaine* (I, București, 1942). În acest volum A. Cosma tratează capitolul de cosmogonie populară, urmând ca în volumul al II-lea (nepublicat) să abordeze mitologia celestă și astrologia populară. În esența ei, lucrarea, incompletă, relevă o viziune personală a autorului, prezentând structura creștin-ortodoxă a acestei mitologii: "poporul român și-a tras sursele din credințele Bibliei și învățămintele bisericii, iar acolo unde i-au lipsit acestea, a completat cu imaginația" (cf. Vulcănescu, 1987, 74).

Aspecte teoretice ale mitului se regăsesc în studiul publicat în 1942 de **Aurel Cosmoiu**, *Geneza mitului*, și, fără îndoială, în *Mitologia românească* a lui **Marcel Olinescu** (1944). După Marcel Olinescu, mitul "este o valorizare a concepției filozofice a lumii", care explică, la rîndu-i, originile artei: "arta românească trebuie (...) căutată în concepțiile mito-filozofice (...), ca interpretare filozofică prin mit a oricărui fapt", lucrarea sa de

mitologie fiind, de fapt, susținută de reprezentări plastice, ilustrări ale miturilor fundamentale.

Miturile cuprinse sunt sistematizate pe capitole – "Facerea lumii", "Oamenii vechi", "Crearea omului", "Viața omului", "Timpul", "Darurile nevăzute", "Făpturi de basm" etc., fiind susținute de gravurile populare în lemn, de gravurile autorului, pentru ilustrarea acestei interdependente.

Fără îndoială, cea mai profundă și complexă contribuție la studiul mitologiei române a fost adusă de **Mircea Eliade**, contribuție ce se întâlnește în întreaga sa operă consacrată filozofiei și istoriei religiilor. Referințele asupra folclorului mitic românesc sunt concentrate în câteva studii nucleare, care polarizează în jurul lor probleme majore ale mitologiei române.

Bazele teoretice ale concepției sale generale despre mit și mitologie, implicit, despre folclorul mitic și mitologia română se regăsesc în multe studii ale sale: *Le mythe de l'éternel retour* (1949), *Images et symboles* (1952), *Mythes, rêves et mystères* (1967), *Aspects du mythe* (1963), *Le sacré et le profane* (1965), și, bineînțeles, în sinteza *Traité d'histoire des religions* (1970).

Dar preocupările de folclor și mitologie română sunt mai vechi la Mircea Eliade. O contribuție fundamentală a lui este, în acest sens, studiul *Comentarii la legenda Mășterului Manole* (București, 1943), pregătit încă din anii 1936-1937, în cadrul cursului de istorie și filozofie a Universității din București. În acest studiu este relevată semnificația arhaică a jertfei zidirii, moartea violentă a lui Manole având sensul sacrificiului ritual necesar consolidării construcției. Ulterior, în articolul *Maître Manole et le monastere d'Argeș* (1955), va emite ipoteza plauzibilă că rădăcinile legendei coboară, trecând prin substratul geto-trac, până în arhaitatea preindo-europeană.

Mircea Eliade reunește în *De Zalmoxis a Gengis Khan* (1970) studii comparate despre folclorul Daciei și Europei orientale; originea religioasă a ascendenței românilor: despre numele etnic al dacilor (*Dacii și Lupii*), cultul lui Zalmoxis (*Zalmoxis*), mitul

cosmogonic popular (*Satana și Bunul Dumnezeu: preistoria cosmogoniei populare românești*), semnificația mitico-rituală a unei legende referitoare la fundarea statului român al Moldovei (*Voievodul Dragoș și "vânătoarea rituală"*), construcția unei mănăstiri de către un erou legendar (*Meșterul Manole și Mănăstirea Argeșului*), despre credințele populare privitoare la magie și extaz ("*Șamanism" la români?*), culegerea plantelor magice (*Cultul mătrăgunei în România*) și despre capodopera poeziei epice române (*Mioara năzdrăvană*).

În ansamblul lui, studiul prezintă "esențialul religiei daco-geților și cele mai importante tradiții mitologice și creații folclorice ale românilor" și subliniază vechimea culturii noastre populare, comparabilă din acest punct de vedere cu culturile populare ale Chinei și Indiei.

O contribuție recentă la studiile de mitologie română aduce și **Gheorghe Mușu**, într-o serie de articole integrate în trei lucrări: *Zei, eroi, personaje* (1970), *Din istoria formelor de cultură arhaică* (1974), *Din mitologia tracă* (1981).

În prima lucrare Gh. Mușu încearcă reconstituirea unor aspecte particulare ale mitologiei autohtone ca substrat tematic elino-iliro-trac. În demersul său el se bazează pe metodele lingvisticii clasice, analiza semantică a numelor genuine ale zeilor, eroilor sau personajelor mitice. De la analiza semantică trece la analiza mitului literaturizat. Imersiunea în lumea izvoarelor mitologiei autohtone carpato-balcanice se face de la stratul român la cel daco-roman, și de aici la cel indo-european, pentru a ancora în stratul prehelenic.

Traectoria semantică, ritologică și mitografică prezentată de Gh. Mușu prefigurează un dublu proces mitopeic: unul de democratizare a mitologie luate în discuție, prin coborârea figurilor ei dominante de la stadiul divin la cel eroic și apoi la cele de basm, și, al doilea, referitor la ritmul cosmic de dezvoltare a fenomenelor naturii (creștere și descreștere; Vulcănescu, 1987, 74-75).

Printre alte studii recente despre mitologia română, **Octavian Buhociu** publică în 1974 la Wiesbaden un volum intitulat *Die Rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*. Pentru el, cultura română reflectă trei grupe de probleme mitologice importante: bocetele, zorile, cântecul bradului, cultura pastorală cu implicațiile ei spirituale, poezia pastorală cu nedeile, baladele, "Miorița". O. Buhociu consideră că aceste trei grupe de probleme promovează rituri arhaice autohtone, cu magia lor implicată.

În studiul *Ființele supranaturale în legendele populare românești* (1974) **Constatin Eretescu** încearcă realizarea unui inventar al reprezentărilor mitice din analiza legendelor populare românești, clasificate pe baza a 7 trăsături distinctive, pentru stabilirea unui model de comparație propriu. Aceste universalii sunt: *benefic, antropomorf, gigantic, suprauman, individual, invariabil, ierarhizat*.

În lucrarea sa, autorul studiază 44 ființe supranaturale, grupate astfel: 21 reprezentări mitologice malefice, 10 reprezentări mitologice benefice, 8 reprezentări mitologice deopotrivă benefice și malefice și 5 justițiare. De semnalat, este, însă, "reducerea mitologiei române la o daimonologie parțială" (cum se exprima R. Vulcănescu, 1987, 296), prin atenția deosebită acordată de autor unor personaje mitologice cu răspândire restrânsă, în fapt, nerelevante pentru ansamblul mitologiei române – de exemplu, **Istolina, Jumătate om, Netoții, Maizare, Gana, Călugărul muntelui, Înătoarea, Ignatul** etc.

## CAPITOLUL AL II-LEA

### ELEMENTE ALE SACRULUI

#### SISTEMUL OPOZIȚIILOR ÎN DESCRIEREA PERSONAJELOR MALEFICE

Sacrul se manifestă întotdeauna ca o realitate de cu totul alt ordin față de cea cu care suntem obișnuiți. Sacrul, acest **ganz andere**, cum era numit de Rudolf Otto, se relevă omului, care nu face decât să ia cunoștință de această existență independentă de el. Cealaltă realitate, semnalată prin impulsuri izolate, **hierofanii**, manifestări, apariții ale sacrului, apare ca o intruziune în lumea obișnuită, cunoscută, a profanului. Oricine, însă, poate recunoaște fulgurantele apariții ale sacrului prin *cunoaștere*. Dacă *știi*, dacă ești *inițiat*, poți să vezi lumea cu alți ochi, te poți feri de inerentele pericole sau poți cere sprijinul fiintelor supranaturale, atât de periculoase pentru un neofit.

Acest **altceva** se manifestă la toate nivelele realității. De regulă, sacrul este unic: "Tot ceea ce este insolit, singular, nou, perfect sau monstruos devine un recipient pentru forțele magico-religioase și, după împrejurări, un obiect de venerație sau de teamă, în virtutea sentimentului ambivalent pe care-l provoacă statornic sacrul" (Eliade-2, 1992, 32). Tot ceea ce este nou, necunoscut, atrage după sine instituirea tabu-ului. Mircea Eliade notează: au fost *fady* (tabu, în Madagascar) primii cai aduși în insulă, iepurii aduși de un misionar, mărfurile noi, în special leacurile europene (*ibidem*, 34).

La fel, printre indienii nordamericani odjibwe (și nu numai) mulți oameni sunt numiți vrăjitori numai pentru că sunt urâți sau diformi. În Congo preoții sunt recrutați dintre pitici și albișori, marcați, însemnați, încărcăți de sacralitate. Românii spun că din cimpoi pot cânta numai oameni însemnați, numai un chior, un olog, un șchiop (Herțea, 103). De asemenea, și perfecțiunea este un indiciu al sacrului. În orice domeniu s-ar manifesta, ea sperie, pentru că nu aparține lumii obișnuite. În Celebes se spune, când un câine este întotdeauna norocos la vânătoare, că el este **measa** (piaza rea; *ibidem*, 32, 36).

În gândirea magică nu puține sunt practicile care se bazează tocmai pe această apartenență la sacru a necunoscutului, a consacratului (pornind tot de la ambivalență, ca principiu ordonator esențial). Astfel, în Rusia, pe timp de secetă, se întreprindeau varii practici de influențare a ploii, printre care și aceea de a arunca în râu sau de a-l uda pe un trecător străin – privit de comunitatea respectivă ca mesager al divinității sau chiar întruchipare a ei.

În aceeași direcție pot fi incluse și practicile similare la armeni, africani etc., când, tot pentru obținere a ploii mult-dorite erau aruncați în apă soția preotului sau chiar preotul însuși (Frazer, 1980, I, 150).

Aceeași manifestare anormală este atribuită și existenței **gemenilor**. Pentru primitivi, ei păreau mereu încărcăți cu o forță intensă, fie periculoasă, fie benefică. Negrii bantu îi ucideau, în timp ce în Africa occidentală, unde îndeplineau funcția de vrăjitori, erau adorați. În Dahomey gemenii sunt considerați a fi copiii duhurilor pădurii, la care ei se întorc după moarte (Tokarev, 1991-1992, I, 75). Baronga, un trib de negri bantu, dau numele *Tilo* 'cer' unei femei care a dat naștere la gemeni; copiii înșiși sunt numiți copii ai cerului (Frazer, 1980, I, 142).

După părerea indienilor kwakiutl din Columbia Britanică, gemenii sunt somoni metamorfozați. Din această cauză ei nu

trebuie să se apropie de apă, deoarece ar fi transformați din nou în pești. În copilărie ei pot chema orice vânt mișcându-și mâinile, pot face vreme frumoasă sau rea, pot vindeca bolile etc. (*idem*, 142).

Despre gemeni, ca și despre copiii din flori, românii spun că sunt mai norocoși decât ceilalți (Scurtu, 44). Încărcătura magică este prezentă nu numai asupra lor. Tot românii cred că descântecul de scrântit se face doar de o femeie care a născut copii gemeni (Gorovei, 1990, 132).

Sârbii cred că pentru a se salva de ciumă trebuie să apeleze la sprijinul a două surori gemene, care au numele asemănătoare (de exemplu, Stoaia și Stoianka). Ele trebuie să toarcă într-o noapte fire și să țasă din ele un ștergar (Tolstoi-4, 1994, 151). De asemenea, în aceleași scopuri se practica aratul ritual, înconjurarea satului prin trasul brazdei apotropaice de către doi frați gemeni, ajutați de doi boi gemeni, care, mai apoi erau îngropați în apropierea bisericii (Tolstoi-1, 1994, 9).

Și la români se credea că prezența gemenilor este o marcă a sacrului: "*Copiii gemeni pot face multe lucruri bune, pot ajuta la diferite boale și au puterea de a fermeca, a descânta și vindeca*" (Gorovei, 1915, 138).

Tot la slavii de sud se obișnuia ca doi frați gemeni să are teritoriul viitoarei așezări, viitorului sat, cu ajutorul a două topoare identice și a unui plug, făcut dintr-un copac care avusese o tulpină dublă. Lama plugului trebuia să fie făcută într-o noapte de doi fierari, de asemenea gemeni (Nikolov, 90).

Dar gemenii pot fi și marcați negativ: "*Când îți fată vaca doi viței, e semn rău*" (Gorovei, 1915, 346).

Credințe asemănătoare există și în legătură cu prezența spicelor duble. În Polonia găsirea unui spic dublu (=perechea) era interpretat ca un semn benefic. Dacă îl găsea o fată, era semn că se va mărita în acel an; dacă era o femeie măritată, se spunea că va naște copii gemeni (Evseev-1, 172). Și bulgarii atribuiau puteri magice unui asemenea spic. Se credea că în seara de Sf.

Gheorghe vrăjitoarea, după ce se dezbrăca în pielea goală, pornea, călare pe diverse piese ale războiului de țesut, să caute un astfel de spic, "împăratul spicelor", cu care putea să ia laptele tuturor vacilor din sat (Gheorghieva, 6).

Citându-l în continuare pe Mircea Eliade, vom spune că "în general, este sau devine *tabu* orice obiect, acțiune sau persoană care posedă în virtutea modului său de viață, sau dobândește, printr-o ruptură de nivel ontologic, o forță de natură mai mult sau mai puțin incertă" (Eliade-2, 1992, 33, 34). Această forță, încorporată și relevată de obiect este însăși expresia aceluia *altceva, ganz andere*, care reprezintă *sacru*l.

Persoanele consacrate, cele pe care sacru

le-a ales ca recipiente, sunt, în primul rând, marcate fizic. În Muntenia se spune: "*De copiii din flori nu se prind farmecele, vrăjile, nici blăstămile*" (Gorovei, 1915, 112). Semnele sacralității se cunosc chiar de la naștere: copilul care se naște cu căiță va fi norocos sau năzărăvan (credință întâlnită la romani, români, francezi, slavi, germani, norvegieni etc. – Ciușanu, 377).

Se crede că acei copii care se nasc șchiopi, orbi etc. sunt însemnați, adică sunt foarte răi (*Numero deus impari gaudet* – Gorovei, 1915, 74). Copilul cu fire de păr alb va fi norocos (*idem*, 233). De asemenea, din nou perfecțiunea poate fi valorizată negativ: "*Copilul care de mic e deștept, va muri*" (*ibidem*, 78).

Ambivalența sacru



tip special de descântece, care se performau prin scrîsnirea dinților (Razumova, 1993, 47).

Prezența părului (în antiteză cu lipsa lui, *spânii*, sau abundenta acestuia) figura, de asemenea, ca un element definitor al consacrării, în sens pozitiv sau negativ. La români se crede că sunt norocoși cei care albesc de tineri sau au vârtejuri de păr în cap (*Mica magie*, 32). De asemenea, "*dacă pe o alunică de pe obraz crește păr, e semn de noroc: să nu tai părul acolo, căci îți piere norocul*" (*idem*, 99).

Putem menționa încă două credințe referitoare la aceste reprezentări: "*Omul cu mâinile pârtoase se crede că are noroc și va lua nevastă bogată [...]. Se obișnuiește ca la moartea unui om norocos să se taie câteva fire de păr, ca norocul să nu plece cu el din casă*" (*ibid.*, 33). Membrii unui clan masai, despre care se crede că posedă arta de a aduce ploaia, nu-și tund barba ca să nu-și piardă această putere (Frazer, 1980, II, 204).

Și animalele pot fi consacrate. Ele pot fi recunoscute chiar de la naștere. Astfel, sunt considerați cocosi năzdrăvani cei scoși din ouă în noaptea Paștelui (moment de ruptură temporală), cocosii negri și cei care ies din cel dintâi ou făcut de o puică, păsările care au cântat imediat ce au ieșit din ou, ca și cocosii obținuți din ouăle cu două gălbenușuri (Mușlea-Bârlea, 140).

Consacrarea se poate realiza nu numai la naștere. De altfel, ea poate fi o caracteristică temporară sau permanentă a omului, în funcție de intensitatea diferită a contactului realizat. De exemplu, *strănutul*, ca și *căscatul*, *sughitul* etc. sunt un semn evident al consacrării temporare. Prin caracterul său brusc, ele marchează o ruptură temporală, în care se realizează contactul între cele două realități. De multe ori se spune că în acest timp omul este vizitat de un duh, sau că acesta este un semn al prezenței sacre.

Tot marcarea sacră era considerată și *țiuitul urechilor*. Pentru cel aflat într-o astfel de situație explicația fenomenului era multiplă. Numeroasele variante nu fac, însă, decât să confirme

existența unui principiu director, care era această marcă sacră. Deci, când cuiva îi țiuiau urechile se spune: ai să primești o veste, vorbește cineva despre tine, ți-a dat dracul o palmă, a trecut dracul pe lângă tine sau e îngerul care sună clopoțelul și-ți dă de știre că se apropie diavolul. Ca să te aperi de el trebuie să-ți faci de îndată cruce la urechea aceea (*Mica magie*, 155). De asemenea, se spunea că în cazul deochiului oamenii se aprind la față și au călduri, ori le țiuie urechile (Niculae, 92).

Romanii credeau, în acest sens, că zeul Amor strănuta de fiecare dată când urmează să se nască o fată frumoasă (valoare instituțională) sau că, pur și simplu, prin intermediul lui își transmite mesajele.

↗ Când strănuta cineva, comportamentul ritual impunea rostirea urării cu valoare apotropaică "Să trăiești!", deoarece se credea că în caz contrar acea persoană va muri în curând. Strănutul putea avea și funcție augurală. Astfel, dacă strănuți când povestește cineva, se crede că acea povestire este adevărată. Dacă o persoană ce se află în casa mortului strănută, "*să-și rupă puțin din cămașă sau haină, ca să nu i se întâmple același lucru*" (*Mica magie*, 123). Când strănută un bolnav, e semn că se va face bine (*idem*, 157).

În acest sens, la români se acorda o mare importanță strănutului, mai ales în zilele de Anul Nou sau Bobotează, când stăpânul casei trebuia să facă un cadou substanțial celui care strănuta (Evseev-1, 176-177). Să nu uităm și condiționarea negativă: "Vinerea, zi nefastă. cine strănută dimineața va avea mare supărare peste zi" (*Mica magie*, 157).

Marcarea semiotică a strănutului este, de asemenea, un element obișnuit pentru gândirea magică: se spune, astfel "cine strănută de două ori – e bine: cine strănută de trei ori – e semn rău" (*Mica magie*, 157). Să nu uităm și o altă interpretare, ce se încadrează, de asemenea, acestui tip de logică: "Când strănuți de trei ori în șir și vârtos, e semn că vei face mare chef" (*idem*).

Românii, grecii, spaniolii, germanii spuneau: când cască cineva, să-și facă imediat cruce la gură, că să nu intre prin ea **necuratul** în trup (*Mica magie*, 156). Despre o persoană deocheată, deci, aflată și ea sub incidența sacrului, se credea că va căsca des. Tot așa, când cineva căsca în prezența lor, hindușii pocneau întotdeauna din degete, crezând că împiedică astfel sufletul să iasă prin gura deschisă (Frazer, 1980, I, 99).

Consacrarea definitivă se realiza tot printr-o ruptură, dar mai puternică, mai brutală decât precedentă. Bătrânele sunt convinse că darul de a lecuși îl au de la **iele**, în urma unei boli grele, în care timp sufletul lor a fost purtat de acestea prin văzduh, iar ele au fost învățate să lecuiască (Niculae, 99). Tot așa, se spune despre oamenii loviți de trăsnet că sunt consacrați, pentru că în general locul atins de această armă a cerului devine sacru (Eliade-2, 1992, 68).

În multe mituri, eroinele rămân însărcinate fiind lovite sau atinse de fulger (cum este cazul împăratului mitic chinez Huan-di; Evseev-1, 66). Românii spun, de asemenea: "*Cine a fost împușcat dinadins ori din greșală și care are glonțul sau haliciul în el, de acela dracul nu se apropie*" (Gorovei, 1915, 139).

Tot românii spun că **iarba fiarelor**, cea care descuie toate ușile, crește pe locul unde a pierit trăsnet un **diavol** (Pamfile-1, 1916, 58). După alte credințe, iarba fiarelor a răsărit din stropul de sânge scurs în pământ din buricul tăiat al pruncului Isus (Kernbach, 1994, 305). Caracterul supranatural al acestei plante este subliniat și de alte reprezentări referitoare la aceasta. De exemplu, faptul că planta nu poate fi dobândită ușor, în lipsa unei inițieri, este surprins în numeroase legende.

Mulți spun că iarba fiarelor crește în munți, pe stânci; de obicei este o iarbă foarte subțire și roșie, sclipind noaptea, dimineata purtând boabe de rouă sângerie, dar invizibilă ziua, când este verde și se confundă cu celelalte buruieni. Alții spun că

iarba fiarelor înflorește în noaptea de Sânziene (24 iunie). Ea nu poate fi descoperită decât întâmplător: atingând-o, se rupe coasa, cad potcoavele calului, sare toporul din coadă etc. (Kernbach, 1994, 305).

Caracterul extraordinar al acestei plante este surprins și în alte credințe: se crede că se găsește printre ierburile obișnuite, dar numai un an stă în același loc, în al doilea an răsărind peste trei ape curgătoare și așa mai departe, până în al nouălea an, când revine în același loc. Iarba fiarelor crește numai în anumite locuri, se plimbă noaptea, iar când înflorește strălucește ca aurul.

Ca să scape de cei ce vor s-o culeagă intră în pământ, se afundă în ape. Pentru a o obține, trebuie să o rogi să se lase smuisă și să-i promiți că nu o vei folosi împotriva firii ei, ca să faci rău altora (Niculae, 153-154).

O altă plantă sacralizată este **feriga**. Legende care subliniază originea ei supranaturală sunt numeroase. Ceea ce este important de reținut este condiționarea temporală – apariția și acțiunea ferigii fiind consemnată în ziua solstițiului de vară sau în alte momente, de asemenea încărcate de sacralitate. Floarea de ferigă, albă și strălucitoare ca o stea, înflorește în fiecare an numai în noaptea de Sânziene, între ceasurile 10 și 12, și ține numai până la primul cântat al cocoșilor. Se crede că cine o vede înflorind va avea bani mulți.

O poveste germană spune că un vânător și-a procurat sămânța de ferigă ochind soarele în amiaza zilei solstițiului de vară; au căzut trei picături de sânge, pe care vânătorul le-a cules într-o pânză albă; aceste picături de sânge sunt semințele de ferigă (Frazer, 1980, V, 169).

În Stiria se spune că, adunând sămânță de ferigă în noaptea de Crăciun, îl poți sili pe **diavol** să-ți aducă un sac de bani. Uneori se crede că sămânța de ferigă înflorește în noaptea de Crăciun, iar cel care a cules-o ajunge putred de bogat (*idem*).

Sub incidența supranaturalului sunt puse toate calitățile, atributele, funcțiile etc. atribuite acestei plante, care, cel mai adesea vizează obținerea unor elemente din cealaltă lume, în speță bani, aur, comori.

În Rusia se spune că de izbutești să prinzi floarea minunată a ferigii la miezul nopții, în ajunul solstițiului de vară, nu trebuie decât să o arunci în sus și ea va cădea înapoi ca o stea, chiar pe locul unde zace ascunsă o comoară.

Țăranii din Tirol își închipuie că se pot vedea comori îngropate strălucind ca niște flăcări, în ajunul solstițiului de vară, și că semintele de ferigă, adunate în acest timp sacru, cu precauțiunile de rigoare, îi vor ajuta să aducă la suprafață aurul îngropat.

În Boemia cine face rost de floarea de aur a ferigii în acea perioadă, se spune că stăpânește cu ajutorul ei cheia tuturor comorilor ascunse; iar dacă fetele întind o pânză sub floarea care se ofilește repede, pe ea va cădea aur roșu.

În Bretania, căutătorii de comori adună sămânță de ferigă la miezul nopții, în ajunul solstițiului de vară, și o păstrează până în Duminica Floriilor din anul următor, apoi o împrăstie pe pământ în locurile unde bănuiesc că se află ascunsă o comoară.

În cantonul elvețian Freiburg oamenii vegheau lângă o ferigă, în noaptea de Sf. Ion, sperând să dobândească o comoară, pe care uneori le-o aducea însuși **diavolul**.

Tot în Boemia, cine urcă un munte cu sămânță de ferigă în mână, în ajunul solstițiului de vară, va descoperi o vână de aur sau vede comorile pământului licărind într-o flăcără albăstruie.

În sfârșit, în Tirol (ca și în Boemia), acționând conform principiului magiei prin contiguitate, se spune că dacă pui printre bani seminte de ferigă, aceștia nu se vor împrăști niciodată, oricât de mult ai cheltui (Frazer, 1980, V, 168-169).

Alteori acestei plante i se atribuiau, ca oricărei plante sacre, virtuți oraculare. Fetele se duceau la ferigă pentru a-și afla soarta. Ele trebuiau să sape planta gândindu-se la acest lucru. Dacă

rădăcina găsită era simplă, se credea că nu se vor mărita curând; dacă era îngemănată, cu rădăcina bifurcată, credeau că se vor mărita repede cu cel ce le este ursit (Niculae, 151).

Unele plante erau consacrate, odată cu potențarea însușirilor benefice ale acestora. Despre alun se spunea că înflorește și se scutură în noaptea de Ispas. Românii cred că duhurile rele se tem de puterea nuielelor de alun, evitând casele la intrarea cărora, rezemată de perete, este lăsată o astfel de nuia. Tot din alun era făcut și steagul călușarilor. Cu un băț de alun trebuia rupt pe furiș vârful legendarei ierbi a fiarelor.

**Vrăjitoarele** călătoreau pe toiège de alun și tot cu ele țin de frâu spiridușii și duhurile rele. Cu niște bete de alun și în pielea goală vrăjitoarea satului se ducea, lângă iaz, ca să aducă (sau să oprească) ploaia și grindina (Niculae, 82, 84).

Valorizarea mitică este, însă, aceeași pentru anumite plante, în diferite societăți. Pentru creștini, ierburile medicinale își trăgeau eficacitatea din faptul că fuseseră descoperite pentru prima oară pe Muntele Patimilor. Pentru antici și pentru societățile arhaice, ele își datorau virtuțile curative faptului că fuseseră descoperite pentru prima oară de zei (Chevalier-Gheerbrant, II, 143).

Vom urmări în continuare manifestările sacrului, așa cum se relevă la toate nivelele realității, pe baza relației **coincidentia oppositorum** – o trăsătură caracteristică a sacrului. Aceasta se observă chiar la nivelul semanticii termenilor esențiali, atât *sacer*, cât și *hagios* putând însemna și 'blestemat', 'sfânt', și 'spurcat', 'impur' (Eliade-2, 1992, 33). Și, mai mult: numele **Aghiută**, atribuit diavolului, trădează iarăși această ambivalență (*agios* 'sfânt, divin'; *desigur*, ca urmare a procesului de tabuizare prin folosirea eufemismelor, situația fiind deseori întâlnită în lexicul mitologic).

Opoziția – ca formă elementară de structurare mentală a realității se întâlnește în diverse stadii de dezvoltare a umanității.

Parte componentă a gândirii logice – polarizarea realității, bazată pe judecăți de valoare de tipul **bun-rău** se realizează diferit, generând alte tipuri de opoziții, binare sau ternare (graduale). Acest dualism caracterizează realitatea la toate nivelele ei: cosmologic, antropologic, lingvistic etc. (Eliade-Culianu, 136).

Conținutul dualist este propriu nu numai religiilor mari (budism, creștinism, iudaism, islamism etc.), care au influențat, direct sau nu, credințele populare. Miturile cu conținut dualist au o răspândire universală și încearcă să dea soluții frământărilor omului, punând puțină ordine în reprezentărilor acestuia referitoare la lumea din jur.

Prin recunoașterea *dualismului radical* (termen folosit de autorii *Dicționarului religiilor* – Eliade-Culianu, 136) – adică a existenței a două principii creatoare, coeternă, responsabile de crearea a tot ceea ce există, opoziția **pozitiv-negativ**, cu implicațiile ei **bun-rău, masculin-feminin** etc. se situează chiar în fruntea ierarhiei. Dacă lumea cunoaște doi creatori, aflați în opoziție – și rezultatul acțiunii acestora se va structura identic, perpetuând la infinit "ruptura" inițială.

S. A. Tokarev insistă asupra caracterului dual al formelor de credință, mai ales când vorbim de primele stadii ale evoluției umanității. "Dualitatea, sau, – altfel spus, ambivalența, reprezintă, pe de o parte, tot ceea ce este sfânt, divin, respectiv malefic, blestemat. Ambele laturi se suprapun vechilor reprezentări legate de tabu – interdicția magico-religioasă (...) Dar la stadiul de dezvoltare la care găsim credințele slavilor de răsărit această ambivalență a dispărut: supranaturalul deja s-a scindat în două extreme – tot ceea ce este sfânt, divin, cuvios se opune maleficului, satanicului, blestematului (...). Principalul vinovat al acestei polarizări a fost, evident, trecerea la creștinism" (Tokarev, 1957, 16).

Credințele populare referitoare la structura duală a lumii nu își au rădăcinile neapărat în creștinism, cum susține Tokarev, mituri de acest tip fiind consemnate în epoci sau societăți

precreștine/necreștine (Eliade-Culianu, 136). Conform acestor credințe, lumea este rodul colaborării dintre Dumnezeu și **diavol**, o relație inevitabilă, de complementaritate. Acest dualism cosmogonic originar se reflectă și în multe legende etiologice.

Multe elemente existente pe pământ cunosc, în imaginația mitică, o creație paralelă, remarcabilă doar la nivelul intenționalității – **diavolul** încearcă imitarea lucrării lui Dumnezeu, dar efectul este diferit: creează alt obiect/ființă, în general sub nivelul modelului originar. Reușita însăși poate fi parțială: credințele ucrainene spun că lupul a fost făcut de **diavol**, care, însă, nu a reușit să dea viață creației sale. Animalul este înviat de Dumnezeu, după care aleargă după creator și îl mușcă de călcâi.

Ecouri ale credințelor referitoare la acest "câine" de pază al personajului malefic (în multe legende se spune că lupul este câinele **diavolului**) se întâlnesc în mitologia rusă: duhul pădurii, **leșij**, se adresează lupilor, numindu-i câinii lui (Sannikova, 1990, 188). Conform credințelor iraniene, Ormuz creează câinele, iar Arhiman lupul (Coman, I, 63).

Credințele românești spun că la facerea lumii Dumnezeu a făcut oaia. Cum și **diavolul** putea participa la creație, a plămădit o "oaie" din pământ de baltă, i-a pus ierburi în loc de lână, și-a tăiat vârful cozii ca să-i facă "oii" sale o coadă și, pentru a o deosebi de creația divină, "*ți mai lipi și o barbă ca a lui*" (Coman, I, 29).

Dar cei doi creatori – după unele credințe fiind frați, chiar gemeni, au colaborat cu mult timp înainte de apariția viețuitoarelor. În mitologia franceză se spune că soarele, ziua au fost create de Dumnezeu, iar luna, respectiv noaptea, de **diavol** (Sébillot, I, 157). Tot aici amintim și credințele conform cărora Dumnezeu și **diavolul** au creat împreună lumea (la români, ruși, ucraineni, sârbi etc.). O credință sârbă face, însă, o precizare: Dumnezeu a făcut pământul, **diavolul** – marea. Opozițiile



*stabil/instabil, siguranță/nesiguranță, cunoscut/necunoscut, – de aici – benefic/malefic* se deduc cu ușurință din această precizare.

Opoziția fundamentală care se structurează este *lumea de aici, lumea noastră – lumea supranaturalului malefic, lumea cealaltă, "străină"*. Opozițiile care apar aici, sunt, de cele mai multe ori, graduale, implicând prezența unui element de tranziție, care fac legătura între extremele relației studiate. Și opoziția *lumea noastră – lumea cealaltă* are această structură triadică, dată de prezența unor elemente, care, fără a face parte din extreme, își revendică, totuși, apartenența la una dintre ele.

Din acest sistem fac parte oamenii înzestrați cu puteri supranaturale, cei care provoacă deochiul, cei care fac farmece, oamenii care le contracarează.

**Deochiul** poate fi provocat de oamenii care, în pruncie, "au fost întorși de la piept" – alăptarea a fost întreruptă, după care s-a reluat. Credința este răspândită în întreaga arie sud-est europeană – la români, bulgari, sârbi, sloveni, ruși, ucraineni, dar și la greci, romani, lituanieni, germani, suedezi. De asemenea, pot deochea persoanele "însemnate": oameni fără un ochi, pociti, sașii, spâni (la romani, români, arabi), cu păr roșu (români, aromâni, francezi, germani, scoțieni, lituanieni), cu ochi verzi sau albaștri (români, francezi, turci, arabi), negri (români, germani, slavi, greci) sau persoanele cu sprâncenele îmbinate (romani, greci, români, slovaci, sloveni, bulgari, germani, maghiari). Pliniu cel Bătrân, vorbind despre deochi, spunea că au această însușire acei oameni care au câte două pupile în fiecare ochi (Marian, 1892, 350; Ciaușanu, 266; Crăciun, 61-62).

Puterea deosebită concentrată în ochi este una din manifestările cele mai pregnante ale sacrului. La unele popoare ochii sunt, mai mult, chiar recipientul vieții. Nganasanii spun că omul și animalele trăiesc atâta timp cât sunt vii și ochii (Tokarev, 1991-1992, I, 306). Ochiul mai era privit și ca sediu al vieții,

personalității, sufletului. Astfel, se spune că, după moarte sufletul lui Osiris s-a refugiat într-un ochi al lui Horus, soarele (Ispas, 154)

Acest fluid magic poate fi periculos și se poate manifesta la simpla privire a posesorului. Tema mitologică a privirii care ucide este atribuită divinităților (și despre Atena se menționa acest lucru – Evseev-1, 123). Un zeu al mitologiei scandinave, Odin, a pierdut și el un ochi, dar a dobândit capacitatea de a distinge invizibilul; de asemenea, în război își imobilizează sau își țintuiește dușmanul prin puterea sa de fascinație (Chevalier-Gheerbrant, I, 303).

Una din cele șase ființe supranaturale ale indienilor nord-americani odjibwe, ieșind din apă pentru a se amesteca printre oameni, și-a desfăcut bentița care acoperea ochii. Omul asupra căruia a căzut privirea s-a prăbușit ca lovit de trăsnet (Tokarev, 1991-1992, I, 306). Românii spun că pământul se cutremură atunci când se uită Dumnezeu în jos. Dacă Dumnezeu se uită numai cu coada ochiului, pământul se cutremură încet, iar dacă se uită drept, atunci pământul se cutremură tare (Brill, 1994, I, 220).

Românii spun că **piticoții**, **strigoii** și persoanele născute cu "tichie" au "ochi răi", și, prin urmare, cel ce-i văd se deoache (Marian, 1880, 34). Un alt personaj malefic, **vila**, la slavii de sud, îi poate omorî pe oameni cu privirea (Vinogradova-Tolstaia-2, 32). Un personaj fantastic, **vasiliscul**, putea omorî dacă el era cel care îl zărea primul pe om. Dacă el era văzut, trebuia să moară. Se credea că putea fi omorât punându-i-se în față o oglindă, în care se reflecta fluidul mortal (Sprenger-Institoris, 93). Cine privea capul Meduzei împietrea. De aceea, pentru a scăpa de ea, Perseu s-a apărut cu o pavăză lustruită ca o oglindă, prin intermediul căreia monstrul a fost țintuit de propria sa imagine.

Și despre unii spanioli se spune că aveau ochii așa de ageri, încât, uitându-se fix la ferestrele unei case, – puteau să-i spargă

geamurile (Ciauşanu, 254). De asemenea, berzei i se atribuie capacitatea de a înlesni zămislirea doar prin forţa privirii. În China se spunea acelaşi lucru despre bătlan (Chevalier-Gheerbrant, I, 181). Mai multe popoare credeau că răceala apărea din cauză că un lup l-a zărit pe omul respectiv (români, francezi, italieni – Papahagi, 130).

De puterea ochilor se tem şi egiptencele: când se privesc în oglindă, ele rostesc anumite cuvinte, cu încărcătură magică, pentru a nu se deochea singure (Ciauşanu, 252). Deochiul ca efect al privirii proprii imagini, asemeni anticului Narcis, este întâlnit în credinţele mai multor popoare, ca rezultat al încălcării interdicţiei de a se privi în oglindă sau în oglinda apei (români, francezi, spanioli, ruşi, greci, germani). Dar efectul mai mare este asupra copiilor: copilul până la un an, dacă se uită în oglindă, se deoache singur; de asemenea, dacă doi copii mici stau faţă în faţă, ei se vor deochea (Gorovei, 1915, 97; Crăciun, 62, 70).

Tot aici, în legătură cu interdicţia de a nu fi văzut, amintim şi obligativitatea respectării unei perioade de reclusiune forţată a unor personaje, fluxul dăunător al privirii manifestându-se prin perturbarea încercării de trecere într-o altă stare. Astfel, **solomonarii** petrec şapte ani la întuneric, sub pământ, fără să vadă razele soarelui (Marian-2, 1878, 54).

Tot în aceeaşi categorie de personaje mitologice, care acţionează asupra fenomenelor meteorologice, menţionăm şi balaurii – şerpi care sunt nevoiţi să stea ani de zile sub pământ, feriţi de lumina soarelui şi de ochii altor vieţuitoare. La încheierea perioadei de reclusiune le cresc aripi, ei transformându-se în balauri (la români, albanezi etc. – Marian-1, 1878, 42, 23; Tivian, 80).

Interdicţia de a vedea, de a privi, de a pătrunde cu privirea un teritoriu interzis etc. este activă în multe situaţii. Astfel, se spune despre copiii care se uită prin sită că vor "*căpăta ochi încrucşaţi*"; să nu se uite nimeni pe fereastră în casa altuia, "*căci va face*

*ulcior la ochi*"; "va orbi acela care se uită când se ouă găina" (*Mica magie*, 90).

Încălcarea acestui tabu se pedepsește, conform gândirii mitologice, prin transformarea vinovatului într-o *stană de piatră*. Românii spun: "**Zânele** locuiesc în *Împărăția Zânelor*, unde nimeni nu moare și nu se naște nimeni. Puținii oameni care încalcă acel teritoriu nu se mai întorc, întrucât sunt prefăcuți sau în animale sau în stane de piatră" (Kernbach, 1994, 331).

În mitologia greacă, Corydon, pentru că o vede pe Artemis scâldându-se, este transformat în stâncă; Lyco și Orfeu, care-l privesc pe Dionysos îndrăgostit de sora lor, Carya, sunt și ei prefăcuți în stânci. Să nu uităm nici textul biblic: "*Fața Mea nu vei putea s-o vezi. că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască*" (*Ieșirea*, 33, 20). La fel, se spune că femeia lui Lot se preface în stâlp de sare, căci se uită înapoi și vede ploaia de foc și de pucioasă căzând peste Sodoma și Gomora (*Facerea*, 19, 26; – Chevalier-Gheerbrant, II, 167, 37, 166).

Văzul, capacitatea de a distinge supranaturalul, este o caracteristică a mai multor categorii de ființe, personaje fantastice. Doar **vrăjitorii**, **șamanii** sunt cei care pot vedea spiritele (Tylor, 223, 362). La rândul lor, animalele pot avea și ele această capacitate: câinii sunt cei care, conform numeroaselor credințe, îl văd pe îngerul morții (germani, englezi, musulmani, evrei etc. – *ibid*, 362).

Oamenii obișnuiți pot atinge această performanță doar în somn, cred finlandezii. Românii spun că **ursitoarele** pot fi auzite doar în stare de somn (*ibid*. 223; Mușlea-Bârlea, 428). De asemenea, clarviziunea poate fi căpătată: în practicile magice românești, copilul, imediat ce s-a născut, este pus să privească de-a-ndăratelea. Acest gest magic îi permite să dobândească darul celei de-a doua vederi.

Însușirea de a vedea, este, de regulă, valabilă doar într-una din cele două lumi: cei vii, intrați temporar în lumea morților, nu pot fi văzuți, așa cum nici ceilalți nu pot fi văzuți de muritori. De

asemenea, ceea ce se înțelege la noi prin vedere, în cealaltă lume, caracterizată prin atotprezența semnului "minus", predomină lipsa ei: de exemplu, despre **Baba Iaga**, personajul malefic din basmele rusești, se spune că este oarbă (Tokarev, 1991-1992, I, 307).

Că deochiul și persoanele care îl produc sunt considerate aparținând lumii celeilalte se observă și din elementele apotropaice folosite pentru neutralizarea acțiunii nefaste, mijloace tipice de care se uzează în cazul tuturor personajelor malefice: obiecte de fier (la români, ucraineni, sârbi, croați, norvegieni, italieni), usturoi (romani, români, greci), sare (români, francezi, germani, norvegieni, scoțieni, greci etc.) sau culoare roșie (români, germani, greci etc. – Ciușanu, 252, 258-259, 268-270, 288, 295, 307-310).

Musulmanii din regiunea Ohrida spun că, pentru a se feri de deochi, când o femeie face săpunul și este întrebată ce face, ea trebuie să răspundă: "*Semăn usturoi!*" (Levkievskaja, 120). Albanezii, care atribuie usturoiului aceeași virtute apotropaică, dacă se întâmplă să laude cineva un copil sau o vită, ori altceva, îl scupă pe cel amenințat a fi deocheat, adăugând vorba: "usturoi!" (ca și la greci, italieni, germani; Niculae, 96). Și românii din Bucovina spuneau, când căsca cineva: "*Usturoi între ochi, să nu mă deochi!*"

Pentru a proteja un pom fructifer de deochi și farmece, în el se pune usturoi, o căpătână de cal sau cărpe roșii (Agapkina-1, 1994, 95). La bulgari, pentru a o apăra pe femeia însărcinată de farmece, i se acoperă fața cu un batic alb, i se agată în păr usturoi, se pune pe pernă o ceapă roșie (Sumțov, 1889, 316).

Foarte răspândite sunt ritualurile apotropaice care se practică prin valorizarea hainelor, încălțăminteii vechi, singurele capabile să capteze toate efectele negative ale deochiului. La ruși, ucraineni, indieni opincile vechi, hainele vechi erau agățate în acest scop în fața casei, în grajd, pe câmp (Toporkov, 1994, 20; Zelenin, 1994, 217, 220). Ca parte integrantă a ritualurilor nunții turcești se

evidențiază momentul în care asupra tinerilor căsătoriți se aruncau diverse piese vechi de încălțăminte; obiceiuri asemănătoare erau practicate și la ruși, indieni (Zelenin, 1994, 216).

Tot în India, moașa, pentru a se feri de acțiunea nefastă a deochiului, ținea în mâna stângă un papuc și o mătură. Măsuri preventive erau luate și în legătură cu femeile însărcinate. În decursul a două luni de la naștere trebuia să se țină în încăperea în care stătea femeia o pereche de papuci vechi, care puteau să o apere pe lehză și pe nou-născut de deochi și să îndepărteze duhurile necurate (Zelenin, 1994, 217).

**Vrăjitoarele** sunt, prin funcțiile lor specific, reprezentante incontestabile ale maleficului pe pământ, o categorie aparte în sistemul personajelor mitologice, fiind întruparea supranaturalului în elementul uman sau accederea umanului la supranatural. Aceste două distincții, care se impun, coincid clasificării ce are o mare aplicabilitate – în personaje care posedă aceste calități *din naștere* (supranatural *înnăscut*) sau le capătă *prin inițiere* (supranatural *dobândit*).

Nașterea unor asemenea personaje era însoțită de semne prevestitoare ale calității ieșite din comun, ale consacrării: nou-născutul are căiță, "cămașă" roșie, coadă, dinți etc. Vrăjitoarele care au dobândit această calitate prin voința lor sunt, în general, femei fără copii (lipsa fertilității este o trăsătură caracteristică – în general maleficul presupune acțiuni de anihilare a fertilității din lumea înconjurătoare), adesea sunt necăsătorite sau văduve etc. – adică nu se încadrează în structura lumii normale. Tot ceea ce întreprind este anti-uman, se realizează prin procedee atipice, necaracteristice lumii noastre. Întregul sistem de acțiuni se integrează în relația *normal/anormal*, care derivă din opoziția *uman/nonuman*.

Acțiunea de contracarare a farmecelor, a vrăjilor etc. este prin ea însăși o opoziție față de cea a personajelor sus-menționate. Și

**descântătoarele**, și **vracii** au dobândit puterile supranaturale, cel mai adesea tot de la **diavol**. Nu puține sunt situațiile când în această ipostază, de ajutor uman, apar tot personaje din cea de-a doua categorie, vrăjitoarele. Există, însă, și personaje net superioare lor – motivul întrecerii, luptei dintre cei doi vrăjitori, fiecare punându-și la bătaie întregul arsenal de farmece este destul de cunoscut (Afanasiev, 1958, 134). Tot în această categorie intră și multe alte personaje, conturate tot în opoziții, perechi: **solomonari/contrasolomonari**, **strigoi/copil de strigoi** (care are însușirea de a vedea și omorî strigoi) etc. În aceste cazuri opozițiile dominante sunt *malefic /benefic, supranatural /uman*.

### *Lumea sacrului*

"Hai, hai, hai,  
Că pân' la rai,  
Că pân' la iad  
E numai un gard  
Și acela-i spart"

Spațiul mitologic este descris în sistemul opozițiilor semiotice binare – *stânga/dreapta, sus/jos, cer/pământ, pământ/ spațiu subteran, nord sud, est/vest, mare/uscat, uman nonuman, casă/pădure* etc.

Poate cea mai evidentă realizare a spațiului sacru este lumea "răsturnată", o imagine în oglindă a lumii noastre, pământene. Coordonata temporală a acestei lumi este marcată negativ – când la noi e noapte, pe lumea cealaltă e zi (la africani, mexicani, azteci, karenii – Tokarev, 1991-1992, I, 453; eschimoși – Mercier, 87; egipteni – Genescu, 24; români – Otescu, 508), răsăritul este la miezul nopții (germani), când la noi e iarnă, acolo e vară (Oceania, siberieni, indieni nord-americani – Tokarev, 1991-1992, I, 453), iar oamenii merg cu picioarele în sus (*idem*, 453; Durand, 268). Rușii spun că **duhul pădurii** umblă cu spatele înapoi (Tokarev, 1991-1992, II, 49); astfel de duhuri sunt cunoscute și de egipteni (Genescu, 167). La bulgari – **ciuma** (personificarea bolii) merge numai înainte.

Acolo, pe tărâmul celălalt, al morților și al spiritelor, oamenii au picioarele răsucite, invers (la chinezi), la fel și limbile (aceasta fiind explicația graiului atât de diferit de al nostru). Hrana



personajelor malefice e reprezentată de "necurătenii" (=anti-hrană, v. Tokarev, 1991-1992, II, 235) – să nu uităm nici cadourile făcute pământenilor – cărbuni, excremente de animale, care, odată ajunse în această lume se transformă în aur, argint, hrană de o calitate deosebită. În basmele rusești când se intră pe tărâmul morților copitele calului sunt întoarse, răsucite etc. (*ibid.*).

De cele mai multe ori nu este foarte clară distincția între lumea de dincolo, lumea morților, și lumea sacrului, populată de ființe supranaturale vii (pentru că, la rândul lor, ele pot fi constituite, așa cum multe sisteme mitologice ne-o arată, chiar din morți demonologizați, în virtutea credințelor animiste despre viață și suflet).

În *Dicționarul de simboluri* J. Chevalier și A. Gheerbrant fac, totuși, această deosebire: "Lumea de dincolo este domeniul misterios unde se duc toți muritorii după moarte. Diferă de Lumea Cealaltă, care nu este o lume de dincolo, ci una care stă alături de a noastră sau adeseori o dedublează, în sensul că aceia care locuiesc în ea pot intra sau ieși de acolo liber. Pot chiar să-i invite pe muritori acolo, în vreme ce din Lumea de dincolo nu de înapoiază nimeni /.../. Prin definiție, Lumea Cealaltă aparține zeilor, în opoziție cu lumea oamenilor care trăiesc pe pământ, aceștia din urmă ducându-se în lumea de dincolo (Chevalier-Gheerbrant, II, 236).

Cum contiguitatea este, așa cum am văzut, principiul fundamental pe care se bazează întreaga gândire magică, este și firesc ca reprezentările celeilalte lumi s-o plaseze undeva, în imediata noastră apropiere. Printre miturile americane există un subiect care narează întâmplările unui om plecat să-și caute soția care murise. El nimereste într-o pădure și descoperă că se află în împărăția morților (să nu uităm și reprezentările antice: cele mai multe din intrările în lumea subpământeană erau înconjugate de o pădure virgină, de nepătruns (Propp, 1973, 56-57).

În miturile din Micronezia dincolo de pădure se află împărăția soarelui. În Australia strălucirea apusului de soare este licărirea

răspândită de sufletele morților când se duc și vin din lumea subpământeană, acolo unde merge soarele să se odihnească (Frazer, 1980, II, 105).

Că este foarte aproape de noi ne dăm seama din numeroase credințe care vorbesc de existența unui astfel de "univers paralel", în care se poate pătrunde. În momentele de ruptură temporală, deci, de maximă sacralitate (de Paște, Crăciun, în timpul cutremurelor, eclipselor) ecurile celeilalte lumi pot fi sesizate cu ușurință. Atunci, se spune, cine își pleacă urechea la pământ are posibilitatea să audă voci ale locuitorilor acelei lumi, sunete de clopot etc.:

*"Sunt oameni cari povestesc că l-au văzut /pe Câțelul Pământului/, că l-au auzit. alții spun că chiar îl aud lătrând în fundul pământului, dacă pun urechea la pământ"* (Pamfile-2, 1916, 367-368).

De asemenea, despre blajini se crede că ei stau în pământ, "și în ziua de Paștile lor, de ai pune urechea în prag, ai auzi cum strigă și se bucură că-s Paștile. dar ai rămâne surd toată viața" (Papadima, 120).

*"Când pământul se cutremură, – și atunci se știe că se cutremură marea, pământul și cerul strâns legate într-însele – dacă ar pune cineva urechea la pământ ar auzi oamenii de pe cea lume vorbind, vitele răgând. clopotele trăgând"* (idem, 43).

**Trecerea dintr-o lume în alta** se bazează, la rândul-i, pe o opoziție: mișcarea realizată este în ambele sensuri – *din supranatural în natural și, respectiv, de la uman la supranatural*.

Când se realizează trecerea din lumea noastră în lumea cealaltă, practicile sunt diferite de cele obișnuite. La eschimoși mortul era scos pe fereastră (Tylor, 268) și nu pe ușă, pe unde ieșea când era în viață. Aceasta și pentru a nu putea reveni, nefiind familiarizat cu noua cale de acces. Unele popoare spărgeau

în perete o fereastră, prin care era scos cadavrul, iar după ieșirea lui din casă, era acoperită, zidită.

La români se spune: fiindcă omul se naște cu capul înainte, la mormânt se duce cu picioarele înainte (Crăciun, 92). Un alt tip de naștere este cea consacrată: **vârcolac** devine omul care se naște cu picioarele înainte (la polonezi). Ucrainenii spun despre **vrăjitori** că dorm altfel decât ceilalți oameni – cu capul la ușă și cu picioarele la icoane (Franko, 513).

Germanii cred că **dracul** începe un lucru invers decât o fac oamenii – de exemplu, construcția unei case este începută de la acoperiș. **Spiritele casei** la ruși, **vrăjitoarele** la polonezi, torc invers. Pentru a scăpa de șicanele **duhului pădurii**, la încheierea discuției cu acesta, rușii repetă, de la capăt la coadă, primul cuvânt rostit de duh (Sannikova, 1990, 181).

Dar cel mai răspândit element, marcă a trecerii, a celeilalte lumi, este **întoarcerea pe dos a hainelor**. Multe popoare cred că pe lumea cealaltă oamenii, duhurile, se îmbracă cu hainele pe dos (Oceania, popoare siberiene, indieni nord-americani – Tokarev, 1991-1992, I, 453). Tot ca o "haină" îmbrăcată pe dos este considerat și **cojocul** – un atribut al lumii morților, întâlnit la Hades, Hermes, Thanatos, Wodan (Čaiknovici, 223). În timpul Carnavalului, un adevărat moment de ruptură, când se spune că domnesc pe pământ spiritele din cealaltă lume, când totul se petrece invers decât de obicei, mascații au hainele întoarse pe dos, ca un semn al apartenenței lor la transcendent (la francezi, spanioli – Pokrovskaia, 34; Serov, 1977, 57).

În afară de inconvenientul practic – "*când îmbraci o cămașă pe dos umbli rău*" (Gorovei, 1915, 44), e de rău augur întâlnirea cu cineva care a îmbrăcat o haină pe dos (Mușlea-Bârlea, 505). De asemenea, se spune că nu este bine să poarte cineva cămașa pe dos, căci i se-ntoarce norocul. Pentru a preîntâmpina acest lucru "*pune cămașa jos și calc-o în picioare*" (Mica magie, 127).

Actul magic al îmbrăcării pe dos poate fi aplicat în domeniul meteorologiei populare – când îmbraci o haină pe dos, se strică vremea (Gorovei, 1915, 44). De cele mai multe ori îmbrăcatul hainei pe dos are o valoare apotropaică, de protecție a omului în fața maleficului – spirite ale apei, ale bolilor, ale pădurii, legate de tors, strigoi, vrăjitoare (români – Gorovei, 1915, 64; francezi – Sébillot, I, 184; ruși, ucraineni, slovaci, sârbi, croați, lituanieni, americani – Čaikanovici, 164-165).

Pentru ființele supranaturale trecerea la lumea umanului se face, în principal, prin schimbarea înfățișării, prin transformări. Acest tip de schimbare este caracteristic tuturor tipurilor de personaje malefice. Transformarea poate fi completă, cu pierderea (aparentă) a calităților, "semnelor" supranaturale sau parțială (animale care vorbesc, elemente compozite uman-animal – coadă de cal, copite, picioare de pasăre, aripi (la români, ruși, polonezi, bulgari, lituanieni etc.).

Forma de deplasare cea mai întâlnită este **zborul**, dar, datorită multitudinilor înfățișărilor pe care poate să le ia personajul, acesta se poate deplasa oricum, în funcție de "forma" sa.

Contactul forțat cu personajul malefic se face tot prin intermediul unor elemente care țin de lumea la care vrem să accesăm: conform unor credințe populare ucrainene și croate, **dracul** poate fi văzut printr-o gaură făcută într-un ou de paște, sfințit, sau printr-o așchie de la sicriu. Ambele elemente – oul și sicriul – sunt metafore clare pentru lumea morților, cea care, după multe credințe, adăposteste și personajele malefice.

Și oamenii, vii sau morți, conștient sau nu, pot realiza trecerea *în cealaltă lume*. Prin această sintagmă nu se înțelege, de această dată, lumea morților, a celor fără viață, ci o lume, nu neapărat distinctă, în care își au originea personajele supranaturale malefice. Greșeliile de ritual sunt cele mai frecvente modalități de accesare la supranatural: nou-născutul nepăzit este răpit, schimbat cu

supranaturalul malefic, copiii blestemați sunt răpiți de **spiritele pădurii, diavoli** etc.

Prin forța cuvântului, folosită în necunoștință de cauză, este explicată și proveniența **marei**, personificarea coșmarului la ucraineni, ca umare a unei greșeli de ritual: "**Mara** s-a făcut dintr-un om obișnuit. O femeie era nașa nou-născutului. Când s-a întors acasă de la botez, a uitat numele copilului și i-a zis, după bunul ei plac. Mara. De atunci sufletul aceluși copil a început să umble prin lume și să sperie copiii" (Sannikova, 1990, 118-119, subl. noastră. A. O.). Este dificil de spus care este elementul care a instituit legea: nașa, inițiatul, care a "uitat", ritual, poate (să ne amintim că tot printr-o uitare se explică și apariția morții pe pământ: vestitorul a încurcat răspunsurile, uitând care mesaj este adresat oamenilor), ea fiind la acest nivel atotputernică, sau numele este cel care generează realitatea?

Dar nu numai momentul nașterii este propice realizării legăturii dintre cele două lumi. Toate elementele ceremonialelor de trecere, marcând calitatea de ființă liminală, pendulând între cele două lumi, aduc dovezi în acest sens. În timpul nunții mireasa trebuia să fie ferită, printr-o serie de procedee, pentru a nu fi atrasă în cealaltă lume. Nu puține sunt întâmplările în care mire și mireasă, întregul alai de nuntă au fost transformați în animale (la ruși și ucraineni – în lupi).

Tot prin greșeli de ritual – traversarea de către un animal, pasăre, trecerea pe sub sicriu a unei pisici etc. îi transportă pe cei morți în altă lume, într-o altă calitate (**strigoi, vampiri**). Tot aici se înscrie și nerespectarea ritualului de înmormântare pentru cei decedați în urma unor cauze nenaturale. Conform credințelor populare, acești morți stau la originea aproape tuturor personajelor malefice din mitologiile diferitelor popoare.

Trecerea conștientă într-o altă lume este realizată de **vrajtoare**. Acestea, ca reprezentante ale umanului, ajutate sau nu, trec granița celor două lumi după un ritual bine stabilit. Această categorie de personaje are un statut aparte, în sensul că ele

realizează trecerea de două ori – în timpul vieții, ca vrăjitoare, acționând împotriva umanului din interiorul lumii acestuia și, respectiv, după moarte, ca **strigoi**, când revin în lumea umanului pentru a-și continua acțiunile nefaste.

Pentru o categorie de personaje momentul trecerii este brutal evidențiat cu ajutorul declanșării unor fenomene meteorologice cu caracter de calamitate (secetă, ploi abundente, ce produc inundații, vijelii etc.), subliniindu-se încă o dată nefirescul momentului respectiv (moartea unor **vrăjitori**, sinuciderile sunt treceri automate în rândul personajelor malefice). Când plouă cu soare, sârbii spun că **vrăjitoarele** au sabat, rușii – că înecații își usucă hainele sau este semn că se va îneca cineva. Ucrainenii cred că **vrăjitoarele** se spală în râu doar când plouă cu soare. De asemenea, se produce vânt, vârtej când **vrăjitoarele** fac farmece.

Trecerea dintr-o lume în alta implică, în primul rând, **traversarea**. Aceasta se poate realiza cu schimbarea înfățișării: pentru a se transforma în animale, oamenii **sar peste gard**, **trec pe sub** toarta căldării, **trec prin** frâu etc. (**vârcolaci** – ruși, ucrainenii – Gnatiuk, 404). Revenirea la starea inițială se face acționând în sens invers.

Simpla **trecere**, **traversare**, are, uneori, consecințe funeste: să nu se păsească peste un copil, că nu va mai crește (la români, aromâni, germani, mexicani – Ciușanu, 386). De asemenea, se crede că nu este bine ca un copil să treacă pe sub o ată, când este depănată pe ghem, pentru că nu va mai crește (Gorovei, 1915, 76).

Dacă o femeie însărcinată trece peste un mormânt (spațiu sacru deschis), îi moare copilul (*idem*, 195). Și situația contrară este la fel de periculoasă: "*Dacă un mort se trece peste o apă, una din rudele lui aruncă în acea apă un ban, plata podului*" (*ibid.*, 10), pentru că altfel apa ar fi secăt.

Situația este la fel de periculoasă chiar dacă agentul este un animal: "*Dacă trece mâța peste un copil nebotezat, copilul se*

*spurcă*" (*ibid.*, 188). Când murea cineva, atât corpul neînsufletit, cât și groapa făcută se păzeau, ca să nu treacă peste ele vreun câine sau pisică (la români, sârbi, bulgari – Crăciun, 92). Tot pentru ca mortul să nu devină **strigoi** trebuie "*să nu dai cocos peste groapă*" (Gorovei, 1915, 309). Groapa unui mort se păzește ca să nu treacă peste ea vreun câine; altfel, vor mai muri și alți membri ai familiei (*Mica magie*. 123).

Și activitatea obișnuită poate fi marcată de semnalarea funestului: la români se spune că: "*Dacă sare câinele peste urzeală, e semn că va muri cineva și pânza va servi ca giulgiu de mort. Ca să se evite aceasta, se ia câinele și se trece înapoi tot peste urzeala*" (Ciașanu, 337).

Sârbi și musulmani spuneau că în timpul unei procesiuni religioase era bine ca toți cei slabi și bolnavi să se culce la pământ, și preotul, tot alaiul procesiunii treceau deasupra lor; în scurtă vreme ei se însănătoșeau (Sumtov, 1890, 74). Pentru cei bolnavi de pojar se recomanda să sară de nouă ori peste foc (Niculae, 131).

Aceeași acțiune, de regulă, avea un caracter ambivalent: astfel, dacă întindeau o frânghie pe drum se spunea că în acest fel se pot proteja animalele de acțiunea vrăjitoarelor (la ruși, bieloruși, ucraineni). Tot ajutorul unei funii, întinse de-a lungul drumului, se tăia calea alaiului de nuntă, când acesta se întorcea de la biserică. Cu o asemenea frânghie vrăjitoare se puteau lua laptele vitelor: ele intersectau cu ajutorul unei sfori drumul pe care trebuia să treacă, de Sf. Gheorghe sau de Sânziene, cireada vitelor (Agapkina-2, 1994, 11), punându-și astfel în practică farmecele.

Dacă, am văzut, la români nu era bine să dai peste groapă un cocos, pentru ca mortul să nu se facă **strigoi**, la ucraineni, dar și la români pasărea care trebuia să participe la actul magic era găina, cea care trebuia să-i curețe calea omului pe lumea cealaltă (Gorovei, 1915, 309; Tolstoi-2. 1990, 55).

Dar cel mai bine era să se încerce totuși evitarea oricărei traversări, care ar veni de la o ființă sau de la un obiect. După o

credință rusească, pâinea nu va mai crește, dacă pe deasupra covatei a trecut o găină sau și-a proiectat umbra altă ființă vie (Toporkov, 1984, 117-118).

Alteori obiectul încărcat cu forță magică este nu numai un simbol al celeilalte lumi, ci este chiar granița, momentul de ruptură: în Bielorusia, înaintea mesei de pomenire, se pune o boroană în ușă și prin ea erau trimise în lumea lor sufletele celor morți, care participaseră la ritual. De asemenea, se credea că sufletele persoanelor adulte pot pleca singure, pe ușă, în timp ce copiii nu puteau părăsi lumea decât prin intermediul boroanei (Gura-1, 1994, 7).

Asemenea practici rituale sunt întâlnite și la români: în Maramureș se pune un vas cu grâu în tindă, ca să treacă colindătorii peste el, după care conținutul acestuia era dat animalelor și păsărilor (Comănici, 118). De asemenea, după înmormântare, cei din casă erau puși să treacă pe sub sita pusă deasupra ușii, pentru a-l uita pe mort (Bilțiu, 157) etc.

O astfel de trecere are, uneori, valențe profilactice: *"Copilul, după ce se naște, trece prin toartele unei căldări de aramă, apoi cu acea căldare nu se mai umblă, până ce nu se face mare, s-o poată ridica singur de jos. Aceasta se face ca copilul să trăiască ani mulți și să fie tare ca metalul din care este făcută căldarea"* (Gorovei, 1915, 44).

**Trecerea, datul peste cap**, se face și pentru a preîntâmpina o situație nedorită. Românii spun: *"Când auzi tunând întâia oară în anul acela, să te dai de trei ori peste cap, c-apoi te faci urs"* (idem, 341). Sau, de exemplu: *"cine aude întâi brotăcei cântând, să se dea de trei ori peste cap, ca să nu fie anul secetos"* (Crăciun, 105). Se spune, de asemenea, când vezi prima oară, primăvara, un mușuroi de furnici, din nou trebuie să te dai peste cap și să arunci de trei ori peste umăr un pumn de furnici, pentru a fi fericit în acel an (Gorovei, 1915, 129). Această ultimă acțiune



este una din cele mai frecvente practici magice de contiguitate cu supranaturalul (pentru a accede sau pentru a ieși din el).

Românii spun: "*când un copil se uită la altul printre picioare, se crede că mumă-sa va mai naște și alții*" (Mica magie, 121). Amintim credința conform căreia nou-născutul **este pus să privească de-a-ndoaselea**, pentru a dobândi cea de-a doua vedere (Mercier, 41). Rușii cred că privind printre picioare poate fi zărit **diavolul**, uneori și **spiritul pădurii**, care se află în mijlocul vârtejului. Tot astfel se poate realiza și protecția față de malefic. Când omul s-a rătăcit, ucrainenii recomandă acest gest, zicând și: "*Pe-aici e drumul meu!*" La populația komi **duhul pădurii** poate fi omorât ținând pușca între picioare.

În Anglia, copiii sunt trecuți câteodată printr-un un frasin despicat, ca să fie feriți de hernie sau rahitism. Actul magic se repetă de trei ori, la răsăritul soarelui. De îndată ce ritualul s-a încheiat, arborele se leagă și despicătura se umple cu noroi sau cu argilă (Frazer, 1980, V, 124-125). La ruși, germani copiii bolnavi erau **trecuți printr-o** scorbură, printr-o crăpătură a unui copac, prin alte fisuri (Baiburin, 1993, 54; Ciușanu, 265).

Bolnavul de epilepsie trece de trei ori printr-un șarpe despicat în două, de la cap la coadă. Tot în aceeași situație bolnavul era dus la un rug, căruia i se despica tulpina de jos în sus, astfel încât omul să poată trece de nouă ori prin această despicătură. Dacă rugul crește frumos la loc, se crede că bolnavul se vindecă.

În *De Medicamentis* (XXXIII, 26), medicul roman de origine celtă, Marcellus Empiricus, dă următorul remediu: "*dacă un băiat s-a îmbolnăvit de hernie. să despici un cireș drept la mijloc. că să poți petrece băiatul prin el, apoi leagă la loc arbustul, ungându-l cu balebă de bou, așa ca să se prindă iarăși despicăturile. Cu cât arbustul își va reveni mai curând, cu atât se va vindeca mai repede hernia băiatului*" (Niculae, 126, 127).

În Lituania, la solstițiul de vară se pun brusture și peliniță în poarta sau gardul pe unde trec vitele la pășunat, deoarece se crede că le apără de vrăji (*idem*, 15). Focul viu era făcut, la români, din doi veri primari sau de doi feciori și era pus apoi la cele două extremități ale strungii. Printre aceste focuri sacre trebuia să treacă întreaga turmă de oi, căci numai așa erau ferite de boli, de fiarele sălbatice, de trăsnet și de duhurile necurate (Niculae, 130).

Femeile însărcinate treceau, la români, printr-un **cerc** de butoi, pentru ca și copilul să se nască ușor (Sveșnikova-Țivian, 155-156). Românii spuneau că este bine să se păstreze buricul copilului la grindă; când acesta va fi mare, să se uite prin el (Avram, 179).

La bulgari, în ziua de Ioan Botezătorul, se făcea o **cunună** mare, prin care treceau toți participanții la ritual, pentru a fi sănătoși. Această cunună se păstra tot acel an, și în caz de boală treceau prin ea copiii bolnavi (Vinogradova-Tolstaia-4, 1994, 30). Bielușii treceau printr-o astfel de cunună rituală tot laptele, zilnic, de la Trupul Domnului și până la Ioan Botezătorul, pentru a-l feri de acțiunea farmecelor (*idem*, 31). Cununa, ca spațiu mitologizat, sacralizat este întâlnit și în cadrul ritualurilor de nuntă: mireasa se uită prin coronita sa la mirele care vine din "altă lume" (Gura-2, 1994, 33).

Un asemenea spațiu sacralizat este și **colacul**. **Vila** putea să fie văzută dacă se cocea, de lăsatul secului, un colac și, suit într-un copac, practicantul se uita prin el (Vinogradova-Tolstaia-2, 1994, 36). Practici similare sunt întâlnite în obiceiurile românești. Se marchează, astfel, momentul când mireasa ridică colacul spre soare și, uitându-se la el, spune în gând: "*Cum este sfântul soare de lucios/Așa să fie copiii mei de frumoși!*" (Marian, 1890, 309). De asemenea, se mai spune că mireasa, dacă vrea să-i fie viața veselă, să râdă spre mire prin colacul de nuntă (Avram, 179).

Când mirele vine în casa miresei s-o ia la biserică, ea se uită pe fereastră printr-o salbă, ca să facă prunci frumoși (*Mica magie* 122). Uneori, în Boemia, fetele privesc la focul ceremonial de la

solstițiul de vară printr-o cunună de flori sălbatice, rugându-se focului să le întărească ochii și pleoapele (Frazer, 1980, V, 13).

Se spunea, de asemenea: *"Luna e făcută din sângele a doi frați, ce s-au tăiat cu cuțitele unul pe altul și cum stăteau cuprinși, cu capetele plecate, așa se văd. Când e lună nouă, se vede numai unul, când e plină – amândoi. Să te uiți prin inel de cununie, sau prin o basma de mătase, că-i vezi"* (Brill, 1994, I, 99).

În Oltenia, a doua zi de Crăciun este numită "ziua moșilor" sau "ziua moșului". Femeile tinere duc în această zi, de dimineață, copiii la moașă, pentru ca aceasta să le facă unele urări de bine și sănătate. Dacă aceștia erau mici, se treceau printr-un colac de grâu și se ridica până-n grindă (Evseev-2, 24).

Semantica celei de-a doua nașteri, a revenirii la viață cu forțe noi se observă și în actul magic siberian de "coacere" a copilului bolnav de rahitism. Acesta este așezat pe lopata cu care se introduce pâinea în cuptor, adus până la gura sobei și "trecut" printr-un colac, făcut special pentru aceasta (Strahov, 1991, 29). Și maghiarii făceau un colac uriaș, timp de nouă zile, din făină adunată de la nouă gospodării. Când era gata, prin el erau trecuți copiii bolnavi (Dömötör, 195).

În voievodatul Katowice în timpul Postului mare seniorul făcea o **furcă** specială, iar la Paște, în timpul slujbei, **se uita prin ea** la oameni, putând recunoaște astfel **strigoii** (Agapkina-3, 1994, 16). Sârbii, pentru a afla care femeie este **vrăjitoare**, puneau doi piepteni astfel, încât **printre ei să treacă** cea bănuită de vrăjitorie, după care pieptenii erau apropiați. Atunci vrăjitoarea implora ca aceștia să fie desfăcuți, pentru că practica respectivă era foarte dureroasă pentru ea.

Tot în acest fel puteau fi transmise farmecele asupra tinerilor căsătoriți. În ziua căsătoriei erau puși doi piepteni de scărmanat de o parte și de alta a drumului, iar când mirii treceau, pieptenii erau apropiați și ascunși, moment din care acțiunea nefastă a farmecelor începea să se simtă (Tolstaia-1, 26-27).

Rușii credeau că dacă te uitați **prin frâul** luat de la un cal asudat, poți să-l vezi pe **domovoj**, duhul casei. Votiacii spuneau că dacă te uiți prin frâul luat de la un cal alb, în ajunul Joiei mari, poți vedea sufletele dușmanilor morți (Zelenin, 1916, 42). Frâul era folosit și în practicile magice cu caracter oracular. Se spunea că cea mai primejdioasă posibilitate de aflare a ursitului era uitatul prin frâu. Pentru aceasta trebuia să deschizi ușa, să-ți desfaci brâul (care avea o deosebită valoare apotropaică), să-ți despletești părul. Una din participante se așeza pe prag, alta – lângă sobă, cea de-a treia – în colțul cu icoanele, iar cea de-a patra, cu frâul în cap, stătea la masă și se uita într-o oglindă, în care trebuia să apară chipul ursitului (Iongovatova-Pașina, 51).

Una din acțiunile performate în vederea realizării trecerii rituale în altă lume era cea în care se folosea, în acest scop, **boroana**. Pentru limba rusă și etimologia cuvântului *borona* indică valențele sale apotropaice (<*oborona* 'apărare'). La ucraineni, cei ce doreau să vadă care femei sunt **vrăjitoare** trebuiau să taie un plop și să facă, într-o zi, o boroană, astfel încât vrăjitoarea să nu-i fi văzut. După aceea ei puteau să se uite la vrăjitoare prin rețeaua grapei, recunoscându-le cu ușurință (Tolstoi-4, 1994, 158).

Cu boroana era acoperit, la slavi, și câinele năzdrăvan, cel născut în luna martie, pentru ca **vrăjitoarea** să nu-i facă nici un rău (se spunea că el are însușirea de a recunoaște maleficul). Tot prin boroană erau trecuți câinii, și pentru a fi răi. Când semănau meiul, bielorușii ștergeau de trei ori boroana, pentru ca recolta să nu fie atacată de vrăbii.

Se mai spunea, de asemenea, că, pentru ca o iapă să fie prolifică, trebuia să fie hrănită cu ovăz aflat în interiorul boroanei (Gura-1, 1994, 7-8). Și românii credeau că boroana servea ca mijloc de protecție împotriva **strigoilor**, vii sau morți, drept pentru care era pusă în ușa grajdurilor (Marian, 1994, 264).

Un alt gest magic era **întoarcerea, întoarcerea pe dos**. Pentru obținerea farmecelor, actelor malefice în general, trebuia să te întorci, să te dai peste cap, să-ți întorci inelul sau orice alt obiect (fermecat). Împotriva farmecelor se recomanda în mod special îmbrăcarea cămășii sau a ciorapilor pe dos (la francezi, germani, spanioli – *Mica magie*, 77).

În Dalmația se credea că alunecarea, răsturnarea cununiei de pe capul miresei era semn că aceasta era **vrăjitoare** (Gura-2, 1994, 34). Cehii și moravii spuneau că pentru a dormi bine noaptea, trebuia să întorci toate vasele din casă (a se vedea și una din practicile magice de apărare împotriva personajelor care pedepseau torsul – rezultat al încălcării tabu-urilor).

La români, dacă murise cineva și cei rămași în viață nu se puteau uita la trupul lui se întorcea un ulcior cu susul în jos, crezând că după înfăptuirea acestui act nu vor mai avea astfel de probleme, mai ales când se punea puțină apă pe fundul vasului, apă care trebuia mai apoi să fie băută (Gorovei, 1915, 212). De asemenea, dacă întorci, din greșeală, albia – leagănul copilului, sau dacă o sprijini de perete, acesta va muri (*idem*. 81).

**Trasarea unui cerc** era un alt tip de act magic, cel mai adesea cu rol apotropaic, întâlnit încă din cele mai vechi timpuri. Mircea Eliade crede că "este foarte probabil ca fortificațiile spațiilor locuite și ale cetăților să fi fost, la origine, fortificații magice; aceste fortificații – șanturi, labirinturi, ziduri de apărare etc. – erau destinate a împiedica invazia demonilor și a sufletelor morților, mai degrabă decât atacul oamenilor" (Eliade-1, 1992, 48).

În vinerea Paștelui, când vine lumea de la biserică, purtând lumânările aprinse, se ocolește casa de trei ori și se face cruce cu lumânarea pe pereti, pentru ca locuința să fie ferită de foc, boli și trăsnet (*Mica magie*, 119). Locul dansului călușarilor era marcat

cu un cerc, peste care nu era bine să treacă cei neinițiați, inaccesibil și forțelor malefice.

Pentru a te feri de **vrăjitoare**, **duhuri ale apei**, **draci** etc. trebuia să trasezi pe pământ un astfel de cerc protector și să te închini (Zelenin, 1916, 153). În caz de incendiu se ocolea casa cu pricina ținând în mână o lumânare de la Bobotează, oprindu-se astfel desfășurarea incendiului (Marian, 1994, 153). Rușii îi protejau pe tinerii căsătoriți de acțiunea farmecelor cu ajutorul unei sfori (brâu, năvod etc.) legate pe sub hainele tinerilor, înainte ca aceștia să plece la biserică.

Sârbii, de asemenea, înconjurau cu o sfoară patul lehuzei și al copilului (Agapkina-2, 1994, 11). În Dîmbovița, muncitorii de la pădure, când se culcă la amiază, pun în jurul lor o sfoară în formă de cerc, în credința că șarpele, când vine, se va roti în jurul sforii și nu va putea trece peste ea.

În timpul secetei satul era boronit de jur-împrejur, se boronea de asemenea și albia secată a râului (Gura-1, 194, 9). În caz de epidemie sau epizootie se realiza același ritual. În Polonia este cunoscut obiceiul de a înconjura de trei ori satul cu o boroană, după seceriș, pentru ca nici un fel de fărmece să nu pătrundă în gospodăriile oamenilor. La bieloruși cu același scop, de protecție împotriva maleficului, se înconjura satul cu boroana pe cap în seara zilei de Ioan Botezătorul (Sânziene – Gura-1, 1994, 7-8).

Despre femeile însărcinate se credea că pot face copacii să rodească dacă îi înconjurau în ajunul oricărei mari sărbători (Agapkina-1, 1994, 17). În marțea din prima săptămână a postului Sf. Petru **vrăjitoarele** înconjurau câmpul călare pe mătură, pocnind din bici și zicând: "*Le poruncesc tuturor jivinelor să meagă pe alt ogor*": în urma lor venea un bătrân care mătura "brazda" astfel creată (Tolstaia-3, 1994, 33).

De Sf. Ioan în Cehia se înconjura satul cu mături de mesteacăn, pentru a-l proteja de **vrăjitoare**; la încheierea ritualului măturile erau arse (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 27). În Slovacia în Sîmbăta mare se înconjurau casele cu mături, pentru a

le curăța de insecte. Biелoruşii spuneau: dacă o să încojuri casa cu mătura, va fi ploaie (practica este menționată și cu efect negativ – Vinogradova-Tolstaia, 1993, 19, 26).

Slovenii cred că dacă mături de trei ori în jurul grajdului, a acareturilor, și dacă îngropi mătura lângă acestea, atunci nici un hoț nu va putea să fure găinile. Un astfel de ocol ritual se făcea și în cazul incendiilor, înconjurând casa cu o mătură veche (*idem*, 15).

La ruși, când fetele ghiceau, se duceau la răspântii, și, stând pe vine, trasau cu ajutorul cuțitului un cerc în jurul lor, zicând: "**Dracilor, veniți, vorbiți /Da-n cercul meu să nu intrați!**", după care ascultau din ce parte se aud sunete, crezând că astfel pot stabili de unde va veni ursitul (Iongovatova-Pășina, 51).

La români un astfel de ocol ritual se făcea la Crăciun. Colindătorii aveau un lanț, peste care ei treceau, înconjurau casa și grajdul. Actul era însoțit de o formulă verbală: "**Înconjur această casă și grajdul aista să nu deie voie la duhurile rele să vie aici**" (Comănici, 118).

Cercul ritual, apotropaic, însemna nu numai un tip de acțiune. Brâul tradițional reprezenta un succedaneu al cercului magic, care proteja corpul omului. De asemenea, se spunea că "**e bine ca tot omul să aibă un inel în deget, ca să nu să lege blastămurile de el**" (Gorovei, 1915, 23). În același timp, românii spun: "**încins să nu te culci, că vine îngerul și nu te cunoaște și se duce, zice că ești snop**" (Papadima, 36).

## *Spațiul mitologic*

În gândirea mitologică, marcarea sacră a spațiului este deosebit de variată. Despre săgețile preistorice, de fier sau de bronz, găsite îngropate în ogoare, tăraniii credeau că sunt întruchiparea materială a trăsnetului; el se îngroapă în pământ nouă stânjeni când cade, și la fiecare an se ridică de un stânjen, așa că după nouă ani iese la suprafață, sub forma acestor săgeți (Papadima, 1994, 34).

Teritoriul sacralizat, locul în care sacrul și-a făcut apariția, poate fi variat: în Leskovacka Morava pe locul unde a căzut fulgerul 40 de zile se varsă vin, înainte de răsăritul soarelui, crezând că la încheierea perioadei respective tunetul va ieși la suprafață sub forma unor belemnite (Strahov, 1991, 98). Tot sârbii credeau că atunci când tunetul atinge pământul, el se cufundă până la o adâncime de 40 de metri; după aceea se întoarce la suprafața pământului, și atunci se văd *stralki* – cristale (*idem*, 98-99).

Tot în categoria spațiului malefic includem și așa-numitele "**locuri necurate**", locuri în care se face frecvent simțită prezența supranaturalului malefic, mai ales în urma contaminării spațiului respectiv, a contagiunii. În mitologia română "*loc rău nu e, așa, oriunde. E loc rău din iele, e loc rău din păcate grele sau din farmece*" (Bernea, 26), locul unde au jucat **ielele**, unde s-a ridicat volbura, unde s-a produs un vârtej de praf, unde a fost îngropat un mort necurat.

Tot loc necurat este și intersecția a două drumuri: "*să nu se scalde cineva unde se întâlnesc două ape, căci e rău de moarte*" (Ioneanu, 79). Locuri necurate sunt și cele de graniță, acolo unde supranaturalul poate trece ușor în lumea umanului: locuri de hotar, răspântii, locul unde întoarce plugul când se ară câmpul, copaci bătrâni, locul de sub acoperiș, lângă casă. Credințele ucrainene definesc locul necurat ca fiind acela în care **diavoli**, fiind



aruncați din cer, au murit, lovindu-se de pământ. Dar loc rău este pentru oameni și cel în care locuiește un duh rău (**ielele, boli** etc.).

*"Piatra o trimite Dumnezeu, ca pedeapsă, peste locuri unde a fost ucis un om, și și-a făcut singur seama"* (Papadima, 25). În strânsă legătură cu prima credință româniilor spun: *"când o fată prăpădește un copil și-l îngroapă pe locul acela musai să se facă piatră. Ea sfarmă pământul ca să descopere ce s-a făcut"* (idem, 94).

Prezența locului marcat negativ se poate constata, de multe ori, prin capacitatea lui de influențare a spațiului înconjurător, ducând până la perturbarea acțiunilor persoanelor care veneau în contiguitate cu el: *"Dacă treci prin pădure și calci pe locul unde s-a împușcat cineva, duhul cel necurat care a făcut șotia acolo își ia mințile și rătăcești, ca să te bagi în vreo baltă, ca să fii al lui"* (idem, 123).

Tot românii spun: *"Femeia care trăiește în fărădelege, pe unde calcă, pământul arde sub picioarele ei. Pe câmp să n-o trimiți la lucrat, la prășit. căci nu va fi nimica în urma ei, totul se tulbură și nu-i cu spor"* (ibidem).

Sistemul elementelor care alcătuiesc spațiul mitologic sacralizat este format din: **graniță, răcrucea drumurilor, oglinda, hornul, fereastră, pragul, curcubeul** etc.

Primul element pe care-l vom studia este **granița** dintre cele două lumi, graniță care poate fi trecută, după cum am mai arătat, și de un personaj supranatural, și de unul uman. Granițe pot fi: linii de hotar, malul apei, colțurile caselor etc.

Polonezii spun că **duhul apei** acționează cu precădere sau viețuiește în locul de unire a două ape (Sannikova, 1990, 319). Ucrainenii spun că **strigoii** îi omoară pe oamenii pe care îi întâlnește pe malul apei. Și **spiritele aerului** pot popula

vecinătatea spațiului acvatic – de aici interdicția de a dormi în pădure, lângă izvor.

În același timp se observă și existența unui spațiu liminal, valorizat negativ: **duhul apei**, la bieloruși, nu poate traversa hotarele. La fel se întâmplă și cu **spiritele bolilor**, la ruși, **duhul apei**, la polonezi. De apă se teme, la englezi, **moartea**. Și **vrăjitoarele** îi simt puterea ostilă: se spune că ele sunt bolnave în timpul ploii (la ucrainenii) sau nu au putere, își pierd puterea când trec o apă (la englezi), o intersecție.

Pentru ca mortul să ne se întoarcă sub formă de **strigoi**, în urma lui se aruncă apă (la germani; Tylor, 268). În timpul epizootiilor vitele erau trecute prin apă, în credința că boala rămânea undeva, în urmă (evident, nu trebuie uitat nici rolul purificator al apei – Juravlev, 89), iar la bieloruși, armeni și gruzini se înfăptuia practica aratului râului ca mijloc de îndepărtare a secetei (Tolstoi-Tolstaia, 1978, 122).

Pe uscat granițele nu puteau fi depășite de **rusalka**. Se spunea, de multe ori, că ea nu poate traversa linia de hotar, pentru că aceasta fusese trasă cu un instrument de fier. Uneori se zicea despre linia de hotar că este chiar spațiu de locuit pentru o serie de duhuri: la ucrainenii **rusalka** dansează, cântă și își face de cap tocmai pe liniile de hotar sau la intersecția acestora. La acest tip de răspântie își fac apariția și duhurile respective din credințele rușilor. De aceea se spune că nu este bine să dormi pe hotar, mai ales în săptămâna Rusaliilor (Zelenin, 1916, 192, 303).

Un adevărat loc sacru este **hornul**. Sunt multe duhuri care pătrund în casă tocmai prin horn (la elvețieni, de exemplu – Listova-2, 1977, 178). Credințe în legătură cu acest tip de spațiu sunt răspândite și la români: "*Când pierzi din bătătură vreo vită, strig-o seara pe coșul casei, că va veni*". De asemenea, "*de strigi pe gura hornului pe cine dorești, vine degrabă*" (Gorovei, 1915, 391).

Pe lângă **zburător**, pe horn mai poate intra și **moartea**: "*Dacă mireasa, când intră în casa mirelui, se uită la horn, îi moare soacra*" (*idem*, 146). În Insulele Tonga, când mureau războnicii și căpeteniile se credea că sufletele lor se ridică prin horn în lumea cerească, unde trăiesc veșnic (Propp, 1973, 114).

Polonezii spun că seara trebuie să închizi bine hornul, să-l înfunzi cu o pernă, pentru că prin el poate intra **mamuna** în încercarea ei de a schimba copiii (Sannikova, 1994, 57). Tot ei mai cred că, atunci când sfârșie un lemn umed, care arde în sobă, zgomotul este produs de **zmora**, care se chinuie să intre în casă pe horn (*idem*, 60). Sperietoarea scoțiană **Bodach** intră în casă, conform credințelor, tot pe horn (Briggs, 224).

La ruși originea copiilor era explicată prin aruncarea lor în casă de către barză, în mod evident, pe horn (Grib, 119). La bulgari, bărbații, când săvârșeau practici magice de stimulare a recoltelor, aruncau pe horn semințe, înainte de cină, spunând: "*Tot așa de înalte să crească și grânele semănate!*" (Vinogradova-Tolstaia-1, 1994, 25). De asemenea, și cașubii credeau că broaștele se prefăceau în oameni în clipa în care barza le arunca pe horn (Strahov, 104). Se mai credea că, atunci când murea un om, trebuia să se deschidă apărătoarea hornului, pentru ca sufletul omului să poată ieși liber (Baiburin, 1983, 164-165).

Tot românii credeau că mireasa, când venea în casa mirelui, "*trebuia să atingă hornul cu mâna sau să depună pe vatră sau pe horn o ofrandă rituală (pâine unsă cu miere), ca să fie acceptată de larii casei*" (Evseev-1, 74). Ca o practică rituală împotriva **strigoilor**, de Sf. Andrei "*ungeau ușa și cercevelele de la ferestre și hornul pe dinlăuntru cu usturoi*", locuri preferate de duhuri în încercarea lor de a pătrunde în casă (Dragoslav-2, 123).

La polonezi **skrzat** – spiridușul, în ipostaza sa luminiscentă – își făcea intrarea sau ieșirea în casă, când pornea prin curțile vecine după furat, tot prin horn, prezența lui fiind semnalată prin scânteierile ce se zăreau în nopțile senine (Sannikova, 1994, 46), ca în credințele românești legate de **zburător**. Românii spuneau

că, atunci când dădeai lapte cu împrumut, pentru ca odată cu aceasta să nu dai și *mana*, trebuia să treci de trei ori acea oală pe după stâlpului hornului. Tot cu rol apotropaic se agăța de stâlpul hornului un fus, pe care era înfiptă o căpătână de usturoi, pentru ca **vrăjitoarele** sârbe să nu poată face rău nou-născutului (Pavlova-Tolstoi, 14).

Aici trebuie să încadrăm mai vechile reprezentări romane și grecești despre divinități specializate, protectoare ale acestui topos sacru. **Fornax** 'sobă' era zeița romană a vetrei și sobei; din aceeași categorie făcea parte și **Vesta**, zeița vetrei casei și a focului (< gr. Hestia; – Agbunov, 68, 329).

Un alt spațiu, aflat în contagiune cu hornul este **soba**. Astfel, se credea că arderea în sobă a unor măhuri vechi producea vânt puternic, furtună. Din contră, tot la ruși se credea că arderea unei astfel de măhuri ducea la înmuierea gerului (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 18). Legătura mai clară a sobei cu cealaltă lume, în speță cu lumea morților se evidențiază în o serie de practici magice care se desfășoară după încheierea ceremonialului înmormântării. Pentru a nu se teme de morți sau pentru a se feri de acțiunea lor nefastă, ca strigoii, oamenii își lipeau mâinile de sobă sau, dând la o parte apărătoarea, se uitau în sobă (Baiburin, 1983, 165).

O altă reprezentare spațială sacră este legată de **curcubeu**. În mitologia nordică împărăția lui Odin comunică cu pământul prin puntea curcubeului (Lăzărescu, 224). Finlandezii numesc curcubeul "arcu zeului Tiermes", cu care acesta îi omora pe **vrăjitorii** care doreau moartea oamenilor (Tylor, 137). La unele popoare primitive curcubeul era considerat ca o plasă uriașă întinsă de un spirit puternic și rău pentru a le putea prinde sufletele (Uliu, 22).

Indienii sud-americani din bazinul Amazonului consideră că ziua, sub aspectul curcubeului, se vede un balaur, noaptea apărând ca o gaură neagră în Calea Lactee (Tokarev, 1991-1992, I, 469).

Peruvienii primitivi priveau cu atâta venerație curcubeul, încât ei rămâneau tăcuți până când fenomenul dispărea complet de pe cer (Uliu, 22).

În unele legende românești, curcubeul marchează hotarul dintre cele două lumi, este chiar mijlocul lumii (Brill, 1994, I, 244). **Naga** – șarpele cu șapte capete, era, la khmerii din Cambodgia, simbolul curcubeului, considerat ca o punte magică pe care se ajunge la lăcașul zeilor (Chevalier-Gheerbrant, II, 329). În Noua Zeelandă se credea că drumul căpeteniilor dispărute, spre noul lor lăcaș, de după moarte, este același curcubeu (Uliu, 23).

La șvabi și bavarezi sfinții trec prin poarta curcubeului din cer pe pământ. La ruși exista credința că fenomenul curcubeului este o rază de lumină ce cade pe pământ când Sf. Petru deschide poarta cerului (Uliu, 23).

Legătura sa cu cele două lumi este explicată și în credințele conform cărora curcubeul completează necesarul de apă din cer, coborând pe pământ și sorbind apă din sursele terestre (la români, Mușlea-Bârlea, 50, 150; francezi, Sébillot, I, 89-90). Fiind un astfel de mesager, el este înzestrat cu o serie de puteri supranaturale, însăși apariția sa, dar și contaminarea zonei din jur fiind manifestări ale sacralului. Estonii credeau că arcele de curcubeu sunt capul unui bou uriaș, aplecat într-un râu (lac) pentru a se adăpa (Uliu, 19). La români, *"pe curcubeu se scoboară balaurii din cer să bea apa din iazuri"* (Chițimia, 109).

Strânsa legătură a curcubeului cu producerea ploii, el fiind interpretat ca o ipostaziere a diverselor fenomene meteorologice legate de aceasta este surprinsă și în o serie de credințe din Asia centrală și de nord. Astfel, se spune că curcubeul este o cămilă mare pe care o călăresc trei persoane; prima bate o tobă (tunetul), a doua persoană flutură o eșarfă (fulgerul), iar cea de-a treia trage cămila de căpăstru, făcând ploaia să curgă șiroaie din gura ei (Uliu, 20).

La finlandezi și laponi se consideră că **spiritul pădurilor** sălășluiește prin copaci, iar Zeul Tunetului, arcaș neîntrecut, îl

caută pentru a-l omorî. Curcubeu este dâra săgeților pe care le aruncă zeul, iar, în unele variante, sunt pur și simplu fulgerele (de aici și imaginea legată de "săgețile de piatră"=armele primitive).

În Australia centrală, aborigenii din tribul Kaitish credeau că fiul ploii – curcubeu – se așează cu spatele spre cer și, cu respect filial, îl sprijină pe tatăl său pentru a nu cădea pe pământ. De aceea, dacă vremea era secetoasă și ploaia era evident dorită, ei încercau să-l vrăjească prin farmece pe fiul-curcubeu, pentru ca el să plece și ploaia să cadă abundant (*idem*). La indienii shoshoni firmamentul era o cupolă gigantică de gheață de care curcubeu – un șarpe uriaș – se freacă cu spinarea. Particulele mici de gheață îndepărtate prin frecare cad pe pământ sub formă de ninsoare – iarna, sau sub formă de ploaie – vara.

Se spune, de asemenea: cine bea apă dintr-un loc cu curcubeu (Gorovei, 1915, 93) sau trece pe sub el (Sébillot, I, 110) își poate schimba sexul, fiind o lună bărbat, alta femeie. Cu toate acestea "*oamenii fug de apropierea curcubeului. căci operația zisă e legată cu mare durere*" (Mușlea-Bârlea, 154).

Reprezentări legate de această credință se întâlnesc și la bulgari, sârbi, ucraineni, greci, germani, indieni (Vakarelski, 488; Tolstoi, 1976, 60). La bulgari, dacă o femeie, care până atunci născuse doar fete, bea apă din locul de unde "bea" apă curcubeu, după aceea va putea naște doar băieți (Tolstoi, 1976, 61). În Boemia se spune că această operațiune o pot face doar fetițele până la vârsta de șapte ani (Uliu, 26).

Schimbarea sexului este însoțită și de primirea unor puteri supranaturale: "*Cel ce-și schimbă sexul ar fi și năzdrăvan*" (știutor al viitorului). Alteori se crede că aceleași efecte se obțin și dacă treci pe sub curcubeu (la francezi, maghiari – Sébillot, IV, 110; Dömötör, 1982, 228). Mulți cred că acest gest magic nu este suficient, trebuie să te dai și peste cap – o dată sau de trei ori.

În strânsă legătură cu prezența unui personaj mitologic, bulgarii cred că acest fenomen atmosferic, curcubeu, este brâul **samovilelor** (Tolstoi, 1976, 69). Tot ca atribut al unui zeu sau

personaj demonic este privit curcubeul și în alte credințe: la galezii din Antichitate curcubeul era tronul zeiței Ceridwen. La groenlandezi el era brâul lat și policrom al hainei Marelui Zeu (Uliu, 20).

La slavi curcubeul este privirea aruncată spre cer de o **zână** despletită care stă la unul din capetele arcelor; ea este aducătoare de moarte sau chiar ia mințile oamenilor (în particular pe ale nou-născutului, dacă apare în momentul nașterii acestuia (Uliu, 22). Dar există și credința conform căruia dacă la nașterea unui copil apare pe cer curcubeul, aceasta este o circumstanță favorabilă; se zice chiar că din acel copil va crește un "om însemnat" (*idem*).

Sârbii spun, despre curcubeul, că el bea apă în principal din apropierea morilor și de aceea se spune că nu e bine să te scalzi în acele locuri. Pentru a nu se contamina de sacralitate, se spune că nu este bine să arăți cu mâna sau cu degetul spre curcubeu. Se spune că cel care arată spre curcubeu poate fi lovit de trăsnet, poate să-și piardă degetul sau mâna, sau se poate îmbolnăvi de ulcer (Uliu, 26).

Rușii spun atunci când văd un curcubeu pe un cer însoțit că undeva se îneacă sau s-a îneecat cineva. Slovenii spun, la apariția curcubeului și a ploii cu soare, că se face o nuntă de țigani, sau, după credințele poloneze, o **vrăjitoare** face unt (Tolstoi, 1976, 60,61; Azim-zade, 78)

La triburile negrito semang, curcubeul este un șarpe piton. Din când în când el se furișează pe firmament pentru a se îmbăia. Când își răstoarnă apa din baie, pe pământ cade ploaia soarelui, o apă extrem de periculoasă pentru pământeni. Tot nefast și la incași, curcubeul este un șarpe ceresc. Luat în grijă de oameni pe vremea când nu era decât un viermișor, el a căpătat, tot mâncând, proporții uriașe. Oamenii au fost nevoiți să-l ucidă, pentru că el pretindea să se hrănească cu inimile lor (Chevalier-Gheerbrant, I, 422).

Apariția curcubeului poate trimite la diferite interpretări: francezii spun că el apare deasupra casei unei persoane decedate; când el este visat, iar dedesubtul lui se află persoana respectivă, acela va fi la grea cumpănă, sau chiar va muri (Sébillot, I, 116). Dacă curcubeul va "cădea" pe o casă, familia respectivă (sau numai unul din membrii ei) va suferi o nenorocire. În Evul Mediu german cu 40 de ani înainte de sfârșitul lumii nu se va mai arăta nici un curcubeu.

De asemenea, cărțile de vise susțin că atunci când cineva visează că a observat un curcubeu, persoana respectivă va pierde sau va primi ceva, depinzând de locul unde a fost văzut curcubeul, la vest sau la est (Uliu, 22).

Românii cred că primăvara, când apare pentru prima dată și culorile lui sunt limpezi – anul va fi cu belșug. La fel, predominarea culorii albe indică secetă, a acelei verzi – se va face mult grâu; când predomină galbenul – va fi mult porumb etc. (Mușlea-Bârlea, 153). Această credință este reflectată și în folclorul copiilor:

*"Curcubeu, curcubeu.*

*Ai culori ca brâul meu*

*Și bei apă din pârâu*

*Și mă fă pe min' flăcău!*

*(Și bei apă turburată.*

*Și mă fă pe mine fată!"* – Știucă, 69).

De fapt, se pare că la început Iris – personificarea curcubeului, a fost mai degrabă o zeiță a vântului, a ploii, ea fiind cea care încărca norii cu apă din lacuri și râuri pentru ca ploaia să cadă din nou pe pământ și să ajute la belșugul recoltelor. În Grecia antică țăranii venerau curcubeul, pentru că vedeau în apariția sa semne ale prosperității: predominanța culorii roșii semnifica un an bun pentru struguri, verdele dădea informații



asupra recoltei de măslina pentru ulei, abundența albului pronostica o recoltă bogată în grâu (Uliu, 17).

La chinezi se credea că atunci când un stat este în pericol să piară, cerul își schimbă fața și apare un curcubeu. La triburile negrito andaman curcubeul reprezintă tam-tam-ul **Spiritului Pădurii**, iar apariția sa vestește boală și moarte. La vietnamezi curcubeul Börlang Kang este de origine sinistră – dacă-l arăți cu degetul, el poate aduce lepra (Chevalier-Gheerbrant, I, 422).

La unele triburi africane există și astăzi credința că, după ploaie, Marele șarpe (curcubeul) iese din ascunziș pentru a se hrăni și nefericita ființă pe care o va întâlni va fi devorată. De aceea copiii nu erau lăsați să iasă din colibe sau din case când apărea curcubeul pe cer (Uliu, 19).

Locul în care curcubeul atinge pământul este marcat, într-un fel sau altul: se spune că acolo se află o comoară (la francezi – Sébillot, I, 110), sau că de unde bea el se găurește piatra (români, Mușlea-Bârlea, 152) sau se usucă arborii (la francezi – Sébillot, I, 110). După unele credințe, curcubeul ar rezulta chiar din reflectarea razelor solare pe obiectele de aur de la picioarele lui.

Se mai spune că **îngerii**, care se urcă pe curcubeu spre cer, lasă să le cadă (sau pierd pe drum) mici farfurioare sau discuri de aur, pentru a-și ușura zborul. Există credința că dacă din aceste vase se va bea, acest lucru ajută la vindecarea copiilor și la alinarea durerilor facerii. Mai mult, se afirma chiar că dacă cineva vinde un astfel de obiect, va fi pedepsit și va rămâne mut pentru tot restul vieții (Uliu, 27).

Alții spun că aceste obiecte de aur s-ar găsi într-o pălărie sau într-un pantof de uriaș. Pălăria sau pantoful uriașului conțin farfurioare din metale obișnuite, care se transformă în aur când cineva găsește locul lor. Alte credințe leagă existența acestor vase de aur de sacralizarea spațiului respectiv, considerându-le ca pe niște sorburi prin care este aspirată apa de sufletele celor ajunși în rai (*idem*). Unii țigani cred că, dacă în ziua de Rusalii, cineva

găsește un capăt al curcubeului și se urcă pe el, va deveni bogat și nu va mai fi bolnav niciodată (*ibidem*).

Sârbii cred și ei în existența unui curcubeu dublu – unul, care se sprijină de pământ, altul – de cer. Astfel, prevestirea recoltei are aplicabilitate nu numai pe pământ; după aceleași semne se poate afla și situația recoltei pe lumea cealaltă (Tolstoi, 1976, 64). Dimpotrivă, românii spun: "*Când Domnul vede că trebuie ploaie multă, poruncește să se facă încă un curcubeu; și acesta, mai slab, se poate vedea deasupra celui dintâi*" (Papadima, 25).

Alteori, curcubeul secundar ar fi o încercare nereușită a **Satanei** de a-l întrece pe Dumnezeu. De aici este posibil să vină denumirea acestuia de "arcu diavolului" (la arabi, germani; Uliu, 23).

Un alt spațiu de trecere este **oglinđa**. Interdicția de a nu te uita în oglindă după apusul soarelui este foarte răspândită: la români, aromâni, francezi, italieni, germani, englezi etc. (Sébillot, I, 161; Ciușanu, 78), motivul cel mai des invocat fiind apariția chipului **diavolului**. Și ucrainenii încercau să se ferească de acest pericol; la ei noaptea era interzis să te speli, pentru a nu-ți vedea reflectată imaginea în apă, pierzându-ți astfel frumusețea și, de asemenea, pentru a nu-l vedea pe diavol (Miloradovici-1, 213).

Se mai credea că norocul fuge dacă te uiți în oglindă când mănânci (*Mica magie*, 32).

Românii nu lăsau copiii mici să se uite în oglindă – de teamă să nu le iasă greu dinții (Ciușanu, 177-178) sau să nu se deoache singuri (Crăciun, 62). Dar se mai puteau deoache singuri și cei care se uitau în oglinda apei. În Grecia se socotea că era de rău augur să te visezi văzându-ți chipul în apă. Se credea că apa, "*luând reflexul chipului, adică sufletul, corpul rămâne lipsit de el și moare peste câteva zile*" (Ciușanu, 178). Credința că sufletul era cel reflectat în apă era întâlnită și în Noua Caledonie (*idem*).

Semnificația oglinzii este, însă mult mai profundă. Într-o legendă românească se spunea: *"La Sfânta Duminică în casă se află o măsuță și-un scaun, și pe masă o oglindă, iar dinaintea oglinzii stă un sfășnic cu lumânare. Sfântul Ilie când are să trăznească undeva, vine aici și se sfătuiește cu Sf. Duminică. Prin oglinda ceea se uită în lume, de vede tot ce fac oamenii, și dacă au hotărât să trăznească pe cineva, ia sfășnicul cu lumânarea în mână și amenință asupra oglinzii în acel loc și în același moment a trăznit"* (Brill, 1994, I, 217-218). Zeița solară Amaterasu, din mitologia japoneză, își părăsește grotă de reclusiune, redând lumii căldura și lumina sa, numai după ce e pusă să privească în oglindă (Kernbach, 1989, 436).

Sârbii spuneau că Dumnezeu l-a creat pe **diavol** din propria-i reflectare în apă, pe care a înviat-o (Tolstaia-4, 1994, 120). Oglinda mai era privită și ca spațiu deschis: la ucrainenii **bogini** realizau substituirea copiilor intrând în casă prin oglindă (*idem*, 118). În vechile mitologii, lacul este *ochiul pământului*, prin care locuitorii lumii subterane pot să vadă tot ce se întâmplă pe pământ și în văzduh. Chiar și **domovoj** – duhul casei – este pus în strânsă legătură cu acest obiect. În Slovacia se spunea că el, sub forma unui șarpe alb, trăiește în perete, în spatele oglinzii (*ibid.*, 120).

În practicile **vrăjitoarelor** oglinda joacă un rol important, de ea se folosesc în rituri de magie albă sau neagră. Ucrainenii spun să nu te uiți noaptea în oglindă, pentru că **vrăjitoarea** îți poate lua frumusețea (Slașcirov, 86). Scoțienii, indienii credeau că existau oameni care pot arăta în oglindă chipul **vrăjitoarelor** (Gorovei, 1990, 114). **Vrăjitorul** cașub putea să arate oamenilor, cu ajutorul oglinzii, care erau persoanele care le-au produs neplăceri (Tolstaia-4, 120).

Alți **vrăjitori** puteau să-și exercite practicile oraculare, ghicind pe baza celor zărite pe oglinda apei (Vulcănescu, 1987, 480). Românii spuneau că, în timpul eclipselor, puteai să vezi, într-un vas cu apă, cum **vârcolacii** mănâncă soarele sau luna

(Mușlea-Bârlea, 131). **Samodivele** bulgarilor puteau să fie zărite în oglinda unui izvor sau în respectivul obiect. Se mai credea, de asemenea, că în timpul furtunii trebuie să acoperi neapărat toate vasele cu apă, pentru că **zmeii**, **lamiile** își fac apariția. Dacă ele ar fi văzut pe aceste oglinzi reflectarea chipului unei fete, ele s-ar fi îndrăgostit de acestea și le-ar fi răpit (Tolstaia-4, 120; Gheorghieva, 86).

Ca și alte obiecte sacre, oglinda putea fi utilizată ambivalent: ca mijloc de pătrundere în lumea personajelor mitologice sau ca apotropeu. În Rusia oglinda se folosește adesea ca mijloc de îndepărtare a duhurilor. Astfel, oglinzi erau așezate în grajd sau în preajma animalelor, pentru a le feri de acțiunea **duhului casei** (în chip de nevăstuică) sau a **zmorei** (la polonezi). Tot împotriva **zmorei**, a **strigoilor**, se punea o oglindă în leagănul copilului.

Veșmintele **șamanilor** sunt adesea împodobite cu oglinzi care reflectă faptele oamenilor sau care îi ocrotesc în timpul călătoriei lor de împunsăturile duhurilor rele (Chevalier-Gheerbrant, II, 372).

La fel, la sârbi, pentru a vedea **strigoii**, de Înălțare mergeau la cimitir, în zorii zilei, puneau o oglindă lângă cruce și în ea îi vedeau. Slovacia credeau că persoana care se uita în oglindă în fiecare seară, de la Sf. Lucia până la Crăciun, va vedea, în ajun, în oglindă, o **vrăjitoare**. Rușii spun, de asemenea, că dacă vrei să vezi o **vrăjitoare**, se pune într-un ungher o oglindă și vrăjitoarea apare imediat, fiind atrasă de respectivul obiect (Tolstaia-4, 120-122).

Practicile magice cu caracter oracular presupuneau, în bună parte, prezența oglinzilor. Scoțienii, indienii etc. spuneau că există oameni care fac să se arate în oglindă chipul **vrăjitoarelor**. Aflarea ursitului cu ajutorul oglinzii era la îndemâna tuturor fetelor care doreau să-și cunoască viitorul. Această practică se făcea numai în momentele sacre din punct de vedere temporal, adică în ajunul marilor sărbători. Românii credeau că o fată care postește întreaga zi a Crăciunului până la miezul nopții, nu spune

nici un cuvânt toată ziua și privește atunci în oglindă, nu se vede pe sine, ci își vede ursita (Gorovei, 1915, 341-342).

La germani se crede că în noaptea de Anul Nou fiecare oglindă poate să arate ursita. Fata ia în fiecare mână câte o lumânare aprinsă și la ora 12 se duce la oglindă și își strigă de trei ori propriul nume. Atunci apare în lumina oglinzii chipul ursitului (Ciașanu, 317). La ruși practica respectivă se desfășoară în felul următor: fata merge într-o casă pustie, nelocuită. Aici ea aprinde o lumânare, pune un frâu pe marginea sobei, iar în interiorul frâului așează o oglindă. După aceea se uită în oglindă și zice: "*Ursitul meu, vino și arată-te în oglindă!*" (Tolstaia-4, 123).

Ecran al proiecțiilor destinului poate fi și oglinda apei. În Rusia, la Crăciun, fetele pun pe masă un pahar cu apă în care s-a pus o monedă nouă de argint. Fata trebuie să stea ore întregi nemișcată, uitându-se fix la monedă. Se zice că astfel poate să vadă pe suprafața ei chipul viitorului bărbat. La români, în seara Anului Nou, fetele iau o lumânare de la Paști, se duc la fântână, se apleacă cu lumânarea aprinsă scrutând oglinda apei, pentru a-și vedea ursita. În Muntenegru fetele se duc la fântână în zorii zilei de Sf. Gheorghe și privesc în adâncul ei, până când ochii li se umplu de lacrimi, crezând că astfel văd în apă chipul ursitului (Ciașanu, 23; Baleev, 298).

Credințele în oglindă, ca sediu al duhurilor malefice, al sufletelor, umbrelor sunt deosebit de răspândite, mai ales în legătură cu reprezentările despre moarte. Se crede că oglinda poate atrage, capta sau poate trimite în lumea umanului spirite, suflete etc. În cazul unei nașteri dificile femeia, la sârbi, trebuie să meargă la fântână și să se uite în apă, pentru a-și vedea umbra. Se crede că după îndeplinirea acestei practici va naște ușor.

Tot în legătură cu nașterea, se spunea, la români, că nu este bine să te uiți în oglindă în primele șapte zile de la naștere, pentru că există posibilitatea apariției unei noi sarcini (canalul de transmisie dintre cele două lumi fiind încă deschis – Gorovei,

1915, 248). Același lucru se spunea și când copilul se uita în oglindă; pentru ca mama să nu nască de multe ori, acest gest a fost tabuizat.

Spațiul malefic, sau în cazul de față, sacru, reprezentat de oglindă, era uneori dublat de alte caracteristici ale acestuia, fiind asociat principiului feminin. Sârbii credeau că dacă viitoarea mamă se uita în oglindă, ea ar fi născut o fetiță (Tolstaia-4, 117-119). Tot ca un element al marcajului sacru evidențiem o altă credință, referitoare la schimbarea înfățișării prin transferul atributelor: la bulgari, cel ce se va uita seara în oglindă va îmbătrâni înainte de vreme. Și sârbii au reprezentări asemănătoare, astfel explicându-și înfățișarea bătrânicioasă a unor copii.

Să nu uităm faptul că această caracteristică – înfățișarea bătrânicioasă – este una din cele mai răspândite la personajele mitologice antropomorfe; un astfel de chip îl au și copiii acestor duhuri, cei pe care acestea îi substituie copiilor oamenilor. Astfel, copilul care s-a uitat seara în oglindă va începe să vorbească cu greutate sau va fi lipsit de darul vorbirii (Tolstaia-4, 116-119).

Funcția distructivă a oglinzii se conturează cel mai clar în cazul răpirii sufletelor, fapt ce atrage după sine moartea ființei respective. Se spunea că nu este bine să te uiți seara în oglindă, că mori (Ciașanu, 324). La români, la slavi oglinda din camera unde era așezat mortul era acoperită, pentru a închide astfel spațiul nefast deschis, pentru a nu urma și alți morți. Acest lucru se făcea și pentru ca mortul să nu se vadă în ea (probabil, pentru a nu se ascunde în ea, pentru a nu-și găsi acolo un refugiu) și să revină în casă ca **stafie**, de câte ori este lună nouă (Gorovei, 1915, 248; Ciașanu, 178).

În Grecia se socotea că era de rău augur să te visezi văzându-ți chipul în apă. Se credea că apa, "*luând reflexul chipului, adică sufletul, corpul rămâne lipsit de el și moare peste câteva zile*". Credința că sufletul este cel reflectat în apă era răspândită și în Noua Caledonie. În India vedică, pentru a-l face pe un bolnav să-și vină în simțiri, era obiceiul de a-i pune în față

o oglindă, și, dacă nu-și vedea chipul în ea, era semn că va muri (Ciașanu, 178).

De aceea, după înmormântare, când se lua pânza protectoare de pe oglindă, prima ființă care trebuia să privească în oglindă era o pisică, abia după aceea oamenii puteau să se apropie de ea (Tolstaia-2, 2).

Oglinda putea să pună stăpânire nu numai pe sufletul unei ființe vii (aici trebuie să amintim un succedaneu al oglinzii în prezența ochilor deschiși ai persoanei decedate, care îndeplinesc aceeași funcție – în casa respectivă va mai muri cineva; credința este răspândită la români, ruși, ucraineni, bieloruși, sârbi etc. – Tolstaia-4, 113; Baiburin, 1983, 140), ci și pe cel al unei persoane decedate.

Sârbii întorceau oglinzile cu fața la perete, pentru ca sufletul mortului să nu întârzie în casă, uitându-se în oglindă. Croații credeau că sufletul, dacă se uita în oglindă, s-ar fi întors în casă, pentru a-și vedea chipul care s-a reflectat în oglindă (Tolstaia-4, 112-113). Și tot ca o dovadă a strânsei legături ce există între oglindă și lumea cealaltă amintim o practică rituală efectuată de bulgari. În zilele când se organizau pomeniri ale morților, ei luau o oglindă, pe care, în tăcere, o țineau în mână deasupra unei fântâni, pentru a vedea umbrele strămoșilor morți. La sârbi un obicei asemănător se efectua la trecerea celor 40 de zile de la moarte, când puneau o oglindă pe mormânt, pentru ca cei vii să-i poată vedea pe morți (Tolstaia-4, 114-115).

Dar poate că cele mai răspândite credințe sunt cele legate de spargerea oglinzii, ca semn prevestitor al morții (la români, francezi, ruși, ucraineni – Vulcănescu, 1987, 321; Tolstaia-4, 125; Ciașanu, 124). De asemenea, se spunea că nu era bine să te uiți seara în oglindă, că mori (Ciașanu, 324). Conform credințelor bulgarilor, slovacilor, în oglindă se poate reflecta însăși **moartea**, care, după aceea, va veni curând în casa respectivă (Tolstaia-4, 112). Alteori **moartea** venea la fereastră, ciocănea de trei ori, oprea ceasurile și spârgea oglinzile din casă (*idem*, 125).

Un alt spațiu sacralizat îl reprezintă **fereastra**. De această dată simbolică obiectului este mult mai explicită. Fereastra este un fel de ușă, o intrare nereglementată în casă, într-un orice fel de spațiu, într-o altă lume, mai mult sau mai puțin îndepărtată. Fiind, în același timp un element ordinar al universului casnic, în timpul profan fereastra nu este înzestrată (altfel spus, nu relevă) proprietățile supranaturale, magice. Simbolică sacră, rituală îi conferă obiectului calități excepționale.

Pentru a potoli furtuna, rușii recomandau să se arunce o mătură pe fereastră (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 19). Ca o ușă deschisă într-o altă lume este privită fereastra în o multitudine de ritualuri: sârbii îi interziceau categoric femeii însărcinate să privească pe fereastră (Tolstaia-4, 117). Românii credeau că nu este bine să te uiți pe fereastră din exterior; încălcarea acestei interdicții atrăgea după sine afecțiuni ale ochilor (Gorovei, 1915) sau chiar orbirea (Avram, 177).

Tot ei spuneau că nu era bine să bei apă dată pe fereastră. Acțiunea nefastă se aplica inclusiv animalelor – se spunea că vor turba câinii care băuseră acea apă (*idem*, 143). Existau o serie de tabu-uri, care presupuneau interzicerea aruncării pe fereastră apă, lături; de asemenea, nu trebuia să scuipi, să arunci resturi alimentare etc., fapt ce putea fi interpretat ca o profanare a acestui spațiu sacru (Baiburin, 1983, 143).

Ca spațiu sacralizat este receptată fereastra în practicile oraculare. Astfel, se spunea că tot ce se auzea la fereastră se îndeplinea (*idem*, 144). În ajunul Anului Nou se puneau la fereastră (sau la baza hornului) atâtea bucăți de pâine, câte fete hotărâte să-și afle ursitul erau. Pâinea era lăsată acolo toată noaptea. A doua zi se uitau să vadă a cui bucată de pâine era întregă – acest lucru semnificând faptul că fata respectivă va mai trăi încă un an, spre deosebire de suratele ei, care au găsit pâinea împuținată (Strahov, 59).



Fereastra era, fiind un element component al lumii sacrului, și unul din locurile tipice de apariție a personajelor mitologice. Se spunea că **strigoii**, morții pot intra în casă pe fereastră (Baiburin, 1983, 143). **Boginki**, din mitologia polonă, se opreau la ferestrele caselor, de unde încercau atragerea din locuință a femeilor însărcinate, pentru a-și putea exercita acțiunea lor malefică (Vinogradova-Tolstaia-2, 38). Bolile – **ciuma**, **holera** etc. dădeau de știre asupra prezenței lor prin ciocănituri în fereastră.

Dar cele mai numeroase credințe se referă la legătura evidentă a **morții** cu acest spațiu sacru. Vestitorii morții intrau întotdeauna în casă prin fereastră – cum este cazul rândunicii (la români, ruși – Evseev-1, 156; Toporov, 170). Dacă o pasăre de noapte (în special bufnița) atingea cu aripa fereastra, se credea că acea casă va arde sau stăpânul ei va muri (Sumtov, 91). La ruși se interpreta în aceeași cheie prezența iepurelui – mesager chtonian incontestabil – dacă un asemenea animal era văzut alergând pe sub fereastră, era semn clar de moarte (Gura, 1984, 142).

În societățile tradiționale sicriul era scos din casă pe fereastră, nu pe ușă, sau trecut peste gard sau printr-o spărtură în perete sau tavan (Baiburin, 1993, 113). Tot pe fereastră erau scoși, la ruși, prima persoană care a decedat în acea casă, copiii morți nebotezați (Baiburin, 1983, 141). De asemenea, când murea cineva se punea apă pe pervazul ferestrei, pentru ca sufletul, venind acolo, să se poată spăla. Tot la fereastră se agăța un ștergar, pe care urcau sufletele strămoșilor morți când veneau în lumea noastră, în zilele în care se făceau pomeniri (Baiburin, 1983, 141; 1993, 166).

Și, mai mult, în virtutea acelei ambivalențe a sacrului de care vorbeam, menționăm și existența practicilor apotropaice care au ca principal element fereastra. Pentru a feri nou-născuții, în general, copiii, de pericolul morții, mai ales în familiile în care ea și-a făcut simțită prezența într-un ritm îngrijorător, ei erau scoși ritual pe fereastră, într-un simulacru al morții. În aceleași scopuri, când se întorceau de la botez, de la biserică, nașii transmiteau copilul pe

fereastră (obiceiul este răspândit la români, ruși etc – Baiburin, 1993, 50). Și în cazul mutării într-o casă nouă copiii erau băgați în casă tot pe fereastră (Toporov, 1984, 170).

Habitatul uman cunoștea și alte elemente caracterizate de o concentrare masivă a sacrului. Un astfel de spațiu consacrat era și **pragul**. În multe credințe se specifică faptul că sub prag se află **șarpele casei**, ipostaziere a duhului protector al casei. La români, șarpele casei este frecvent sculptat pe stâlpii porților, pictat pe fundul blidelor din lut smălțuit sau modelat în tencuiala pereților casei. În Oltenia și în unele zone din Transilvania șerpi de argilă smălțuită sunt așezați pe pragul sau pe podeaua caselor (Antonescu, 90).

Tot românii spun că nu este bine să faci nici un fel de târg pe pragul porții, nici să șezi pe el, deoarece "*acolo se ascunde dracul*" (Mușlea-Bârlea, 395). Dormitul noaptea, cu capul pe prag, la limita dintre cele două lumi, este sancționat prin producerea de infirmități de către **ceasul nopții** (Antonescu, 90). La polonezi, pentru a grăbi, pentru a ușura o naștere care se conturează a fi grea, moașa pune o mătură pe prag și o pune pe femeie să treacă de trei ori peste ea. O credință asemănătoare se întâlnește și la sârbi (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 19).

O credință românească spune: "*când îți trimite cineva duhuri rele, pe necuratul, să te necăjească noaptea prin somn, trebuie să presari pragurile cu sare sfințită, căci nu se mai pot apropia. Sarea mai trebuie purtată în încălțări, ca să nu se prindă fancecele de cel ce-o poartă. Noaptea este bine ca sarea să stea pe fereastră, căci dormi bine și nu se poate apropia nici un rău*" (Niculae, 124).

La polonezi, sârbi luzacieni, o mătură pusă lângă prag nu dădea voie să intre în casă **vrăjitoarele** și **zmora**, care puteau, astfel, să fie identificate. Acestea trebuiau să fie lovite de câteva ori cu acea mătură, pentru a nu mai dăuna gospodăriei respective (*idem*, 12). Dacă o mătură, care se afla pe prag, se rostogolea și cădea în interiorul casei, se credea că acesta era un semn care

prevestea o moarte sigură (la polonezi; *idem*, 23). La ucraineni **vrăjitorii**, pentru a-și pune în practică farmecele, acțiunile malefice, puneau un brâu răsucit sub prag. Cine trecea peste acest brâu și peste prag se transforma automat în lup (Ivanov, P.V.-1, 506).

Dar pragul putea fi folosit nu numai de personajele mitologice, ci și de oameni, în întreprinderile lor de a-și asigura protecția față de malefic. Românii spuneau: "*Atunci când pleci de acasă e bine să pui tăciuni sau spuză sub pragul ușii și apoi să-l treci, pentru ca farmecele să nu se atingă de tine*" (Antonescu, 94). Era recomandabil să prinzi un liliac și să-l răstignești pe poartă casei sau să-l îngropi sub prag, în speranța că el poate alunga relele și poate asigura astfel bunăstarea familiei (Evseev-2, 204). În sfârșit, românii cunoșteau practica montării unei potcoave pe pragul grajdului, pentru a se împiedica luarea laptelui vacilor (Bilțiu, 151).

Dar, fără îndoială, legătura strânsă care exista între prag și reprezentările generale legate de moarte ca *mare trecere* sunt deosebit de răspândite. Trecerea pragului, traversarea acestuia era un moment esențial al ritualului de înmormântare. O credință românească evidențiază foarte clar acest lucru – de astă dată trecerea pragului fiind momentul implacabil de ruptură: "*mortul vede tot ce-i în casă și știe. până ce vine preotul. Cum pune preotul piciorul pe prag, nu mai știe*" /var. "*mortul aude tot până nu-i trag clopotele, apoi asurzeste*" (Papadima, 134).

Prin implicațiile pe care le presupun, ideile de mai sus reflectă un tragism deosebit. Preotul apare ca un personaj care curmă cu brutalitate "viața" sufletului de după moarte. Integrarea firească (pentru comunitate) a celui mort în lumea în care va trebui să trăiască (nu să fie *mort*) este resimțită de acesta ca o uitare din partea celor rămași în viață, ca o condamnare definitivă.

Spațiu sacralizat era orice spațiu care fusese în contact cu un purtător al sacrului, cu un obiect sau cu un personaj caracterizat

de o mare intensiune a acestei forțe specifice. Românii (și nu numai ei) spuneau: *"Să nu lași pe cineva să-ți taie o suviță de pământ din cap, ori o bucată din îmbrăcăminte și nici să-ți măsoare umbra ori să-ți ia pământ din urma piciorului"* (Avram, 178). Toate aceste elemente, prin faptul că au stat, odată, în imediata apropiere a persoanei respective, păstrau și după pierderea contactului nemijlocit o legătură strânsă cu acea persoană (fiind o ilustrare a ceea ce Frazer numea acțiune a magiei prin contiguitate).

Contactul cu urma lăsată de un personaj sacru poate fi resimțit ambivalent de gândirea tradițională. În general, piciorul este un simbol al forței, datorită intensiunii sacralității care caracterizează persoana căreia îi aparține. Mai mult, I. Evseev îi atribuie valențe de întemeiere – punerea piciorului pe sol era un semn al înstăpânirii, al luării în posesie, așa cum se vede chiar în riturile întemeierii, numite la noi "descălecat", dar și în ceremonialul de trecere – expresia "a pune piciorul în prag" reflectând anumite reguli de comportament ritual al mirelui sau miresei în ceremonialul de nuntă (Evseev-1, 141).

În legendele cosmogonice românești Dumnezeu creează viețuitoarele lovind cu piciorul în pământ (Mușlea-Bârlea, 540). Legendele românești explică în același fel apariția vegetației: *"Dar unde călca Măritul Stăpân creștea numai iarbă și flori, iar pe unde călca **Scaraoțchi**, numai pălămidă, cucută, urzici, ciunăfaie, măsălarită, spini, mărăgună"* (Dragoslav-1, 15).

La chinezi, împăratul mitic Fu-si va apărea pe lume după ce mama lui călcase pe urmele lăsate de un uriaș. De asemenea, Gheser, eroul eposului mongol, se naște din talpa piciorului unui vânător divin și este găsit într-o cizmă (Evseev-1, 140-141).

La sârbi, pentru a-l feri pe copil de deochi, el trebuia să fie spălat cu apă care s-a strâns într-o urmă de animal – o copită de bou (Tolstoi-1, 1994, 10). Rușii foloseau într-o serie de ritualuri apotropaice pământ luat de sub călcâiul drept (Grib, 119).

Urma valorizată negativ se întâlnește în multe credințe. Locul în care era îngropat un copil nebotezat era marcat de o sacralizare

negativă. Cine călca, în pădure, pe un asemenea spațiu, va avea parte de tot felul de neplăceri, va pierde drumul etc. (Kazimir, 208). Românii aruncau apa cu care fusese spălat mortul într-un loc ferit, unde nu călca nimeni, deoarece cine ar atinge-o, i-ar amărî picioarele (Bilțiu, 153).

La sârbi, cei care ar fi dormit pe locul unde au dansat **vilele** vor muri neîntârziat; mențiunea este întâlnită și în credințele românești și engleze (Vinogradova-Tolstaia-2, 38: Evans-Wentz, 150). Diverse boli erau explicate prin posibilitatea atingerii unei urme a **duhului casei** sau al **pădurii** (Dobrovolski, 377).

La români se spunea despre **piticotii** că au ochi răi: "*cel ce-i vede îndată se deoache și se îmbolnăvește, iar oamenii ce calcă în vreo urmă de piticot îndată pocesc*" (Marian, 1880). În cazul unei răceli a picioarelor sau al durerii acestora, se descânta zicându-se că acel om "*a călcat în loc rău*" (Niculae, 69).

Indigenii din sud-estul Australiei cred că pot ologi pe cineva punând pe urmele piciorului acestuia bucăți ascuțite de cuarț, sticlă, os sau cărbune de lemn. Ei atribuie adesea durerile reumatice acestei cauze. Se spune că odinioară trăia o bătrână **vrăjitoare** în Suffolk. Dacă în timp ce umbla venea cineva din spate și înfîgea un cuțit în urma pe care piciorul ei o lăsase în praf, bătrâna nu mai putea face nici măcar un pas până când cuiul sau cuțitul nu era scos. În Grecia antică se credea că dacă un cal calcă pe urmele unui lup, calul va fi cuprins de amorteți (Frazer, 1980, I, 96-97).

O altă opoziție frecventă este cea de **stânga-dreapta**, ca modalități de realizare a aceluiași spațiu sacralizat. Stânga reprezintă tot ceea ce este anormal, nefiresc, un semn al lumii celeilalte.

În pregătirea mortului pentru Marea Trecere se ține seama de acest lucru. Obielele mortului nu se înfășurau, la udmurți, ca pentru viu, ci invers (Hristoliubova, 74). La popoarele slave de răsărit **spiritul pădurii** se caracterizează prin prezența aceluiași

semn: îmbrăcămintea lui se încheie cu partea stângă a caftanului pusă peste cea dreaptă. Același lucru se face și când cineva se rătăcește în pădure, pe lângă schimbarea încălțămintei – stângul cu dreptul, pentru a găsi calea cea bună. Tot o modalitate de protecție este gestul de a scuipa de trei ori peste umărul stâng (Grozdova, 57).

Pentru a obține un **spiriduș**, un personaj aducător de bogăție, timp de nouă zile se ține sub brațul stâng un ou (la români, ruși, ucraineni, lituanieni etc.). Și **duhul apei** poate fi recunoscut după apa care picură în permanență din partea stângă a hainelor lui (la germani; Sannikova, 1990, 315).

Eroii mitologici stângaci sunt persoane consacrate. În credințele românești și ale slavilor de sud se spune că Sf. Ilie are numai mâna și piciorul stâng (Mușlea-Bârlea, 396; Ciaușanu, 71). Spiritele pot fi recunoscute prin aceeași predominantă a părții stângi: din hainele **duhului apei** apa picură doar din partea stângă (la polonezi, germani). La ruși, **duhul pădurii**, pe lângă particularitățile vestimentare deja semnalate, are părul pieptănat spre stânga și posedă doar urechea stângă (credințe asemănătoare se întâlnesc și la ucraineni). Când duhurile pădurii vin la foc să se încălzească și cer de mâncare, pâinea trebuie să li se arunce cu mâna stângă.

Și **moartea** era marcată de prezența acestei opoziții. La pomeni, sârbii distribuiau mâncarea de la dreapta la stânga. Când se apropiau de sicriu, veneau tot din partea stângă. Mortul era pus în sicriu din dreapta, iar crucea era purtată la cimitir pe umărul stâng (Tolstoi, 1987, 177). Mișcarea de la dreapta la stânga, la fel și privirea care avea aceeași direcție erau considerate sacralizate, simbolizând moartea. La sârbi, hora rituală efectua deplasarea spre stânga, atunci când era consacrată morților (Tolstoi-2, 1994, 19).

Se credea că sufletele celor morți, în drumul lor spre cealaltă lume, ajungeau la o răspântie, unde se bifurcau două drumuri: cel din dreapta ducea la Câmpiile Elizee, celălalt, cel din stânga, ducea în Tartar (Ciaușanu, 366). Motivul alegerii drumului se întâlnește

și în basme, eposul eroic. Alegerea drumului din partea dreaptă presupune fericire, noroc, pe când drumul din stânga este legat de neșansă (Ivanov-Toporov, 1965, 92). Aceeași opțiune este propusă și de credințele sârbești (Tolstoi, 1987, 179). La întâlnirea cu un lup se indica abaterea călătorului spre dreapta, crezându-se că animalul va prefera partea stângă (Gura, 1988, 110).

Românii spun că **dracul** își creează ajutoare aruncând apă peste umărul stâng (Brill, 1994, I, 28). Același personaj îi însemna la ochiul stâng cu unul din coarnele sale pe copiii ce-i erau încredințați. Să nu uităm, de asemenea, că la slujbele sabbatice semnul crucii era făcut cu mâna stângă (Chevalier-Gheerbrant, I, 465).

Țiutul urechii stângi era, la multe popoare, un semn rău, prevestitor al morții sau a altor nenorociri, alături de zbaterea ochiului stâng etc. La sârbi se spunea, de asemenea, că persoana care va dormi pe partea stângă va avea vise care se vor înfăptui (Tolstoi, 1987, 177).

Dar, totodată, se spunea că este bine să te culci pe partea stângă, "ca să ajungă **diavolul** dedesubt, iar **îngerul** de la dreapta să-l ocrotească toată noaptea" (Mică magie, 32). Se mai spunea, de asemenea, că: "nu se cade să dormi cu fața-n sus, nici pe stânga, că se suie **diavolul** pe tine și simțești o greutate strașnică, așa că măcar un deget nu poți mișca și numai doară de-ți faci cruce cu limba-n gură, atunci te poți trezi" (Gorovei, 1915, 302-303).

Predominanța părții stângi, căreia i se atribuie puteri deosebite, se observă în numeroase practici rituale. Pentru a scăpa de **drac**, românii spun că trebuie să te lovești cu mâna stângă, pentru că "**necuratul** se aciolează și pe la oameni, el stă pe mâna și pe piciorul stâng". Dar dacă dai în cineva cu mâna stângă, "de se întâmplă în așa minută, îl omori" (Ciașanu, 222).

Chiar după naștere, copilul poate fi ferit de pericolul de a deveni stângaci, dacă se respectă următoarele prescripții: când

mama alăptează pentru prima oară, ea nu trebuie să țină copilul cu mâna stângă și nici să-i dea să sugă de pe partea stângă, spun românii (Tivian, 115). La francezi se fac stângaci acei copii care calcă pentru prima dată cu piciorul stâng (Ciașanu, 364).

În India, în cursul deplasărilor rituale, întoarcerile de la stânga la dreapta erau considerate faste, pe când cele de la dreapta la stânga nefaste; acestea din urmă nu erau realizate decât la ceremoniile funebre (Chevalier-Gheerbrant, I, 466-467). La sârbi, la spălare, pentru început se ștergea mâna dreaptă, mai apoi cea stângă, mai întâi se îmbrăca mâneca dreaptă etc. (Tolstoi-Tolstaia, 1974, 44).

Când se performau descântece, rușii rosteau cuvintele de trei ori, făcând un pas în urmă și scuipau peste umărul stâng (Ivanov-Toporov, 1965, 94). Practicile oraculare foloseau, de asemenea, aceste delimitări. La sârbi, pentru a se afla dacă un bolnav mai avea zile de trăit sau nu, se lua o bucățică de pânză din hainele lui și se arunca într-un vas cu apă, se amesteca de trei ori și apoi se uitau în ce direcție se va îndrepta: dacă o lua la dreapta, era semn de vindecare, la stânga – de moarte (Tolstoi-2, 1994, 19).

În sfârșit, în practicile întreprinse pentru aflarea ursitului, fetele, în ajunul Sf. Gheorghe, alegeau două tulpinițe, crescute din aceeași rădăcină. Dacă peste un an, tot de Sf. Gheorghe, tulpinița din partea dreaptă crescuse mai mult decât cealaltă, fata se va mărita (Tolstoi, 1987, 173).

Și în practicile apotropaice se apela la aceste semnificații. Sârbii spuneau că, atunci când focul nu vrea să se aprindă sau când țiuie lemnele, este semn că locuitorii acelei case au dușmani. În această situație trebuia să scuipi în partea stângă a focului, pentru a-l alunga pe **diavol** (Tolstoi, 1987, 178).

Protecția împotriva supranaturalului se face prin anihilarea lui: francezii foloseau ca talisman laba stângă a unei pisici negre (Ciașanu, 291). Tot la ei, mirii puneau sare în buzunarul stâng înainte de a pleca la biserică. La români hoții bagă iarba fierului în



degetul mic de la mâna stângă (*idem*, 273, 309). Pentru a te apăra de **duhul apei**, ucrainenii te buiau să-l lovească exclusiv cu mâna stângă (Sannikova, 1990, 319).

De multe ori opoziția stânga-dreapta apărea în strânsă legătură cu cea feminin-masculin. În Sri Lanka, când avea loc tăierea magică a lămâilor, se evidențiau partea dreaptă (cea bărbătească, cea considerată curată) și cea stângă (feminină, necurată; Tokarev, 1991-1992, II, 44). Evreii credeau că primul om, Adam, era bărbat în partea dreaptă și femeie în partea stângă, drept pentru care mai târziu Dumnezeu l-a spintecat în două jumătăți (Eliade-2, 1992, 386). La români această credință s-a păstrat într-o formă asemănătoare: *"Femeia e creată din bărbat, și anume: coasta ei dreaptă e coastă stângă de bărbat, coastă stângă a lui; coasta stângă a femeii e de drac. De aceea nici nu-i lua din mâna stângă, nici nu-i sta pe partea stângă, că te ispitește și te pierzi cu firea"* (Gorovei, 1915, 113).

În diverse ritualuri apare clară această combinație a celor două semnificații. La ruși, în ceremoniile de nuntă, jumătatea dreaptă a părului miresei era împletită de mire, cea stângă – de nașă (Ivanov-Toporov, 1965, 94). De asemenea, când se performa un descântec, dacă acei cărbuni folosiți în ritual pluteau spre dreapta, însemna că boala fusese provocată de un bărbat. În cazul în care cărbunii se învârtteau pe loc, era semn că bolnavul se îmbolnăvise călcând într-un loc necurat (Tolstoi, 1987, 172).

Sârbii dau numeroase interpretări acestor semne: dacă se mișca fătul în pântecul mamei mai mult spre partea dreaptă, era semn că se va naște o fetiță. De asemenea, dacă femeia însărcinată se întorcea spre dreapta, imediat ce a simțit că este însărcinată, se credea că va naște un băiat. La înmormântare – dacă nu se închidea ochiul drept al mortului, era semn că în acea casă va muri un bărbat. Aceeași interpretare se dădea și constatării existenței unei diferențe între picioarele defunctului: dacă dreptul era mai scurt decât stângul, în curând va muri un bărbat (*idem*, 171).

Dar aceste considerații sunt valabile doar pentru anumite areale ale spiritualității umane. În Extremul Orient partea stângă este cea considerată favorabilă. La chinezi dreapta este *yin*, deci feminin, iar stânga masculin, *yang*. În Yunnan, de exemplu, Dto Mba Shi Lo, fondatorul șamanismului la populația mo-so, se naște din partea stângă a mamei sale, ca toți eroii și sfinții. Tot ce ține de partea stângă, va fi, prin urmare, nobil. De aceea, atunci când salută, bărbații își ascund mâna dreaptă sub stânga, iar femeile procedează invers. Totuși, în perioada de doliu, acesta aflându-se sub semnul *yin*, bărbații își ascund mâna stângă sub dreapta. (Chevalier-Gheerbrant, I, 466). În tradițiile japoneze, stânga este, de asemenea, partea înțelepciunii, a credinței, a instinctului. Zeița soarelui, Amaterasu, s-a născut din ochiul stâng al lui Izanagi, luna s-a născut din ochiul lui drept (*idem*).

## *Timpul sacru*

Granița temporală, respectarea unui anumit timp era un element important în tradițiile populare. Totul avea o limită, iar depășirea acesteia semnifica trecerea în anormal. Primele reprezentări în legătură cu supranaturalul malefic s-au făcut pornind de la încălcarea acestei limite temporale. "Spiritele morților deveneau forțe malefice numai când sălășluiau printre cei vii peste termenul fixat de cutumă, de plidă după ceremonialul de înmormântare, după Bobotează, după Rusalii etc. (Ghinoiu, 180).

În afară de aceste mari perioade alocate spiritelor malefice, limita temporală se realizează și pe intervale mai mici: sunt zile ale săptămânii nefavorabile (marțea, sâmbăta), sau momente ale zilei în care ele acționează: ceasuri bune – ceasuri rele, miezul nopții – miezul zilei (un minut, o oră), ziua – noaptea, nopți cu lună. La polonezi **spiritul pădurii** are putere doar în anumite momente și de aceea, pentru a se feri de el, oamenii se lungeau la pământ și așteptau până trecea ceasul cel rău (Sannikova, 1990, 356).

Momentele critice, care marchează o ruptură de nivel între timpul profan și timpul magico-religios sunt cele în care, după credințele populare, "se deschid cerurile": Anul Nou, Bobotează, Paște, Sânziene, Sf. Andrei, Crăciun (la români, slavi de sud, ruși, chinezi, japonezi etc.). Atunci oamenii primeau darul de a înțelege graiul animalelor, de a vedea comorile, de a recunoaște personaje malefice: "Apoi se zice (...) că chiar li se deschid /lupilor/ glasurile în noaptea asta, și vorbesc cu Sf. Andrei ce au să facă peste an și că numai cei ce văd cerul deschis în noaptea de Paști au darul de a ști ce vorbesc ei" (Dragoslav-2, 127).

Germanii spuneau despre copilul născut în noaptea de Sânziene că poate deveni sau strigoi, sau clarvăzător, năzdrăvan (Filimonovna, 1978, 127). Și amiaza aceleiași zile era la fel de importantă. Atunci, spun nordicii, umblă toate duhurile, iar copilul ce se va naște devine năzdrăvan (Morozova, 98). Tot după o

credință germană copiii care se nasc cu trei zile înainte sau după Sf. Gallus (16 octombrie) pot deveni **strigoi**, **lunatici** (băieții) sau **vrăjitoare** (fetele – Filimonovna, 1978, 137-138).

În credințele românești, **tricolicii**, de exemplu, se trag din cei ce-și bat părinții și jură strâmb ori sunt copii ce se zămislesc spre zile împărătești și zile de posturi mari (Dragoslav-2, 134).

Englezii spun că **strigoii** pot fi văzuți de persoanele născute la miezul nopții; la români această calitate o au copiii născuți sâmbătă, care îi văd în nopțile cu lună (Crăciun, 17). **Samovilele** pot fi văzute de oamenii născuți sâmbătă sau întorși de la piept, născuți în zile necurate sau în Sîmbăta mare (Vinogradova-Tolstaia-2, 35).

Italienii cred că în noaptea de 23 spre 24 iunie apar **vrăjitoarele** – ființe infernale – care încearcă să răpească oameni, pentru a-i lua cu ele, pe cealaltă lume (Krasnovskaia, 12). După unele credințe bieloruse, **dracii** sunt vizibili doar la miezul nopții sau la amiază (Zelenin, 1916, 303). Rușii spun că oamenii blestemați de părinții lor (care formează o categorie aparte de personaje malefice) apar noaptea trecătorilor întârziați și le propun să meargă pe caii lor. Cel ce le acceptă propunerea va rămâne pe veșnicie cu ei, pe cealaltă lume (*idem*, 17). În credințele românești se spune că furtul laptelui se poate face numai marțea și joia, iar sâmbăta este o zi propice pentru unele descântece. De asemenea se crede că **moroiul** stă sâmbătă noaptea în mormânt (Sala, 5 Gorovei, 1990, 132; Crăciun, 17).

La bulgari, ceasul rău acționa doar în zilele de marți. Referitor la această credință, românii spuneau că marțea sunt trei ceasuri rele (uneori situate între cele trei cântări ale cocoșilor). În Bosnia și Macedonia marți nu începeau nici un fel de treabă, datorită convingerii că exista un ceas deosebit de periculos, dar nimeni nu știa când anume (Tolstaia-2, 31). O credință hindusă, datând din epoca sanscrită, atribuia și orelor o influență bună sau rea (*Enciclopedia*, 368).

La greci, *apofrados* erau zilele nefaste (*idem*, 404). Sârbii considerau că o astfel de zi nefastă era ziua de marți. Copilul născut într-un asemenea moment va fi nefericit (mai ales dacă era vorba de a noua marți de la Crăciun). La bulgari marțea malefică era cea din prima săptămână a Postului mare, deși, în general nașterea unei ființe în oricare zi de marți era considerată ca semn rău (Tolstaia-2, 31, 32).

Macedonenii credeau că persoana care se îmbolnăvea într-o zi de marți nu se mai însănătoșea. De asemenea, intensitatea sacră a momentului temporal era cunoscută și de **vrăjitori**, care își alegeau tocmai această zi pentru a se asigura de reușita farmecelor lor. Până și moartea primea valențe deosebite: sârbii și macedonenii spuneau că nu era bine să moară cineva marțea, pentru că această acțiune se repeta invariabil peste o săptămână (*idem*).

Noaptea, ca perioadă de manifestare a supranaturalului malefic, este întâlnită în credințele tuturor popoarelor. După apusul soarelui, la miezul nopții, până la cel de-al treilea cântat al cocoșilor – noaptea, ca perioadă interzisă, când toate activitățile umanului se supun tabu-ului, intră în acțiune non-umanul. Intensitatea malefică este stimulată de prezența lunii.

Rare sunt cazurile în care personajul malefic să nu fie descris că văzut la lumina lunii. Legătura acestui astru cu lumea morților, lumea spiritelor, influențele ei asupra vegetației, fertilității, destinului etc., au fost relevate de mulți cercetători (Eliade-Culianu, 155-182).

Mișcarea ciclică (prin fazele de creștere și descreștere) poate fi pusă în legătură cu simbolismul lunar al lui Janus: luna este deopotrivă poartă a cerului și poartă a infernului. Astfel, Diana ar fi aspectul favorabil, în timp ce Hecate înfățișarea înfricoșătoare a lumii (Chevalier-Gheerbrant, II, 245).

Ca o ilustrare a acestei legături vom prezenta câteva efecte ale luminii lunare asupra personajelor malefice și ființelor umane, luna fiind cea care favorizează interferența celor două lumi.

În timpul zilei acționează foarte puține duhuri. Cel mai adesea toate trebuie să se ascundă odată cu venirea zorilor, pentru că altfel ele își pierd puterile, dispar. După unele credințe ale cehilor, când **duhul apei** se încălzește la soare după ploaie, el își pierde puterile și poate fi omorât (Sannikova, 1990, 323). Dar sunt clipe, mai ales, la amiază, când o serie de personaje își manifestă, totuși, puterile nefaste. În jurul orei 12 sunt câteva clipe în care **diavolul** are puteri nelimitate, din care cauză oamenii trebuie să se păzească, neieșind din casă. Și această credință, și cea referitoare la **spiritul meridian** nu sunt decât efectul personificării arșiței amiezei, care adesea are consecințe fatale pentru om.

Dar timpul în care, prin excelență, se manifestă maleficul, este cel al nopților cu lună. Atunci se văd și **spiritele apei, ale pădurilor, ale aerului**, atunci se adună la sabat **vrăjitoarele**, atunci sunt activați **vârcolacii, strigoii**.

Pentru populația malefică, luna este ceea ce oamenii numesc **soare**. Corpurile celor ce au murit în circumstanțe neobișnuite, nenaturale, al celor ce s-au îneecat, al **strigoilor**, al **vrăjitorilor morți**, la lumina lunii pot învia, conform credințelor poloneze (Sannikova, 1990, 119, 244). Și ucrainenii spun că cei care s-au îneecat, la fiecare lună nouă se arată în locul unde s-a produs moartea (Gnatiuk, 401).

Pentru oroci, popor tungus din Siberia, sufletele morților sunt reîncarnate în lună, sub formă de ciuperci, și aruncate din nou pe pământ sub această formă (Chevalier-Gheerbrant, I, 325). Luna, spune Plutarh, este sălașul de după moarte al oamenilor buni. Ei duc aici o viață care nu este nici dumnezeiască, nici preafelică, dar în care sunt scutiți de orice grijă până la a doua moarte a lor (*idem*, 250).

Credințele rusești despre **spiritul apei** îi atribuie acestuia mai multe înfățișări, în raport cu fazele lunii: la lună nouă apare ca un tânăr, iar când luna este în descreștere, este bătrân.

Dar luna are influență nefastă și asupra oamenilor, astrul nopții fiind un catalizator, o poartă de trecere în lumea cealaltă. Se mai spune și altceva: craiul nou poate fura fetele pentru a le duce în lumea sa (Evseev-1, 95).

În aria germanică se credea că o fată nu trebuie să se arate dezbrăcată sub razele lunii, deoarece poate să rămână însărcinată (credință întâlnită și la egipteni – *idem*). În China se spune că iepurele concepe privind luna. De asemenea, dacă o femeie însărcinată este expusă razelor lunii, copilul ei se va naște cu buză de iepure (Chevalier-Gheerbrant, II, 141). În Bucovina se spune că este suficient ca o femeie însărcinată să bea din apa în care s-a oglindit luna pentru a naște un copil lunatic (Niculae, 133).

Dacă luna bate asupra unui om care doarme, acesta va deveni lunatic, spun cehii (Sannikova, 1990, 119). Și germanii cred că un copil devine somnambul dacă este ținut în lumina lunii (Niculae, 133). Copilul trebuie păzit mereu pentru a "nu fi văzut de lună", ca aceasta să nu îl deoache și să nu îl îmbolnăvească.

Rușii spuneau că la lună nu trebuie să te uiți prea mult timp – altfel te atrage la ea, adică în scurt timp vei muri (Afanasiev, 1869, III, 250). La românii din Bucovina luna nouă era considerată începutul tuturor relelor: toate răutățile la începutul lunii se înnoiesc și țin până se face slujbă la biserică.

Multe popoare priveau luna și soarele ca fiind ochii zeului suprem. La români, soarele e ochiul lui Dumnezeu de ziuă, iar luna – de noapte (Ciașanu, 83). La fel se crede și în Africa, Australia (Eliade-2, 1992, 57, 132). Samoiezii văd în soare și în lună ochii Cerului, Num: soarele este ochiul său bun, luna – ochiul cel rău (*idem*, 132).

Ca zeităte a răului, Luna era venerată la columbieni (Tylor, 419). La ciukci de lună sunt legate ființele care aduc răul oamenilor (a se vedea și Diana, Thot etc. – Tokarev, 1991-1992, II, 79; Genescu, 280). La polonezi, **duhurile apei** consideră luna ca fiind zeitătea lor (Sannikova, 1990, 188). Se mai credea, de asemenea, că luna influențează ochiul stâng (fiind situat, așa

cum am văzut, în sfera maleficului), iar soarele pe cel drept (Eliade-2, 1992, 175).

Faptul ca luna este unul din elementele lumii celeilalte se reflectă și în strânsa legătură pe care aceasta o are cu tărâmul morților. În multe credințe luna este privită chiar ca o parte componentă a acestui tărâm: la greci și romani sufletele morților trăiau în lună (Čaiknovici, 83). Și la alte popoare exista credința că morții se duceau în lună spre a apărea sub o altă înfățișare (iranieni, polinezieni – Durand, 125). Indienii credeau că sufletele se odihnesc în lună în așteptarea unei reîncarnări (Eliade-2, 1992, 169).

Absența lunii, dispariția ei brutală în timpul eclipselor contribuie și ea la sporirea acțiunii maleficului: în timpul eclipselor de lună cehii cred că o persoană este luată în lumea morților (Afanasiev, 1869, III, 250). Căderea lunii pe pământ – în timpul eclipselor (la indienii sud-americani) este însoțită de moartea multor oameni (Tylor, 418). Încă din sec. XVII exista la francezi mențiunea după care un copil care se naște în timpul unei eclipse nu va trăi (Sébillot, I, 64). La sârbi se spune că oamenii care se nasc într-un asemenea moment sunt nefericiți și vor fi mereu săraci.

Tărăncile nu pun cloșcă la lună nouă, pentru a nu ieși ouăle limpezi (Gorovei, 1915, 66). De asemenea, se spune că nu trebuie să culci nou-născutul cu fața la lună înainte de a împlini un an, căci își va pierde puterea (*idem*, 168). În general, nu este bine să dormi sub clar de lună, pentru a nu te îmbolnăvi sau a nu muri (Sébillot, I, 65). Luna, cauză a morții, este legată și de credința în existența unei stele-ursite pentru fiecare om. Când cade o stea, e semn că a murit cineva – credința este răspândită la multe popoare. Românii precizează: "*Când luna, mergând în drumul ei, calcă o stea, moare omul a cărui stea a fost arsă*" (Gorovei, 1915, 168).

Pornind de la toate aceste considerente, acțiunea nefastă a lunii explică multitudinea de credințe existente la diferite popoare. În



primul rând, cei mai afectați, direct influențați de lună, sunt *lunaticii* – persoane născute sub semnul lunii. **Strigoii, moroii** provin din frații lunatici, cărora le-a murit perechea, dacă la moartea acestora nu au fost desfrățiți de morți și înfrățiți cu alți lunatici în viață (la români – Vulcănescu, 1987, 301). **Pricolici** va fi al nouălea frate dintr-un grup de frați lunatici (*idem*, 303). De fapt, în Evanghelia după Matei se folosește verbul *seleniazesthai* 'a fi lunatic', pentru a defini posesiunea diabolică (Durand, 124).



## CAPITOLUL AL III-LEA

### ILUZIONAREA:

#### PERSONAJE MITOLOGICE MALEFICE – SPIRITE ALE PĂDURILOR, APEI, NOPTII

Alegerea acestor tipuri de personaje analizate în prezentul capitol a fost determinată de motive obiective, legăturile dintre personajele mitologice de mai sus fiind foarte strânse, condiționate genetic.

Abordarea temei din punct de vedere evolutiv a generat, însă, ca necesară, lărgirea ariei personajelor cercetate, din dorința de a avea o privire de ansamblu, cât mai cuprinzătoare, a fenomenului studiat. Extensia la nivelul personajelor mitologice nu a dus, obligatoriu, la o amplificare a volumului datelor antrenate, ci a contribuit, într-o măsură considerabilă, la sistematizarea materialului, la identificarea particularităților comune tuturor acestor tipuri de personaje și la conturarea metodei de lucru, indicată chiar de materialul folosit.

Cu foarte mici diferențe, care fac posibilă identitatea personajelor, conturarea unor tipuri aparte, specifice, credințele populare utilizează un material mitologic din categoria arhetipurilor, generat de o reprezentare primară, generală asupra lumii, dezvoltată mai apoi în variate subtipuri, subdiviziuni, fiecare purtând, însă, marca generatoare, primordială. Aceste caracteristici comune se observă la mai multe nivele de reprezentare: ipostaze, înfățișare exterioară, geneză, timpul acțiunii, activități caracteristice, acțiuni care se bazează pe contactul cu obiectul etc.

Fără îndoială, majoritatea clasificărilor personajelor mitologice s-a făcut în funcție de locul specific de acțiune a spiritelor, el fiind

cel care, dintr-o trăsătură de condei, adesea extrem de categorică, impunea și înfățișarea exterioară, elementele specifice de geneză, activitățile caracteristice etc. În prezentul capitol vom face abstracție de acest element ordonator (care, vom vedea, totuși nu este unicul) și vom încerca să grupăm personajele după funcții și, de aici, după înfățișarea exterioară impusă de acestea, elementul determinant fiind, de această dată, timpul de desfășurare a acțiunii, în cazul de față, NOAPTEA.

Personajele malefice acționează prin excelență noaptea și, aproape fără nici o excepție, în același interval de timp – de la căderea serii sau miezul nopții până la cântatul cocoșilor. Atunci întâlnim **spirite ale aerului, ielele, cele ale nopții (personificarea nopții), ale apei, pădurii, casei, zmei și zburători**. Spațiul în care acționează de obicei este, adesea, depășit, ca spațiu arhetipal conturându-se, însă, casa, pădurea, spațiul acvatic. Acțiunile întreprinse de aceste personaje sunt, în general, îndreptate împotriva vieții omului și apar în egală măsură la oricare dintre ele. Totuși, excepție fac **zburătorul, zmeii și duhurile casei**, care numai parțial participă la acest sistem de arhetipuri, din cauza strictei lor specializări: **zburătorul și zmeul** sunt personificări ale unor funcții (dorința sexuală, respectiv personificarea furtunii); **spiritul casei** împrumută, la rândul-i, unele din funcțiile sale caracteristice altor personaje, care le dezvoltă diferit (personificarea dorinței sexuale, a coșmarului, chinuirea animalelor etc.).

Oarecum mai compact se grupează, atât în ceea ce privește ipostazele, cât și funcțiile caracteristice, **spiritele aerului, pădurii, apei și nopții**. Unele credințe populare aveau în vedere ideea de arhetip, prin contopirea unor tipuri diferite de personaje mitologice, care apar acum ca variante ale unui model abstractizat. Bulgarii credeau că **samovilele** care locuiau în apropierea copacilor erau deosebit de rele și ursuze, în timp ce surorile lor din apropierea apelor, sau care își desfășurau

activitatea în poienițe erau vesele și benigne (Vinogradova-Tolstaia-2, 30).

Și polonezii credeau că **boginki** sunt de două feluri – cele care acționează lângă ape sau lângă păduri (Krzyzanowski,45). Tot la polonezi **krasnoludki** – spirite de tipul elfilor, spiridușilor, – apăreau ziua în pădure, iar noaptea veneau în casele oamenilor (Sannikova, 1990, 360).

La slavii de sud, la bulgari și sârbi, **vilele** pot avea în stăpânire pomi, ape. Dacă un râu este lângă un pom, vila pomului este și vila râului (Ciașanu, 233). Vilele pot patrona și munți, peșteri, nori, lacuri.

Credințele bieloruşilor conturează imaginea **rusalkăi** ca un duh al pădurii, al vegetației, câmpului, mai puțin cu însușiri acvatică, așa cum și-o reprezintă rușii și ucrainenii. Mai mult, la ruși, ca la polonezi, prezența rusalkăi, spirit al pădurii, apelor, se întâlnește adesea și în case.

Reprezentările omului primitiv, cele care pun în centrul lor existența și caracteristicile acestor tipuri de spirite sunt un rezultat al gândirii animiste. Ca etapă a gândirii prereligioase, personificarea obiectelor, mai ales a fenomenelor naturii, investirea lor cu attribute ale ființei umane, a generat un sistem de reprezentări, din dorința omului de a-și explica fenomenele enigmatice din natură, din viață.

Potrivit concepției animiste, lumea era populată de o puzderie de ființe supranaturale, mai mult sau mai puțin binevoitoare, cărora li se atribuia tot ceea ce se petrecea în natură.

Cu timpul, imaginea asupra spiritelor s-a schimbat. Demonii, spirite binevoitoare sau nefaste, vor fi considerați, în religiile primitive, duhuri, de obicei rele, cauza tuturor nenorocirilor, bolilor, morții.

Până la reprezentările maniste de tip patronal, întemeiate pe cultul strămoșilor, reprezentările mitologice au depășit stadiul animismului, prin conturarea existenței demonilor. Demonii – mai precis, **daimonii** (având un sens mai larg), erau reprezentarea

generală, a arhetipului – nefiind nici zei, nici anti-zei, ci, așa cum spunea Rudolf Otto, "un pre-zeu, o formă inferioară, neevoluată, latentă, a numenului, din care se va ivi, treptat, ca o întruchipare superioară, zeul" (Otto, 96).

Pentru a exemplifica, vom prezenta o serie de credințe referitoare la stihia vegetală și acvatică. Spaima în fața pădurii era caracteristică în special pentru oamenii de la câmpie, îngroziți de necunoscutul mării vegetale. La popoarele silvestre, unde pădurea este însuși mediul de viață al omului, spiritele pădurii existau, sub varianta patronală, mai puțin ca demon malefic. La andamanieni **Eremčagala** era unul dintre cele mai temute spirite ale pădurii, care-l rănea sau ucidea pe om cu săgeți nevăzute (Tokarev, 1957, 107).

În Dahomey, gemenii – manifestare tipică a sacralului, erau considerați copiii **duhurilor pădurii**, la care se întorceau după moarte (Tokarev, 1991-1992, I, 175). Triburile bantu din sud-estul Africii credeau că râurile sunt populate de demoni sau spirite malefice; când traversau un râu necunoscut, ei trebuiau să le câștige bunăvoința, aruncând în apă un pumn de cereale sau alte ofrande. La început, jertfele se aduceau, probabil, însăși stihiei, apei, mai apoi personificării acesteia, spiritului respectiv (Frazer, 1980, I, 300).

La zuluși se spunea că în orice apă curgătoare era un duh, care prindea umbrele (sufletele) celor ce se uitau în apă (Ciauşanu, 203). La baganda, în Africa centrală, călătorul, înainte de a trece un râu, îi cerea permisiunea duhului, dându-i în schimb câteva boabe de cafea. Dacă omul era dus de curent, tovarășii de drum nu încercau să-l salveze, temându-se ca duhul să nu-i ia și pe ei (Frazer, 1980, I, 300-301).

Vechii celți, în timpul mareelor, când marea inunda litoralul, intrau în apă și o loveau cu sulitele și săbiile, crezând că astfel îl pot speria pe Ocean (Frazer, 1980, I, 303). Românii credeau că apa mare, când venea sălbatică, din cauza ploilor sau a topirii zăpezilor, era stăpânită de duhuri rele (Gorovei, 1915, 9). Până și

fântânile, în general considerate ca lăcaș al duhurilor bune, trebuiau să primească jertfe, mai ales copii mici, "*pentru că ei se îneacă mai des în fântâni*" (Ciașanu, 203).

Caracteristică pentru orientarea puternic agrară din comuna primitivă era așa-numita "mitologie inferioară" (termenul a fost introdus de W. Mannhardt), care explica natura înconjurătoare după chipul și asemănarea "marii familii". Stăpân peste câmpii, păduri, ape, locuințe, era un patron, asemeni strămoșilor, întemeietorilor neamului, care supraveghea un nivel al realității, ca un adevărat cap de familie.

Teoria manismului (avansată de **H. Spencer**) pune în legătură însăși noțiunea de zeu cu reprezentările despre cultul strămoșilor, zeul fiind înțeles ca un strămoș generalizat, abstractizat. **Tritopatorii**, cei la care se rugau tinerii căsătoriți pentru a avea copii, erau sufletele strămoșilor (stră-străbunici). Uneori erau numiți spirite ale vântului, tocmai datorită credințelor conform cărora sufletele celor morți devin spirite ale aerului, iar spiritele care plutesc în vânt sunt suflete care au devenit libere (Rohde, 174). În legătură cu această reprezentare amintim și credința, larg răspândită, conform căreia, când cineva își lua viața (sau când un om era ucis, când murea un **vrăjitor** etc.) momentul de trecere era fără excepție însoțit de vânturi puternice, furtuni, care cu greu puteau fi domolite.

Moartea nenaturală, înainte de termen, ca urmare a unui omor sau a unei sinucideri, atrăgea după sine credințe particulare în legătură cu sufletul celui decedat. Pentru cel care a murit în condiții nefirești, sufletul era obligat să hoinărească, veșnic sau până la epuizarea sorocului, la atingerea vârstei la care, în mod normal, persoana ar fi murit. Se spunea că acești morți necurați bântuiau prin mlaștini, păduri, de cele mai multe ori aflându-se în strânsă legătură cu locul morții. De regulă aceștia erau îngropați în afara cimitirelor, la hotare, la răscruci, în râpe, în mlaștini, sau, pur și simplu aruncați în apă.

Toate aceste credințe referitoare la existența sufletului, rătăcitor sau nu, au dus la generarea noțiunii de spirit, suflet care popula, stăpânea un anumit spațiu (Tylor). **H. Usener**, în lucrarea sa *Gotternamen* (1896) evidențiază credința primitivului într-o infinitate de zeități, spirite, fiecare patronând o anumită activitate, un anumit moment din viața omului (Cocchiara, 424-425), abia mai târziu, prin abstractizări succesive, trecându-se de la senzații la reprezentări. În mod asemănător la **W. Mannhardt** – *Wald- und Feldkulte* (Berlin, 1875-1877), duhul arborelui a dat naștere unui duh al pădurii (pornindu-se de la un arbore concret la ideea de arbore în general), care, la rândul său, ar fi fuzionat cu duhul vântului și ar fi produs un duh general al vegetației, nu de puține ori fiind însăși personificarea primăverii, a verii.

Populația mintira din peninsula Malacca se teme de presupuse duhuri ale copacilor, care trimit oamenilor tot felul de boli. Unele triburi din Sumatra credeau că în copacii bătrâni locuiau **spiritele pădurii**, care nu trebuiau să fie deranjate. Demonii silveștri australieni foșneau, fluierau și se străduiau să-i prindă pe călătorii întârziați, care treceau printre copacii respectivi (Tylor, 372-376).

La slavii de sud se credea că fiecare copac avea duhul lui. Era interzisă tăierea copacilor bătrâni, în care locuiau astfel de umbre, deoarece încălcarea interdicției ducea la moartea imediată a vinovatului sau la îmbolnăvirea lui. Pentru a îmbuna spiritele, când era nevoie să se doboare un astfel de copac, se tăia, pe buturugă, ca jertfă, capul unei găini (Ciașanu, 260-261).

La polonezi **kwik**, **wil** era numit demonul care locuia în copac, manifestându-se și după tăierea acestuia, prin țiuitul lemnului aprins (Sannikova, 1990, 37, 355). Pe lângă interdicția de a tăia copaci bătrâni, scorburoși (la ruși, polonezi, greci, malaiezieni, japonezi), credințele menționează anumiți arbori, care sunt supuși cu deosebire interdicțiilor. Românii cred că fiecare arbore are duhul lui; dacă duhul este bun, copacul poate fi tăiat fără nici un fel de problemă. Dacă duhul este rău, și copacul va



da un lemn "rău", cu care nu era bine să clădești o casă (credință întâlnită și la francezi, germani – Ciușanu, 232).

În unele părți ale Transilvaniei se credea în existența unui spirit rău, care îi omora pe copiii nebotezați, numit **Baba Coaja**, și care le închidea sufletele în tufișuri de soc, unde rămâneau până le putrezea corpul. De asemenea, se spunea că sub soc locuiește un duh vrăjmaș care păzește comorile îngropate sub el, nelăsând pe nimeni să se apropie de ele (Niculae, 158).

Cea mai cunoscută pedeapsă pentru cel care atingea/vătăma această plantă era paralizia. Dar, se mai spunea: *"nu este bine să calce cineva sub un soc, căci îl pândesc nenorocirile. Se spune că dacă se întâmplă să treacă atunci "duhurile necurate" prin acel loc, omul culcat poate chiar să înnebunească"* (idem).

Nici dacă un soc este prea aproape de casă, încurcând gospodăria, nu este săpat pentru a fi mutat din loc, căci cel care îl sapă și îl scoate din pământ se îmbolnăvește curând. Un asemenea spirit este întâlnit și la danezi – **femeia-soc**, cea care răzbuna orice rău făcut socului. Se povestește că un om care ar fi tăiat un soc a murit în scurtă vreme. Se mai spunea, de asemenea, că un soc, aflat în curtea unei case, se plimba mereu pe la apusul soarelui, se uita pe fereastră, pândind dacă erau copiii singuri în casă. Pedepsea, de asemenea, gospodăriile în care se găseau mobile din lemn de soc (Gorovei, 1990, 182-183).

În Anglia, Suedia se fereau, de asemenea, să taie soc fără a cere permisiunea "**bătrânei doamne**", în caz contrar tăietorul îmbolnăvindându-se (Runneberg, 125; Spence, 108).

Astfel de credințe sunt deosebit de răspândite, arborele incriminat putând varia. Atunci când cineva plantează un frasin, se crede că va pierde un bărbat din familie, sau femeia lui va naște copii morți (Chevalier-Gheerbrant, II, 74). Sacrificii propitiatorii erau făcute și în Germania, pentru a o îmbuna pe "**femeia din frasin**" (Spence, 108). Rușii credeau că cel ce va tăia un tei se va rătăci în pădure.

Se mai spune că nu este bine să răsădești brad, căci vei muri când rădăcina lui va fi cât capul tău. *"Să nu tai nuci, că-i rău de moarte. Se pot tăia, însă, numai atunci când au trunchiul gros cât trupul omului ce-i taie"* (Mica magie, 129, 139).

Credința în duhul arborelui văzut ca un spirit protector (apărută, probabil, în urma transformării reprezentărilor privitoare la spiritele morților – strămoși protectori care locuiau în arbori, păduri etc.) este larg răspândită. În multe alte părți în lume există obiceiul sădirii unui arbore la nașterea unui copil. Este vorba, de fapt, de un fel de înfrățire, consubstanțiere a omului cu strămoșii protectori, subliniind legătura neîntreruptă dintre generații.

În Africa, de exemplu, când doi copii se nasc în aceeași zi, oamenii sădesc doi arbori de același soi și dansează în jurul lor. Se crede că viața fiecăruia dintre copii este legată de viața câte unuia dintre cei doi arbori. Dacă arborele moare sau este doborât, copilul va muri în curând (Frazer, 1980, V, 122).

Dar mai periculos era scorușul. Bielorușii îl considerau deosebit de răzbunător: cine îl rupea sau îl tăia murea în curând sau în locuința lui va deceda în scurt timp cineva. O credință asemănătoare este întâlnită la gruzini: când în soba aprinsă se punea un butuc de scoruș, se spunea că atât timp cât cenușa respectivă va rămâne în casă (în vatră), bolile nu vor părăsi acea familie (Zelenin, 1937, 41).

Credința în **duhurile arborilor** ca spirite protectoare a apărut la un alt nivel de evoluție a mentalităților. Papuașii credeau că dacă un anumit arbore s-ar întâmpla să fie tăiat, ar pieri și ei (Eliade-2, 1992, 284). Siamezii aduceau ofrande copacilor înainte ca aceștia să fie tăiați, crezând că nimfele – mamele copacilor – se puteau transforma în genii bune, protectoare ale construcțiilor ridicate din aceste lemne (Tylor, 373).

Pentru a **îmbuna spiritul pădurii**, rămas ascuns în grinzi, după terminarea locuinței, populația toradja din Celebes ucidea o capră, un porc sau un bivol, stropind toată lemnăria cu sângele lor (Frazer, 1980, I, 246). În credințele cambodgiene, **arak** era unul

din spiritele benefice, protectoare ale familiei. El locuia într-un copac sau în casă, fiind, la origine, probabil un strămoș uman, devenit spirit protector (Funk & Wagnalls, v. art.).

O reprezentare asemănătoare este întâlnită la suedezi. Tomte era spiritul unui strămoș, instalat într-un copac din apropierea casei. Dacă era tăiat, prosperitatea casei dispărea sau, după caz, putea fi păstrat în locuință, dacă din lemnul lui se făcea ceva, acționând în continuare ca spirit tutelar (*The Mythology of All Races*, XIV, 204).

În Filipine fiecare sat posedă arborele său sfânt, în care își au lăcașul sufletele strămoșilor morți. Se ofereau daruri arborelui, crezându-se că orice vătămare a lui ar aduce nenorociri asupra satului (Frazer, 1980, I, 243). La populația Miao-Kia, o populație băștinașă din sudul și vestul Chinei, la intrarea în fiecare sat se află un arbore sfânt, și locuitorii cred că în el sălășluiește sufletul primului lor strămoș care le hotărăște soarta (*idem*, 243-244).

Indienii tlinkit credeau că cei ce au murit de moarte bună se instalau în ramurile groase ale copacilor bătrâni (Ciauşanu, 181). Unele triburi australiene considerau sacri anumiți arbori, în care credeau că s-au transformat strămoșii lor. Ei vorbeau despre acești arbori cu respect și aveau grijă să nu fie tăiați sau arși. Asemănătoare este și credința, întâlnită la chinezi, după care copacii care cresc pe morminte sunt identificați cu sufletele celor răposați (Frazer, 1980, I, 242-243).

Fără îndoială, cele mai multe reprezentări sunt legate de moartea nenaturală, sau care a avut loc într-un spațiu mitologizat, acestea fiind și cele mai simple și răspândite explicații privitoare la originea diferitelor spirite.

Multe credințe spun că apa, pădurea sunt porți de acces spre "cealaltă lume". Credința în sine nu este lipsită de un suport real, dacă avem în vedere o realitate astăzi dispărută. Mai de mult cimitirele erau amplasate în păduri, mai ales la locuitorii regiunilor silvestre, astfel încât continuarea "vieții" sufletului în afara

mormântului atrăgea după sine credința într-un spirit tutelar, căruia i se atribuiau acțiuni specifice locului de manifestare.

Unii morți erau aruncați în apă, alții – lăsați în pădure, fapt ce a dus la popularea acestor medii cu spirite. Astfel, în întreaga Oceanie, bărci de cele mai felurite forme slujesc ca modalitate de înhumare. Ele erau agățate de copaci, instalate pe postamente înalte special construite, ori pur și simplu puse pe apă sau arse (Propp, 1973, 262).

Aiteori, ca în reprezentările neozeelandeze, sufletele morților mergeau în pădure, devenind spirite rele, care făceau rău tuturor (Miloradovici-2, 415). În miturile burițiilor spiritele renumiților vânători deveneau patroni ai anumitor regiuni silvestre, ca recompensă pentru măiestria dovedită în timpul vieții (Tokarev, 1991-1992, II, 49).

Cele mai îndreptățite să fie răzbunătoare și să acționeze corespunzător erau sufletele celor morți/omorâți în pădure. Conform reprezentărilor diferitelor popoare, ei erau fatalmente obligați să bântuie locurile în care și-au pierdut viața, putând, în schimb, să-i sperie, să-i facă pe oameni să se rătăcească.

De multe ori efectul se limita la un spațiu destul de redus: *"prin pădure de mergi noaptea, te rătăcește sufletul celor morți în pădure; dacă calci pe locul acela, unde a murit cineva împușcat sau spânzurat"* (Niculiță-Voronca, 492). O credință asemănătoare este întâlnită la rușii din Basarabia: dacă în pădure a fost îngropat un copil, mort nebotezat, și pe locul acela va călca cineva, omul se va rătăci sau va avea parte de alte neplăceri (Kazimir, 208).

Multe asemenea duhuri erau deosebit de asidue în racolarea de noi victime. Ceremișii credeau că **duhuri ale pădurii** deveneau oamenii morți în pădure. Ca să scape de blestem, ei atacau alți oameni, pentru că proaspăta victimă devenea înlocuitorul acestuia, noul duh al pădurii, respectiv al apei (Mansikka, 227).

Românii credeau că înecații umblau în zona locului morții șapte ani, sau chiar *"până când își împlineau anii de viață care le fuseseră scriși"*. Ei ieșeau pe uscat în nopțile senine. Astfel, *"s-a*

văzut o mulțime de femei, care întindeau pânzele pe mal, pe când altele spălau cămăși. Tot astfel s-a văzut un om spălând caii. Toate erau sufletele femeilor și bărbaților înecați pe vremuri în locul acela (...). Puterea răufăcătoare a celor înecați este atunci când ies la lună nouă, dar mai ales la ceasul în care ei s-au înecat. Aceste duhuri strigă, îndeamnă pe alții să se înece sau se prefac în oameni care sunt în primejdie de a se îneca și-i strigă pe alții în ajutor. Dacă întâmplător sar drumeții să-i scape de la primejdie, înecații, bocindu-se după pereche, îi apucă pe cei vii de picioare și-i afundă în apă, unde își găsesc sfârșitul" (Pamfile-2, 1916, 288-289).

Cele mai multe credințe explică originea diverselor spirite malefice ca fiind sufletele morților înainte de vreme, neavând o legătură directă cu spațiul care le va deveni mai târziu mediu de viață. În Coreea, sufletele celor care mor de ciumă sau la marginea drumurilor, ori cele ale femeilor care pier în patul de lăuzie își aleg totdeauna reședința în arbori (Frazer, 1980, I, 243).

Dacă în paginile precedente am încercat să prezentăm, sumar, cea mai frecventă modalitate de explicare a originii personajelor mitologice – ca fiind suflete ale morților, care bântuie diverși *topoi*, ne vom strădui, în continuare, să găsim o altă explicație, de adâncime, a acestui fenomen.

Așa cum am amintit, existența unui principiu arhetipal, comun, poate fi observată în structura de adâncime a tuturor acestor personaje – duhuri ale casei, pădurii, apei, aerului, nopții, fenomene ale naturii-meteo, zburător. Atât în ceea ce privește înfățișarea exterioară, cât și activitățile, funcțiile caracteristice. toate ne fac să ne gândim la existența unui principiu generator unic, NOAPTEA ca personaj malefic (Cf. "conceptul de arhetip, care constituie un corelat necesar al ideii de inconștient colectiv, indică prezența anumitor *forme* în psihic, forme care sunt răspândite peste tot" – Jung, 6). După cum însumează mai multe sau mai

puține mitologeme, putem avea două tipuri de personaje mitologice:

a) personificare a nopții în general, a indefinitului, inexplicabilului: **duhuri ale nopții, aerului, apei, pădurii;**

b) personaje mitologice – personificări ale unor funcții particulare ale nopții: **duhuri ale casei, meteo, zburător, dar și strigoi, diavoli, vrăjitori** (mai ales ca apariție nejustificabilă).

Interpretarea datelor va fi făcută urmărind manifestarea indeterminatului, a necunoscutului care acționează noaptea la mai multe nivele, ca efecte ale iluzionării:

1) vizuale;

2) auditive;

3) acțiuni caracteristice, specifice – predicate directe, ca rezultat al iluzionării;

4) acțiuni specifice – predicate indirecte (atribuite).

Contactul cu personajele mitologice, realizat cu precădere noaptea, îl are ca subiect pe călătorul întârziat, aflat, ocazional, într-un spațiu de cele mai multe ori atipic: în pădure, pe câmp, pe drum – între două localități, în apropierea apei sau chiar în satul la ora aceea pustiu. Din punct de vedere psihologic, cadrul acțiunii își spune cu prisosință cuvântul – nici noaptea, cel mai adesea cu lună, nici locul, probabil deosebit de pitoresc, dar lipsit de viață – viață omenească – neacționând liniștitor asupra persoanei pusă în situația de a se deplasa în aceste condiții.

Predispoziția călătorului de a recunoaște, a identifica în natură semnele supranaturalului, prezența personajelor mitologice, este cea care duce la slăbirea vigilenței, întunecarea rațiunii, iar "somnul rațiunii naște monștri"! Dacă în timpul zilei memoratele ce le au drept personaje principale pe ființele supranaturale nu se bucură de prea multă popularitate și credibilitate, noaptea, când până și cel mai rațional om poate ceda nervos, orice foșnet, orice apariție, chiar dacă este greu de definit (sau mai ales din această

cauză) este imediat "recunoscută", fiind încadrată cu ușurință într-un tipar elaborat de gândirea mitologică, în dorința de a explica și sistematiza necunoscutul din natură, ca formă de manifestare a supranaturalului, a diverselor personaje mitologice.

Noaptea este considerată simbol, arhetip, principiu ordonator în majoritatea modelelor arhaice ale lumii. Ea este asociată întunericului, haosului, infernului, morții, inconștientului. În sistemul de clasificare a simbolurilor, elaborat de G. Durand, noaptea reprezintă simbolul originar pentru multe ipostaze ale imaginarului și ale modalității de valorizare, numite *Regimul nocturn*. Mai mult, conform altor opinii (J. Delumeau), primejdiile obiective ale nopții au determinat omenirea să o populeze cu primejdii subiective, "frica în întuneric s-a transformat în frica de întuneric" (Evseev-1, 1994, 115).

Gândirea populară tradițională recepționa toate aceste aspecte ale supranaturalului ca pe niște hierofanii, revelații sau pur și simplu intruziuni. Foarte rar se credea că omul putea fi martor al acestor apariții; cel mai adesea ele se soldau cu urmări neplăcute pentru intrus, fapt ce a dus la accentuarea spaimii, groazei omului în fața supranaturalului, existentă oricum în fața inexplicabilului (=manifestare a sacrului). Mai târziu, odată cu slăbirea credinței mitologice, faptele au fost prezentate cu brutalitate, ca fiind doar rodul unor minți bolnave, zdruncinate, ca urmare a imposibilității de a aprecia exact realitatea. Astfel, doar fricosii, bețivii sau bigoții puteau să mai aibă asemenea experiențe, apreciate ca incredibile, nejustificate din punct de vedere rațional.

Oricum, și într-un caz, și în celălalt, exacerbarea unor calități, a unor trăsături ale realității, iluzionarea, atribuirea de însușiri improprii unor obiecte, animale, fenomene atmosferice etc. au făcut posibile aceste reprezentări, dezvoltarea și perpetuarea acestui sistem de credințe mitologice pe fondul obiectiv de care vorbeam înainte – **noaptea**, ca timp de desfășurare a acțiunii.

Vom începe interpretarea caracteristicilor fizice ale personajelor mitologice – duhuri ale nopții, pădurii, apei, casei etc. – cu

cele care țin de **iluzionarea vizuală**: apariții, arătări inexplicabile (sau explicabile pentru gândirea mitologică) nocturne.

Reprezentările legate de personajele mitologice s-au constituit, în primul rând, pe baza personificării, a unor însușiri caracteristice, funcții specifice, momente temporale etc. Slavii de răsărit cred că există personaje specializate, **nočnicy**, **nički**, care provoacă insomnii, tulburând somnul oamenilor. Românii spuneau că în intervalul 12-1 noaptea însuși **miezul nopții** (sau **puterea nopții**), având diverse înfățișări, umbla pe pământ, sperind oamenii (Marian, I, 1994, 81). Specializarea putea merge mai departe: "*Grăiesc oamenii că este om de noapte. Așa nu face nimica, numai umblă așa. A venit acolo la munte, am vrut să-l prind. da' n-am putut, tot fugea*" (Scurtu, 150). Iluzionarea vizuală, atât de intensă pe timp de noapte, are, la rândul-i, mai multe ipostaze:

### a) arătare

Circulația pe timp de noapte, dacă nu putea fi evitată, trebuia să se supună anumitor prescripții, menite să-l ferească pe călător de întâlniri neplăcute. Astfel, dacă ieșea noaptea afară și te uitai înapoi, peste umărul stâng (asociat, în general, cu maleficul), aveai impresia că vine cineva după tine. Teama aceasta era provocată de **diavol**, care-l însoțea în permanență pe om, stând pe umărul stâng (în dreapta se afla, după cum se spunea, îngerul; Gorovei, 1915, 102).

La sârbi și croați **Mrak**, un duh malefic nocturn, poate fi o arătare neagră, volatilă, ca un fum, de proporții uriașe, având mâini și picioare, dar amplasate netradițional – pe cap, de exemplu. Tot ca o arătare diformă poate apărea în mijlocul drumului barând calea trecătorului, alteori permițându-i să treacă printre uriașele sale picioare. Ca mai toate personajele mitologice, are o aversiune de neexplicat față de femeile însărcinate, lehuze, copii nou-născuți. Când vine seara, apare la fereastră, de unde



privește în casă, la persoanele vizate. Când soțul, alarmat, se apropie de fereastră, pentru a identifica mobilul spaimei, arătarea se volatilizează. Ca în credințele românești, poate provoca insomnie sau boli copilului, dacă scutecele acestuia au fost lăsate noaptea afară.

Există pericolul ca personaje mitologice să pătrundă în casă odată cu un membru al familiei: de aceea era obligatoriu să arunci în urma celui care intra un cărbune aprins (fiind bine cunoscută teama duhurilor față de lumină, foc etc.). Tot ca o formă nedefinită apărea la sârbii bosniaci **kečizube**, o sperietoare, care era detectată numai după dinții rânjiți, pe care îi vedeau noaptea oamenii, fapt ce ducea, aproape inevitabil, la pierderea cunoștinței.

Sub înfățișarea unei umbre **strigoii** cutreieră prin locuri izolate sau prin gospodăriile rudelor și cunoștințelor făcându-și de cap, sperind și pocind trecătorii pe drum. Uneori se dau de trei ori peste cap și se transformă în animale (Niculae, 51).

## b) apariție luminiscentă

Un prim pas spre conturarea personajului, a necunoscutului personificat, era dată de un indiciu vizual deosebit de important, de cele mai multe ori având o bază reală. Apariția luminiscentă, de tipul unor obiecte strălucitoare, animale cu ochi de foc, iluzia unor focuri făcute de personajele mitologice pentru a-i atrage astfel pe oameni etc. este întâlnită în credințele multor popoare. Având o explicație obiectivă (emanații luminiscente, insecte, focuri îndepărtate etc.), prezența acestei caracteristici în descrierea personajelor mitologice revine deosebit de frecvent.

Cunoscuți îndeosebi sub numele de **moroi**, o categorie aparte o formează **strigoii** copiilor care au murit nebotezați, dar mai ales ai celor născuți de o tânără nemăritată și uciși sau îngropați de vii. *"Iese sufletul copilului din mormânt în chip de sul de foc, ca de doi pași de lung și începe a cutreiera lumea spre nenorocirea oamenilor, zburând prin aer și umblând pe pământ. El*

se duce tot drept înainte, nu dă în nici într-o latură și, de se atinge de cineva, pe loc îl săgeată, îl înjunghie sau îl omoară. Când zboară prin aer, mai ales când înnorează și se stârnesc furtuni, se și zărește scânteind ca fulgerul și se izbește în oameni, în vite, în copaci, în biserici, în case, de ucide, sfarmă și aprinde" (Niculae, 55).

În Noua Zeelandă spiritele celor morți sunt invizibile, dar noaptea se înfățișează oamenilor sub formă de flăcări sau scânteii. Sufletele bărbaților morți le urmăresc pe femei, în timp ce sufletele femeilor moarte se apropie pe furiș de bărbați (Propp, 1973, 315-316).

În credințele românești, ielele "de departe se văd ca niște lumânări aprinse ce zbor prin văzduh /.../. Mai întâi se înșiră în rând și după aceea se învârtesc în fel de fel de forme, învârtituri și jocuri, de-ți încântă ochii și nu știi pe care s-o admiri mai mult. Iar când trebuie să se despartă, se învârtesc roată și așa de iute, încât pare că se vede ca un cerc luminos de foc, așa cum ar fi dacă ar lua cineva o făclie aprinsă și s-ar învârti repede, repede, încât cel care e așezat în mijlocul cercului rămâne zăpăcit, hăbăuc și cu mintea sărită din loc" (Olinescu, 414-422; Niculae, 65).

La cehi **bludičky** – demoni feminini – sunt luminițele strălucitoare întâlnite deasupra mlaștinilor. La polonezi **bludnik** (sau **fajermuż**), ca o luminiță rătăcitoare, ademenea oamenii în mlaștini, unde îi sugruma sau îneca (Ionescu, 78). Cu funcții și caracteristici asemănătoare sunt întâlnite la francezi mai multe personaje – **Letern noz**, **Tan noz** etc. (Sebillot, IV, 243). În Berry, reflexele apusului de soare proiectate pe frunzișul copacilor, au creat imaginea **Omului de fier roșu**, care, cu precădere în timpul nopții, produce incendii mistuitoare în păduri (Sebillot, II, 107).

Ochii strălucitori, arzători sau de foc sunt o însușire frecventă a diverselor personaje. Pentru mitologia engleză, irlandeză etc. apare, ca o notă particulară, această caracteristică a demonicului în chip animal, în această arie fiind frecvent întâlniți câinii uriași, albi

sau negri, cu ochi de foc, care stârnesc groază la miez de noapte (Briggs, 221). La germani **spiritul apei**, în ipostaza sa masculină, era imaginat având ochi de foc, cu care își atrăgea/hipnotiza victimele. Dacă o femeie îi surprindea privirea, se îmbolnăvea și murea (Runeberg, 121).

Un alt aspect al luminiscentei ca trăsătură a maleficului o reprezintă **căderea stelelor**. Românii cred că aceasta semnifică bale de zmei, sunt **zmei** care cad, zmei care umblă prin aer, ca să răpească vreo fată. Mai sunt, de asemenea, **zburători**, în momentul coborârii lor pe coșul casei (Mușlea-Bârlea, 138).

Rușii interpretează stelele căzătoare în diverse moduri, toate aflându-se sub semnul maleficului. Acolo unde cade un **zburător** (=un meteor) e semn că locul este în stăpânirea duhurilor necurate. În alte părți se spune că stelele căzătoare sunt **îngeri/demoni izgoșiți din cer**. **Manjak** cade întotdeauna în curtea în care o tânără și-a pierdut fecioria sau în care vin **diavoli** care întretin legături sexuale cu femeile singure.

Luminițele rătăcitoare sunt semne ale prezenței diavolești sau oameni blestemați, care aleargă dintr-un loc în altul până ce vor fi iertați (Saharov, 134; Afanasiev, 1982, 274-276). Sunt izolate cazurile în care aceste apariții marchează o prezență benignă: stelele căzătoare sunt **îngeri** care vin după sufletele cuvioșilor, sau care aduc viață/suflet nou-născuților (Sinozerski, 143).

### c) înfățișare antropomorfă

Înfățișarea umană a personajelor mitologice este destul de frecventă, fiind, de fapt, ipostaza caracteristică pentru majoritatea lor. Ceea ce dă o notă de straniu, ireal, nefiresc, este nerespectarea proporțiilor firești ale unor părți ale corpului ființelor respective, prezența unor elemente atipice înfățișării umane, care situează personajele mitologice la granița dintre uman și supranatural: aparența este umană, adesea înșelătoare, doar un ochi atent poate

identifica **semnul**, trăsătura distinctivă ce marchează nota de sacru.

Astfel, personajele pot fi acoperite de păr, podoaba capilară se distinge de cea a oamenilor prin culoare sau lipsa oricărei îngrijiri, barba – deosebit de lungă, albă, cenușie sau verde; duhurile sunt deosebit de înalte sau își pot schimba înălțimea după cum doresc, au pieptul excesiv de mare etc.

Vom da mai jos o descriere a **mumei-pădurii**, așa cum este văzută de români. Ea este o *"femeie, adesea cât o casă sau o clăie de fân, ori cât copacii mari din pădure. Trupul e uscat și gârbov, acoperit cu păr, picioarele ca de bou (=copite), dar foarte lungi, capul cât banița, cu părul până în călcâie"*. Și, ca o confirmare a constituirii acestei imagini ca urmare a iluzionării, noaptea, la lumina lunii sunt condiții favorabile unor asemenea reprezentări.

Îmbrăcămintea personajului este relevantă: el este acoperit de mușchi, sau are haine din flori, frunze de copaci (Bârlea, 1976, 241) etc., își poate schimba înălțimea. De multe ori este văzut ca jumătate de om-jumătate de copac, la o mai mare apropiere sesizându-se confuzia. **Ielele** sunt văzute ca niște fete frumoase, dar care *"n-au carne, îs ca fumu'..."* (Chita-Pop, 224).

Alteori simpla prezență a lor este semnul unei situații neobișnuite. La bieloruși **nočnica** este personificarea insomniei. Apare ca o femeie îmbrăcată în haine negre, alteori albe, și, fără să fi auzită, se așează pe pat, lângă cel adormit. Orice atingere a victimei duce la pierderea somnului, la insomnii repetate, în urma cărora omul își poate pierde viața.

#### d) apare sub forma unor obiecte

Sub forma unor obiecte, în general strălucitoare, deosebit de frumoase, care atrag atenția trecătorilor, întâlnim mai multe tipuri de personaje mitologice. La polonezi **duhul apei** poate apărea ca o panglică multicoloră, roșie, strălucitoare, care plutește

suprafața apei, sub forma unui inel sau a unui ceas de aur, aflat pe fundul apei etc. (Sannikova, 1990, 309).

La sârbii bosnieci **vade**, **vadine** sunt arătări nocturne, care îi sperie pe oameni – apar ca obiecte strălucitoare, care se volatilizează când sunt luate în mână. La ucraineni **zburătorul** se prezintă fetelor sub forma unor obiecte atrăgătoare, adesea de preț, aflate pe drum: o fundă, mărgele, un batic de mătase, o curea roșie, inele de aur sau de argint, bani. Fata care a ridicat de jos un astfel de obiect trebuie să fie pregătită ca în scurt timp să-l întâmpine pe zburător, care, intrând în casă pe horn, ca o pară de foc, o va chinui (Miloradovici-2, 427). Alte ipostaze întâlnite: copac, căruță, stog de fân etc.

### e) zoomorf

Personajele mitologice care au această înfățișare pot fi caracterizate în funcție de gradul de dinamism. Sunt animale care îi sperie pe oameni, prin imprezibilul prezenței sau mișcărilor lor într-un *topos* netipic – pisici, câini, oi, iezi etc. – sau care îi **ademenesc**, îi atrag în locuri periculoase, unde încearcă să-i omoare.

Un demon nocturn, care se întâlnește frecvent la englezi, **the Picktree brag**, este reprezentat ca un poney, care îi îndemna pe oameni să-l încalce, așa cum face și duhul apei, **kelpie**. Cei care îl vor încalca vor fi aruncați cu brutalitate, iar spiritul se va îndepărta hohotind sălbatic (Spence, 91). Și la francezi, germani etc. **duhul apei** apare sub forma unui cal, mânz etc. deosebit de frumos, care îi atrage pe oameni, mai ales pe copii. Când cineva l-a încalcat, pornește într-un galop nebunesc în largul apei, unde dispare brusc, lăsându-l pe imprudentul călăreț în voia valurilor (Sébillot, III, 177-178).

Fără îndoială, însă, cele mai cunoscute situații sunt cele în care demonul îl sperie pe om, care nu poate înțelege ce se întâmplă:

"Mergea un om, noaptea, pe lângă o râpă, când vede că aleargă spre el o cățelușă albă, pe care o lovi. Ea începu să latre, lătra așa de jalnic, când – tuști sub căruță. Boin au ferit-o și atunci căruța s-a răsturnat. Omul s-a trezit sub snopi, cu mâna ruptă, iar cățelușă – ia-o de unde nu-i" (Ivanov, P.V.-2, 457).

O altă întâmplare: "Noaptea târziu un om venea acasă, când – ce să vezi? – o scroafă mare, albă, se năpusti chiar în picioarele lui. Omul era puternic și cu o lovitură de picior dădu animalul într-o parte. Apoi se uită, dar nu mai era nici o scroafă, ci un ghem, care se rostogolea în fața lui. Omul s-a speriat și a fugit spre casă. Ghemul s-a rostogolit după el până la poartă" (idem, 462).

O altă relatare: "S-au certat doi vecini. "O să-ți aduci aminte tu de mine!" – a spus vecina. La puțin timp după cele întâmplare, bărbatul se întorcea acasă, noaptea târziu. Mergea el pe mijlocul străzii – când, ce să vezi? – drept spre el venea o clăie mare de fân, care s-a desfăcut peste el, încercând să-l înăbușe. A început să strige după ajutor și au sărit vecinii, dar n-au văzut nici o căpiță" (ibidem, 465).

Sunt situații în care peste aceste reprezentări se suprapun cele legate de **vrăjitoare**. Ucrainenii spun că noaptea, pe câmp, în afara satului, nici un câine, o pisică nu atacă oamenii. Când, totuși, acest lucru se întâmplă, sub înfățișarea animalului se ascunde mai mult ca sigur o vrăjitoare: "Mergea pe drum, seara târziu, un tânăr. În jurul lui tot alerga o scroafă – grohăia când în fața, când în spatele lui, venea când din stânga, când din dreapta, dar nu-i făcea nici un rău. Așa s-a ținut după el până la poartă, când îi zise: "Norocul tău că ești întâiul născut, că ai fi văzut tu atunci!" (ibid., 462).

Alte ipostaze zoomorfe ale personajelor mitologice întâlnite noaptea: bou, vacă, taur (având un accentuat simbolism acvatic, fiind întâlnite și în reprezentări foarte vechi ale acestei stihii), câine, pisică, țap, capră, ied, berbec, oaie, miel, cal, bivoliță, porc/scroafă – dintre animalele domestice, respectiv lup, iepure,

șarpe (în general asociate maleficului). Ca reprezentări particulare, generice pentru un anumit tip de personaje, amintim: broască, găscă, rață, lebădă, știucă (pentru duhurile apei), fluture, găină (duhuri ale nopții) etc.

**Iluzionarea auditivă** este, de asemenea, generatoare de reprezentări mitologice specifice (personaje mitologice care se manifestă prin țipete – ca o ipostaziere a funcției respective) sau complementare (personaje mitologice caracterizate și de prezența unei laturi auditive, alături de cea vizuală). Impresiile auditive pot fi simple (reprezentări amorfe – zgomote, țipete, foșnete, fluierături etc.) sau complexe – percepția fiind mai profundă, sunetele din natură sunt receptate nu ca zgomote nedefinite, ci traduse într-un cod cunoscut, familiar celui care le recepționează: personajul mitologic vorbește (glasul lui este ecoul, strigă pe nume, cere botez, rostește sentențe), cântă, râde, plânge, organizează petreceri, nunți, apariția lui este însoțită de muzică, bate din palme, sare în apă etc.

Pentru omul care traversează la o oră improprie un spațiu necunoscut, și care, de altfel, este populat, după propriile-i reprezentări, de tot felul de spirite, aflate în directă legătură cu mediul respectiv, orice sunet, zgomot perceput este, fără îndoială, un semn al prezenței respectivului personaj mitologic.

Astfel, ecoul auzit în pădure este atribuit de slavii răsăriteni **duhului pădurii**, care încearcă astfel să-i atragă pe călători în locuri greu accesibile, în desişuri sau în mlaștini, pentru a-i gădila și a le cauza astfel moartea (Afanasiev, II, 1868, 339).

Un motiv des întâlnit în credințele europene este cel al "**vânătorii sălbatică**" – alaiul unor suflete condamnate să rătăcească veșnic. În păduri, în munți sau chiar în sate, călăreții nocturni sunt auziți galopând nebunește pe cai fantomatici (Sébillot, II, 76). Un amănunt: asemenea prezențe sunt detectate, de regulă, în nopțile cu furtună, cu vânt puternic, sau, în timpul iernii, odată cu accesele de viscol.

O situație asemănătoare, generată de anumite fenomene meteorologice, este atribuită de ruși **duhului pădurii**, care, la o dată fixă, 4 octombrie (pe stil vechi, Sf. Erofei), este cuprins de accese de furie, la gândul că trebuie să părăsească spațiul său vital (se spune că pe timpul iernii trăiește sub pământ). În această zi nu este bine să mergi în pădure, pentru că **leșij** smulge copaci, urlă înfiorător, bate din palme, face gropi adânci în pădure, gonește animalele, hohotește sinistru și îi omoară pe imprudentii care s-ar afla atunci acolo (Saharov, 127).

Zgomote inexplicabile – ciocănituri, pocnete, scârțâitul mobilei etc. pot fi auzite și în casă. Aproape toate popoarele atribuie astfel de manifestări duhurilor casei (**domovoj**, **kikimora**, **brownie**, **boggart**, **schratt** etc.), care își desfășoară noaptea activitățile caracteristice sau își manifestă astfel nemulțumirea, supărarea față de lipsa de respect a oamenilor. În alte zone sunetele respective pot fi produse de personaje exclusiv malefice (**spirite ale nopții**, **ale apei**, **pădurii** etc.), care pătrund în locuințe.

La bulgari **kerușa** sunt duhuri malefice, un fel de sperietoare, cu gheare și coarne, care își fac apariția în preajma Crăciunului. Bat la uși, în ferestre, intră în case pe horn și tulbură liniștea locatarilor adormiți, făcând tot felul de zgomote. **Plameti** – la ucraineni – sunt apariții nocturne care își desfășoară activitatea înainte de miezul nopții. Putând lua diverse înfățișări – uriaș cu o bătă în mână, pisică, berbec, arătare indefinită, în alb sau în negru etc., ei se apropie de case, strigă, bat la fereastră; dacă omul nu răspunde, pleacă mai departe (motivul interdicției de a răspunde la strigătele, chemările personajelor mitologice este des întâlnit).

Sunt, de asemenea, personaje care își exercită acțiunea malefică de ademenire exclusiv prin țipete, strigăte: la cehi **hukalka** îi atrage într-un dans amețitor pe cei ce-i răspund la chemare (Sannikova, 1994, 78). Aromânii spun că dacă cineva se deșteaptă din somn subit, părăndu-i-se că cineva îl cheamă pe nume, să nu răspundă deloc, să nu se scoale din așternut și să nu



deschidă ferestrele, căci sunt **Albele** (ielele) care încearcă să-i ademenească și să le facă rău (Niculae, 68).

La bieloruși **polunočniki** vin în apropierea caselor și îi ademenească pe oameni, îi fac să părăsească locuința la auzul unor țipete desperate de ajutor, gemete, fluierături etc. La francezi, **les Criards** îi strigă pe călătorii întârziați și îi trag de păr pe cei care au avut imprudența să le răspundă.

Mai periculoși sunt lutinii supranumiți **les hoppers, houpeux, houpeurs**, care îi ademenească pe oameni cu țipete de ajutor ale unor persoane care se îneacă; îi atrag în apă, făcându-i să-și piardă simțul de orientare, prin strigăte alternative, auzite din direcții diferite (Sébillot, I, 179; IV, 174). Având aceleași caracteristici este descris, la englezi, **Shellycoat** (Briggs, 58).

În sfârșit, un alt semn auditiv al prezenței și activității personajelor mitologice îl constituie petrecerile, nunțile făcute de acestea, ai căror martori parțiali sunt oamenii. Rușii cred că **duhurile casei** se adună iarna, mai ales în nopțile cu viscol, în câte o casă părăsită, de la marginea satului, unde dansează. De acolo răzbat tot felul de tropăituri, fluierături, miorlăituri, larmă etc. (Pomeranțeva, 1972, 247).

La bulgari **ghiavolețini** sunt duhuri malefice, care apar ca animale (câine, miel) sau oameni. Noaptea ei își încep activitatea, imitând o procesiune de nuntă. Îi invită la petrecere pe călătorii întârziați, care, dacă au imprudența de a accepta, pot avea surpriza să se trezească pe marginea unei prăpastii sau în vârful unei stânci. Surprize pot avea și la întâlnirea cu nunta **samodivelor**. Duhurile aerului îi oferă omului vin din ploscă, bani. Când încep să cânte cocoșii sau dacă se vede, undeva, o geană de lumină (foc, etc.), el constată că darurile primite sunt frunze mari, iar în loc de ploscă ține în mână o carapace de broască țestoasă sau un craniu de animal. Baniii primiți de la samodive sunt cărbuni, iar omul însuși se trezește în vârful unui copac înalt (Gheorghieva, 115).

Acest motiv, al nunții, petrecerii personajelor mitologice, este întâlnit și în mitologia română, tot cu referire la duhurile aerului. Astfel, **ielele** trec zburând prin văzduh dintr-un zăvoi în altul, peste vârfulurile copacilor, cântând din viori, fluiere, cimpoaie. *"Câteodată au cu ele lumânări, căci vezi pe sus niște luminițe"* (Crăciun, 47).

**Acțiunile caracteristice** ale personajelor mitologice, care sunt explicate tocmai prin personificarea laturilor malefice, agresive ale nopții, tot prin iluzionare, dar de data aceasta văzută dinamic, personajele fiind descrise cu ajutorul unor **predicate**, și nu doar **trăsături**. Bazându-se, așa cum am spus, pe dinamizarea unor imagini sau sunete din natură, aceste acțiuni caracteristice pot fi disjuncte după cum urmează:

a) **predicate** care caracterizează unilateral personajele mitologice (personajele mitologice nu intră în contact cu omul, ci doar se lasă surprins, văzut): spiritele se piaptână, aleargă, spală se spală, usucă rufe, dansează, se leagănă în copaci, zboară, se ba între ele etc.;

b) **predicate** care caracterizează interacțiunea cu umanul ademenesc, chinuie, călăresc oameni, animale, îi dezvelesc nopțile pe oamenii adormiți, îngreunează mersul, vin la foc, sperie, se sperie etc.

Cum primul tip de **predicate** conturează cu precădere aspect descriptive, ne vom referi în cele ce urmează la **predicatele** care abordează personajele mitologice în momentul contactului cu oamenii, relevând modalitățile de realizare a acestui contact.

La bulgari **avale** este un duh malefic nocturn, având chipul unui copil, care locuiește în case părăsite și se manifestă aruncându cu pietre în călătorii întârziati. De multe ori, însă, contactul direct cu personajele mitologice nu produce, pe lângă spaimă, alt urmări, mai grave, pentru om. Sunt multe personaje care produc "întunecarea rațiunii" – nerecunoașterea locului în care se afl

călătorul, pierderea drumului, rătăcirea – făcându-i pe oameni să se învâртеască pe loc timp de multe ceasuri.

Pierderea drumului se explică prin contagiunea cu un spațiu marcat, sacralizat (de aici – interdicția de a călca pe urma personajelor mitologice, pentru a nu te îmbolnăvi, paraliza sau a pierde drumul) sau cu un element încărcat cu aceleași semnificații. În Bretania există o plantă, **ar Iotan**, locuită de un spirit care-l face pe cel ce o atinge să piardă drumul (Sébillot, VI, 131).

De cele mai multe ori, ca în majoritatea situațiilor de contact prevăzute de gândirea mitologică, sub puterea personajelor mitologice cad doar acei oameni care încalcă interdicția de a păstra distanță, de a nu intra în comunicare cu acestea.

La ucraineni **duhul pădurii** îi face să piardă calea doar pe cei ce-i răspund la chemare. Sunt foarte răspândite motivele întâlnirii personajelor mitologice cu oameni, pe care îi atrag, sub o formă sau alta, făcându-i să piardă drumul cel bun. La ruși **leșij** apare adesea sub chipul unui om, adesea o persoană cunoscută, care distrage atenția călătorului, atrăgându-l într-o discuție. Când omul realizează abaterea de la traseu și-și manifestă verbal nedumerirea ("*Hei, dar unde mergem?*", "*Ce mergem așa de mult? Hei, ia stai!*" etc., Zinoviev, 189), **leșij** dispare. **Blud** (la ucraineni – personificarea rătăcirii), îi poate arăta omului mai multe drumuri deodată, pentru a nu putea recunoaște calea cea bună, ia chipul unei păsări, pentru a-l atrage pe om în locuri primejdioase etc. (Gnatiuk, 392-393).

În toate aceste cazuri dezmeticirea, ieșirea din impas se face, invariabil, după același tipic (la francezi, ruși, ucraineni – etc.): omul trebuie să se dezbrace și să-și pună pe el hainele pe dos, trebuie să deshame animalele și să le înhame din nou cu hamul inversat etc. – într-un cuvânt, **acționând, trezindu-se** – nu neapărat din vraja personajelor mitologice, cât din somnul care, probabil, l-a cuprins pe călător. Iluzionarea creată odată cu pierderea treptată a vigilenței și intrarea în starea de transă, de somn, duce și la alte reprezentări: **duhurile pădurii, ale nopții**,

**vrăjitoarea, dracul** etc. se pot atârna de car, îngreunând mișcarea lui, alteori chiar oprindu-l pe loc (Bârlea, 1976, 241). Drumul este continuat astfel cu dificultate, iar când omul se dezmeticește, rostind: "*Ce-i asta, Doamne?*", imediat caii o iau la goană, iar arătarea dispare, ca și cum n-ar fi fost (Pomeranțeva, 1985, 190).

Un alt motiv frecvent întâlnit în majoritatea povestirilor superstițioase, este cel al călăririi omului de către personajele mitologice. Motivul se poate complica – sub formă de măgar, de exemplu, duhul îl ademenește pe om, făcându-l să-l încalece, ducându-l apoi în locuri deosebit de periculoase (la sârbi și croați: **orko, manimorgo, smetnjak**, când începe să crească vertiginos, depășind vârfurile copacilor, lăsându-l pe om pe înălțimi sau, dispărând pe neașteptate, făcându-l să cadă de pe acesta sau din locul exilului.

Tot în aria sud-slavă călăritul oamenilor este făcut de personaje specializate (la români, ruși, ucraineni etc. această funcție este caracteristică pentru **drac, vrăjitoare**). La bulgari **talasam** îi ademenește pe călătorii singuratici în locuri primejdioase și îi călărește, istovindu-i, până îi omoară (Ionescu, 151). La sârbi **rza** sau **apiște** sunt personaje malefice nocturne care locuiesc în tufișuri sau pe malurile apelor. Noaptea îi sperie pe călători sărind în spinarea lor și obligându-i să-i poarte în spinare până la cântatul cocoșilor.

**Karakonğoly, karakonğuly** (la bulgari, macedoneni, sârbi) sunt ființe demonice – duhuri ale nopții, apei, alteori privite ca personificări ale Crăciunului – apar după miezul nopții, atacându-i pe oameni, călărindu-i până la cântatul cocoșilor. După multe opinii, cei mai des călăriți sunt bețivii, care nu de puține ori sunt împinși în apă, aruncați de pe mal sau înecați (Meletinski, 273).

Chinul victimelor personajelor mitologice nu are loc numai pentru cei care părăsesc spațiul ferit al locuinței. Chiar în casă, noaptea, acționează o serie de duhuri, având, de regulă, funcții malefice (**duhul casei, zburătorul, duhurile apelor,**

**vrăjitoarea** etc.) – toate putând fi subsumate unui singur predicat – personificarea coșmarului, în sens larg. Oamenii sunt presați, sugrumați în somn, loviți, ciupiți, dezveliți, li se trimit vise care le tulbură somnul, sunt chinuți de insomnie etc. Ca de obicei, aceste torturi sunt explicate tot ca rezultat al încălcării unor prescripții mai generale, nu neapărat cu valoare strict rituală, cât, mai ales, igienică: să nu dormi pe partea stângă, pe spate, lângă prag etc. (Zabîlin, 246). Tot ca o variantă a acestui predicat poate fi considerată și predispoziția personajelor mitologice pentru legături sexuale cu oamenii, întâlnită la aproape toate tipurile de duhuri.

Dar personajele mitologice mai prezintă o serie de predicate, care, subliniind aceeași latură dinamică, nu mai evidențiază caracterul iluzoriu, de sugestionare, în legătură cu un personaj mitologic sau altul. Este vorba, de această dată, de o serie de **predicate indirecte, atribuite** personajelor mitologice de gândirea mitologică, urmare a reprezentărilor tradiționale legate de acestea. Astfel, personajele mitologice pot omorî, sugere sânge, pot gâdila până la moarte, cauza orbire, produce nebunie, paralizie, boli, pot ataca nou-născuți, lehuze, pot fura sau schimba copii, pot provoca ploi abundente, lua laptele vitelor, pot avea funcții premonitorii sau curative.

Bulgarii spun, astfel, că **nemoșt** este o arătare, o ființă înfiorătoare, care ia glasul omului care a întâlnit-o (fiind, astfel, personificarea groazei). Bieloruşii spun că **rusalka** aleargă mereu și se schimonosește fără încetare. Dacă cineva o zărește, se va "schimonosi", contorsiona, se va strâmba în permanentă, paralizând chiar (Zelenin, 1916, 157).

La sârbii bosnieci **kevre** sunt arătări cocoșate, înfiorătoare, cu dinți uriași, ce ating pământul. După întâlnirea cu ele, omul este cuprins de dureri în oase, se contorsionează de durere și este stăpânit de friguri. Românii spun că imediat după nașterea copilului mama trebuie "să privegheze și să nu doarmă cu spatele la el, fiindcă **zmeoaicele** s-ar folosi de o asemenea ocaziune ca

*să schimbe copilul cu un altul, care de regulă e tont, hăbăuc, surd, mut, lunatic etc."* (Frâncu-Candrea, 148).

Se mai spune, de asemenea, că primăvara nu este bine să dormi afară, "*căci atunci umblă mai cu nădejde vântoasele și ușor te poți bolnăvi, ba îți pierzi și graiul și uneori capeți boală din care nu mai scapi cu viață*" (Marian, I, 1994, 268). **Ielele**, se mai spune, beau noaptea apă de prin fântâni și "*oricine va bea după dânsule, îl pocesc. De aceea, când cineva bea apă dimineața din vreo fântână, lasă în ea vreun semn de la sine pentru ca poceala să cadă pe acel semn*" (Gorovei, 1915, 149).

Tot la capitolul acțiune indirectă a personajelor mitologice includem și semnele lăsate de acestea, mai ales de **spiritele aerului, apei**, care dansează în poienițe, lăsând în urmă iarba arsă, "*apoi, mai târziu răsare iarăși iarbă în acel loc, de o frumusețe rară, dar nemâncând-o nici un dobitoc*" (Gorovei, 1915, 149).

În rândurile de mai sus am încercat să dăm o posibilă explicație pentru apariția reprezentărilor legate de aceste tipuri de personaje mitologice, ca și pentru prezența numeroaselor elemente comune, atât la nivel morfologic (caracteristici fizice etc.), cât și structural (funcții, predicate specifice).

Nu dorim să facem afirmația, categorică, în sensul că aceasta ar fi singura explicație posibilă pentru înțelegerea problemelor puse de aceste categorii de personaje, însă abordarea lor doar din perspectiva considerării originii lor – în general privite ca spirite ale morților, ca urmare a generalizării unei caracteristici, genetice, însă ulterioare, așa cum este observată de cele mai multe ori în lucrările care tratează problema originii lor (comune), nu putea satisface toate aspectele legate de aceste personaje mitologice.

De asemenea, sugerarea acestor trăsături comune, ca urmare a unei posibile evoluții ulterioare, având o origine unică, nu împiedică direcția de cercetare a personajelor – sincronice sau

diacronic – și din alte puncte de vedere (genetic uman – demonologizarea morților, credințe variate în legătură cu spiritul, sufletul, spirite protectoare etc.; genetic animal – strămoș totemic; personificarea unor fenomene naturale etc.).

Accentul pus, de data aceasta, pe **iluzionare**, urmărește fie o etapă târzie în sistemul de reprezentări, marcate de pierderea treptată a credinței în supranatural, de desacralizare, fie, dimpotrivă, un prim stadiu, așa cum am încercat să arătăm în rândurile de mai sus, de **însuflețire** a naturii, de **personificare** a acesteia la modul general.

Etapa intermediară, care poate fi studiată separat, este cea a existenței unor reprezentări solide în legătură cu diversele personaje mitologice, care puteau lua **orice** înfățișare (indiferent de mediul de viață), puteau face **orice** – în general lor li se atribuiau trăsăturile maleficului, atotputernic și atotprezent –posibila direcție de evoluție fiind cea de la maleficul uman (**vrăjitoare, solomonari, vârcolaci, strigoi**) la formele de malefic din natură (**duhurile apelor, pădurilor, munților, aerului, comorilor, casei, bolile** etc.).

Și dacă nu pierdem din vedere această caracteristică esențială a sacrului, supranaturalului, care este **coincidentia oppositorum**, nici variantele propuse de noi nu mai par improprii și categorice. Tocmai această situație a fost avută în vedere în prezentul capitol, din dorința de a ordona un sistem complex de reprezentări deosebit de bogate, caracteristice pentru modelul tradițional al gândirii populare.





## CAPITOLUL AL IV-LEA

### ZILELE NEFASTE – PERSONAJE MALEFICE LEGATE DE UN CULT AL TORSULUI

Din credințele păstrate în mentalitatea popoarelor, putem constata existența unor organisme inițiatice feminine în societățile arhaice, una din activitățile care se desfășurau în cadrul lor fiind torsul. Vestigii ale acestor practici întâlnim la români, slavi, germani, italieni, turci etc., toate trimitând la existența unui personaj care proteja fetele și femeile inițiate și care veghea ca totul să se desfășoare conform tradiției.

La români există mai multe reprezentări legate de această realitate, toate cu aceeași funcție – zilele săptămânii (luni, marți, miercuri, joi, vineri). Credința că anumite zile sunt nefaste a contribuit la perpetuarea acestor mentalități (cu precădere fiind vorba de marți și joi); de asemenea, și biserica a avut un cuvânt de spus în această privință, prin încercarea de limitare a tuturor acestor interdicții la ziua de vineri.

Cât despre stabilirea unei filiații între toate aceste personaje, este probabil ca cel mai vechi dintre ele să fie **Joimărița** – restricțiile privitoare la această activitate, la tors, în perioada Postului mare, mai precis la Joia mare, fiind destul de frecvente.

## Credințe privitoare la tors

Torsul, ca și alte activități de o deosebită importanță pentru viața locuitorilor societăților arhaice, a fost înconjurat de o aură de mister și magie: este vorba, pe de o parte, de revelarea treptată, prin inițiere, în cadrul unor organizații secrete, feminine, a misterului transformării fibrelor naturale, animale sau vegetale, în fire, mai apoi în obiecte (a se vedea *povestea cânepei*), respectiv a practicilor legate de această activitate, în scopul aplicării ei și a obținerii rezultatului dorit.

În același timp, torsului i se atribuiău atât însușiri benefice, cât și malefice, fapt care făcea ca "taina" să fie și mai profundă: nu oricine putea stăpâni acest fenomen, care, dacă era scăpat de sub control, putea avea consecințe foarte grave pentru viața celui ce se încumetase să se folosească de această mare taină fără a fi avizat.

Prin această perspectivă pot fi explicate zeitățile protectoare ale torsului. În Dahomey, la populația fon, **Minona** era zeița femeilor. Ea se afla în casa femeilor, acolo unde se realiza torsul. Era, în același timp, și protectoarea celor ce se ocupau cu magia (Meletinski, 359). La bulgari există informații despre **zlata baba** – cea care le-a învățat pe femei să toarcă și să țesă (Afanasiev, 1869, III, 342). În mitologia abhază **Eryš** era protectoarea țesătoarelor. Înainte de a se apuca de țesut, femeile îi cereau sprijinul, aducând jertfe constând din pâine rituală și, mai apoi, o parte a pânzei țesute (Tokarev, 1991-1992, I, 437). Egiptenii cunoșteau două asemenea divinități – **Tait** (t',jt) și **Hedihati** (hdj-h',tj) care supravegheau obținerea țesăturilor speciale (Hedihati) – pentru mumii, dar asigurau și protecția țesătoarelor, în general a celor ce purtau pânza (Tait; Tokarev, 1991-1992, II, 485, 587).

Este foarte probabilă existența unui cult special dedicat unor astfel de divinități feminine, care protejau activitățile casnice, în special torsul și țesutul. Elemente dispartate ale lui se mai păstrează încă: în regiunile vestice ale Rusiei și în Bielorusia inițierea fetelor în meșteșugul torsului se făcea când acestea aveau 3-7 ani. Într-o atmosferă solemnă, rituală, inițiatul torcea primul fir, care era mai apoi ars. Cenușa rezultată trebuia înghițită, pentru că ea conferea fetei stăpânirea meșteșugului și calitatea de bună torcătoare (Baiburin 1991, 263).

Strânsa legătură ce există între tors – viață – timp – destin face posibilă intuirea unor semnificații profunde ale acestui tip de inițiere. Pericolul magic al torsului impunea, evident, numeroase restricții acestei activități, care se desfășura în secret, pe ascuns, cu precădere noaptea. Aceasta și pentru că apărea conturată o altă relație, deosebit de importantă, și anume cu *Luna*. Luna era prin excelență consacrată magiei, fiind nu numai timpul propice desfășurării acestor practici oculte, cu drept de viață și de moarte; Luna era și cea care torcea Timpul, ea "țesea" existențele umane. Tot așa și zeițele destinului – **Moirele, Parcele, Ursitoarele** etc. sunt tot Torcătoare (Eliade-2, 1991, 294).

De fapt, zeitățile selenare sunt cele care au născocit meseria de țesător, cum este cazul divinității feminine egiptene **Neith** (Eliade-2, 1992, 176). **Iș-Āel** 'curcubeul', este zeița lunii, dar și protectoarea țesutului, a cunoștințelor medicale și a nașterii (Tokarev, 1991-1992, I, 596). **Bendis**, personificarea Lunii la traco-geți, era înfățișată în ipostază feminină, torcând, acțiune simbolizând firele care unesc, care împletesc viețile, dar și viața însăși. La incași, luna era considerată ca zeitate a femeilor, soarele fiind zeul bărbaților. La mayași Luna era de asemenea patroana țesutului și în această calitate avea ca atribut un păianjen (Chevalier-Gheerbrant, II, 246).

Femeia care toarce, care țese, trimite, invariabil, la arhetipul divinității feminine supreme, cea care dirija scurgerea timpului, care asigură continuitatea generațiilor, nemurirea. În acest fel poate fi explicată și dualitatea principiului feminin în gândirea mitologică, la același nivel femeia fiind atât zeitățe, cât și vrăjitoare. Zeița lunară a regenerării și transformării a devenit o vrăjitoare, patroana nopții și a magiei care provoacă distrugerii, având în același timp și puteri regeneratoare, tămăduitoare.

În mitologia dahomey zeița destinului, a ghicitului, **Fa (Gbadu)** era fiica – alteori mama zeiței Minona, zeița femeilor care se ocupau cu torsul (Tokarev, 1991-1992, II, 472). În vechime se spunea că **Moirele** sunt în strânsă dependență de forțele lunare, după unele surse ele locuind chiar în Lună (Eliade-2, 1992, 177). Tot ca apartenență la altă lume poate fi explicată prezența **Joimărițelor** în obiceiurile românești de veghere a focului aprins în Joia mare, ele fiind un soi de vestale, de care depindea menținerea sau stingerea flăcării vieții, ca simbol al sufletelor celor plecați (Nițu, 109).

Că torsul era o activitate deosebit de periculoasă o dovedește credința conform căreia torcătoarele trebuiau alungate, pentru ca să nu-și poată pune în practică farmecele, voluntar sau nu, prin acțiunea lor cu puternice conotații magice. În esul său *Mitură vise, mistere*, Mircea Eliade spunea: "Bărbații și zeii lor atacă în timpul nopții torcătoarele, le distrug munca, le rup suveicile și instrumentele de țesut. În alte regiuni, în timpul recluziunii inițiatice, bătrânele le învață pe tinerele fete, odată cu arta torsului dansurile și cântecele rituale, feminine... Chiar după ce recluziunea a luat sfârșit, tinerele continuă să se întâlnească în casa unei bătrâne, ca să toarcă împreună. Trebuie să insistăm asupra caracterului ritual al acestei munci feminine: torsul e foarte periculos și el nu poate fi executat decât în case speciale și până la anumite ore; în unele regiuni ale lumii s-a renunțat la tors și chiar a fost complet uitat din pricina acestui pericol magic pe care-l prezenta" (Eliade-2, 1991, 295).

Dar dacă torsul reprezenta un pericol în multe credințe, avem o serie de atestări care subliniază rolul benefic al acestuia, confirmând perpetuarea acestei practici, supusă atâtor tabu-uri.

Importanța actului ritual al torsului, ca și a produsului finit se reduce, în ultimă instanță, la protecția împotriva bolilor, a personajelor malefice în general. Astfel, la ucraineni, când un copil este bolnav, mama lui toarce un fir, stând pe prag, fir folosit mai apoi pentru spălarea rituală a copilului bolnav (Miloradovici-3, 179). La români, în Moldova, spunea Elena Sevastos, *"de îndată ce văd că femeia stă să piardă /sarcina/, iau un căleap de călțișori de in, tors de învățătură de o fetișoară, îl încălzește bine la gura vetrii, și, înfășând-o pe femeie, o lasă nemișcată la căldură"* (Sevastos, 152).

Dacă un copil nu putea să meargă, practicile rusești foloseau pentru anularea handicapului următorul procedeu: se lega de capul copilului un fuior, și mama, fără a se folosi de fus, torcea un fir cât se putea de lung și gros, făcea din el o piedică, pentru a fi prinsă de picioarele copilului. Eliberarea se făcea tăind dintr-o singură mișcare piedica propriu-zisă (Baiburin, 1993, 55).

Accentuarea calităților deosebite ale firului prelucrat este dată și de condiționarea actantului: puritatea, curățenia rituală a fetei este elementul esențial, care face posibilă acțiunea benefică a remediei respectiv. O credință asemănătoare este întâlnită și la alte popoare. Pentru tratamentul limbricilor mulți leagă copiilor fire de tort, făcute de o fetiță (Puzina, 160). Într-un sat mordvin, în timpul unei epidemii, țăranii au pus-o pe o fetiță de 12 ani să toarcă un fir lung, cu care să încojoare satul, putându-se salva astfel viața consătenilor, cercul obținut în acest fel oprind răspândirea molimei (Rîbakov, 1981, 242).

Pentru ca mortul să nu se facă **strigoi**, se afuma sicriul cu călți de cânepă. De asemenea, dacă cineva murea într-o zi de marți, pentru a nu se face **strigoi**, două-trei femei bătrâne se duceau într-o zi de joi la cimitir, cu puțină cânepă și cu un cuțit

de plug sau cu un briceag. Acolo răsfirau cânepa lângă mormânt, înconjurau mormântul de trei ori cu cuțitul, pe care apoi îl atârnuau de cruce, aprindeau o lumânare ce arsese în timpul nopții, înconjurau din nou mormântul de-a-ndăratelea, aprindeau cânepa răsfirată și descântau (Niculae, 178).

Caracterul pur ritual al acțiunii este dat și de particularitățile acestui tors: se torcea în Joia mare, înainte de răsăritul soarelui, în noaptea de Sf. Ioan (Drăgaica) etc. Firul de tort ritual era obținut din urzici, in, cânepă etc. Se torcea fie stând pe prag, fără a scoate un cuvânt, răsucind fusul în sens invers, cu mâna stângă sau răsucind firul fără fus. Produsul astfel obținut era utilizat în diverse tratamente, la ghicit, împotriva deochiului etc. (Gura-Ternovskaia-Tolstaia, 34).

D. K. Zelenin observa la bieloruși practica torsului /țesutului unor ștergare rituale, cu precădere în momentul apariției unor epizootii. În ocolul vitelor se punea o cruce în zece colțuri, după care începeau să strângă (până la răsăritul soarelui) pânza (cât se putea, fără a încălca limita temporală); după aceea, cu această pânză se înconjura satul, venind către locul unde era crucea, care era împodobită cu respectivul material (Zelenin, 1994, 195).

Macedonenii, în timpul epidemiilor și epizootiilor, treceau cu mic cu mare, oameni și animale, pe sub un brâu țesut într-o singură noapte (Tolstoi-4, 1994, 153). Tot la ei se țesea și "cămașa ciumei". Era făcută, de femei bătrâne și fecioare, din cânepă, toarsă la o răscruce, în tăcere sau vorbind în șoaptă. Pe sub această pânză trebuiau să treacă toți locuitorii satului (Tolstoi-4, 1994, 151).

La români; tot pentru stăvilirea unei epidemii (ciumă, holeră etc.), se făcea o "cămășă a ciumei" în mod asemănător: *"Se adună femeile, fac o păpușă din zdrențe, în forină de femeie, apoi cu toatele îi fac într-o noapte o ie, care în acea noapte se țese, se coase, se îmbracă cu ea (...) și o duc la hotare"* (Fochi, 1976, 83-84).

O pânză similară este toarsă și țesută într-o singură noapte la sârbi de două surori gemene, cu nume asemănătoare (Tolstoi-4, 1994, 151). Utilizarea unei astfel de țesături rituale este răspândită pe scară largă la bieloruși: împotriva grindinei, de exemplu, un astfel de ștergar, sfințit, era rupt în fâșii, din el erau scoase toate ațele, pentru a putea, cu ajutorul lor, să înconjoare câmpul vizat, asigurând protecția împotriva grindinei (Zelenin, 1994, 198).

Totuși, nu este nici o îndoială asupra faptului că o mai mare utilizare o are țesătura rituală sub formă de cămașă. La bulgari și la sârbi o cămașă de acest tip era făcută pentru a trece prin ea (de regulă copiii) "pentru sănătate", mai mult preventiv (Tolstoi-4, 1994, 151, 152).

La sârbi și ucraineni o cămașă asemănătoare era țesută nu numai în timpul epidemiilor. Cum se auzea că va fi război, femeile țesau într-o singură noapte, în tăcere totală, o cămașă, prin care treceau toți bărbații care mergeau la război. În unele părți fiecare soldat primea o astfel de cămașă, pe care trebuia să o poarte în permanență, cât timp se afla pe front (Tolstoi-4, 1994, 151).

La bulgari, dacă unei femei îi mureau copiii, se făcea într-o noapte o cămășuță, cu ajutorul căreia copilul aflat în potențial pericol era apărat împotriva morții (*idem*, 263-264). Rol apotropaic avea o asemenea cămașă (sau brâu) la bieloruși, nu doar în cazul epidemiilor, al pericolului iminent al morții. Pentru a-i vedea pe cei morți, care, se spunea, înviau de Sf. Treime, trebuia să iei puține fire de in, din cele care rămân pe sub pânză când se țese. Dacă te legi cu ele, îi poți vedea foarte ușor pe morți, care vin la biserică în acea zi (Tolstoi-4, 1994, 153).

Ca produs finit, supus mai multor acțiuni, am văzut că pânza – ștergar sau cămașă, brâu etc. – era înzestrată cu diverse însușiri, în special purificatoare, apotropaice, ea fiind o adevărată barieră împotriva duhurilor necurate. De altfel, tot ca instrumente de protecție contra maleficului se foloseau nu numai produsele finite

ale torsului, ci și obiectele de lucru, inventarul propriu-zis era folosit ca o armă de protecție, mai ales dacă avea pe el ornamente magice, apotropaice (soarele, capete de cai etc. – Rîbakov, 1987, 465; Sébillot, I, 185).

Tot în legătură cu existența ritualului inițiativ poate fi pusă și "povestea cânepei" – un fel de parolă, cu ajutorul căreia persoanele inițiate puteau dovedi ființelor malefice că sunt la curent cu "Marea Taină". Pentru a scăpa de **Joimăriță**, de exemplu, femeile care nu terminau încă torsul și stăteau sub amenințarea pedepsei cunoscute, puteau scăpa spunând lungă istorie a cânepei: cum a fost culeasă, topită, melițată, toarsă, pieptănată, țesută, albită, cusută etc., revelând astfel acest mister, și nu numai pentru a se grăbi, eventual în acest mod, cântatul cocoșilor, pentru a se anihila astfel acțiunea personajului respectiv.

O astfel de "poveste" este întâlnită și la ruși (ca exemplificare trimitem la un cântec, probabil de șezătoare, în care fetele povestesc cum au semănat inul, cum acesta a crescut etc. – Marinescu, 145). Acest tip de relatare este folosit ca modalitate de protecție împotriva multor altor tipuri de spirite malefice: personificarea fenomenelor **meteorologice** (la sârbi), a **bolilor** (la români, indieni), **strigoi** (români, ruși, ucraineni etc.).

Împotriva junghiului se lua un fuior de cânepă din care se împletea o ață, numită "ață de junghi". În timpul împletirii ei descântătoarea povestește chinurile cânepei, amenințând că junghiul va fi supus aceluiași tratament (Niculae, 177-178).

La macedoneni, sârbi, pentru a scăpa de dureri în piept sau răceală se luau nouă fuse, un cuțit, un vâtrai și, agitând aceste obiecte deasupra capului bolnavului, rosteau sau cântau povestea inului sau a cânepei (Tolstoi-4, 1994, 140). Pentru intensificarea rezultatului, textul operațional "prelucrarea inului", a cânepei etc. era însoțit uneori de pantomimă, înfățișându-se toate stadiile prelucrării respectivei plante (a se vedea la ruși, sârbi, bieloruși – Tolstoi-4, 1994, 142-147).



Ajunși aici, trebuie să remarcăm din nou această ambivalență, conturată deseori în cercetarea maleficului, care poate fi surprinsă și de această dată: dacă melița, fusul, piesele componente ale războiului de țesut îl protejează pe om de acțiuni nefaste, ele pot fi folosite și de duhuri (în special de **strigoi** – care se bat cu limbile de meliță în anumite nopți, sabatice), tocmai din cauza încărcăturii lor magice.

De obicei femeile se pieptăneau cu un pieptene de os, dar, în cazul căderii părului sau a unei boli a lui foloseau pieptenele de țesut (Tolstaia-3, 1994, 25). Rușii, în timpul descântecului pentru îndepărtarea durerii din coaste, luau trei fuse, cu care înțepau de trei ori locul dureros (Pavlova-Tolstoi, 13). **Vrăjitoarele** din Pocuția îi tratau pe copii în caz de deranjament stomacal astfel: puneau pe stomacul copilului un vas înfierbântat, țineau în mână 9 linguri, un ac, un fus, un cuțit și descântau, "scoțând" boala cu lingura, cosând-o cu acul și "torcând-o" cu fusul (*ibid.*).

Și în general fusul era considerat ca având o puternică încărcătură magică, fiind unul din principalele instrumente utilizate în procesul torsului. Sârbii credeau că nu era bine să lovești un copil cu un fus sau cu mătura, pentru că se spunea că acest gest duce la încetarea procesului de creștere a copilului (Pavlova-Tolstoi, 19). Ca să te ferești de junghiuri trebuia să nu lași pe pat furca și vârtelnița cu care lucrezi cânepa sau inul, iar fusul gol să nu fie ținut în casă (la români, Niculae, 178).

Când, însă, este vorba de prelucrarea unei materii vegetale, pe prim plan se situează motivele care trimit la mitul de bază despre zeitatea care moare și înviază periodic, în varianta "povestea/chinurile cânepii", ale inului, pâinii etc.

O putere magică deosebită are nu numai cânepa, ci și inul, macul. Se crede, astfel, că aceste plante se află sub directa stăpânire a forțelor supranaturale (mai ales macul, cânepa, care posedă și puternice proprietăți narcotice – Bernștam, 241-242). Macul este folosit, la rândul-i, în multe ritualuri cu funcție apotropaică.

Rușii lipoveni poartă în permanență asupra lor un săculeț cu diverse plante protectoare, printre care se află și semințe de mac. Împotriva **vrăjitoarelor**, a **strigoilor**, se presară, în grajd boabe de mac (la români, ruși, ruși lipoveni, ucraineni, cașubi etc.). Se crede că **strigoii** nu poate acționa până nu termină de numărat toate semințele de mac (din nou remarcăm dualitatea semnificației – astfel se marchează trecerea timpului, grăbindu-se cântatul cocoșilor; de asemenea, imposibilitatea de a număra toate semințele – fapt ce-l înzestrea cu sporite puteri).

O capsulă de mac poate sluji ca talisman, care-i apără pe tinerii căsătoriți de farmecele **vrăjitorilor**: oricât de puternic ar fi fermecătorul, el nu poate ști numărul semințelor de mac din capsulă și, deci, nu poate avea nici o putere asupra omului respectiv (Zelenin, 1994, 206).

O legătură nemijlocită între mac și lumea demonicului este surprinsă într-o credință cașubă: florile de mac din lanul de secară, grâu etc. sunt copii prefăcuți astfel de **duhurile câmpurilor**, pentru a-i pedepsi că au stricat spice (Sudnik-Țivian, 101). De asemenea, credințele multor popoare insistă asupra originii supranaturale, sacre a acestei plante, spunându-se că macul a răsărit din sângele unor eroi, fie al unor balauri (la englezi – din sângele dragonului ucis de Sf. Margareta – Evseev-1, 1994, 97).

Originea demonică este subliniată și în unele cântece de joc despre mac, din folclorul lituanian și bielorus, care reproduc toate etapele vieții macului, de la semănat până la folosirea lui în scopuri culinare, așa cum se întâmplă și în povestirile despre chinurile cânepei (*idem*, 102-103).

În cazul bolilor sau epizootiilor animalele erau acoperite cu mac (Juravlev, 90). Moșelor (văzute ca personaje demonice, pentru că se credea că pot asigura legătura dintre cele două lumi – a realului și supranaturalului) li se pune în mormânt un băț și un săculeț cu mac, pentru a se putea apăra pe lumea cealaltă de copiii pe care i-au adus pe lume (Baiburin, 1993, 111).

Când se insistă asupra asupra originii sale vegetale, se reiterează mitul despre moartea și învierea respectivei plante; în acest sens macul este folosit și ca simbol al fertilității: tinerii căsătoriți purtau mac în încălțăminte, în buzunare etc. (Baiburin, 1993, 40; Zelenin, 1994, 206). La români miresele ce mergeau la cununie puneau în papuci atâtea fire de mac câți copii doreau să nască (*Mica magie*, 137).

De asemenea, macul era un element important al alimentației rituale, mai ales fiind nelipsit din compoziția fierturii de cereale de la Crăciun (alături de ciuperci, orz, secară, cânepă – Sudnik-Țivian, 101). La români, de Crăciun, gazdele oferă colindătorilor colaci cu nucă sau mac (Comănici, 124).

Bielorușii făceau, la Sf. Varvara (4/17 decembrie) *varenniki* – plăcinte cu mac, pentru ca vitelelor să le meargă bine (Tolstaia-1, 27). La ruși, în ziua de marți din săptămâna patimilor avea loc ritualul pregătirii unui suc din semințe de in și cânepă, pe care-l dădeau animalelor, preventiv, pentru a nu se îmbolnăvi (Tolstaia-3, 33).

Și la români, din semințe de cânepă fierte, pisate și strecurate se obține o pastă, numită *laptele bouului* sau *julfă*, ce se împarte vecinilor pentru pomenirea morților (Evseev-1, 1994, 33). Această practică explică utilizarea proprietăților narcotice ale cânepii prin "*obiceiul preparării de Mucenici (9 martie) a unor colăcei cu sămânță de cânepă sau «lapte» obținut prin pisarea acestora, cu scopul de a narcotiza simbolic spiritele păzitoare ale lumii de dincolo, de a le îmbuna*" (Evseev-2, 105).

Dar semințele de in și cânepă erau folosite nu numai ca mijloace apotropaice. Semințele de cânepă sau in, mac erau aruncate în fântână pentru a invoca ploaia, practică răspândită la ucrainenii (Tolstoi-Tolstaia, 1978, 102). Rușii spuneau, că dacă un copil nu putea să meargă, trebuia luat de mână și dus în câmp, fiecare pas presărându-i-se cu semințe de cânepă (Baiburin, 1991, 260).

Și încă o conexiune interesantă: **kikimora** – personaj binecunoscut al memoratelor rusești, este legat etimologic de această plantă – în limba lituaniană *kiki* înseamnă 'câneapă' (Kastorski, 179). În mitologia rusă multe personaje mitologice sunt puse în legătură directă cu această plantă. Astfel, se spunea că **rusalki** locuiau în lanul de câneapă (Zelenin, 1916, 142). Aceste personaje erau adesea reprezentate ca având părul din fuioare de in sau câneapă (*idem*, 137). La bieloruși **rosomacha** – un alt duh – un monstru compozit, om cu cap și labe de animal, locuia, de asemenea, în plantația de câneapă (Sudnik-Țivian, 279-280).

Practicile oraculare care foloseau ca principal element seminte de in sau câneapă erau des întâlnite la români, ruși, ucraineni, slovaci. La ucraineni, de Sf. Andrei, fetele luau un pumn de seminte de câneapă, ieșeau în curte, pe care o înconjurau de trei ori, le semănau, le grăpau cu cămașa, zicând:

*"Eu, Sf. Andrei,*

*Semăn câneapă.*

*Dă, Doamne*

*Să știu*

*Cu cine mă voi mărita"* (Markevici, 65).

La scurt timp fata își va visa ursitul.

O altă practică, utilizată tot în ajunul Sf. Andrei, uneori în ajunul Anului Nou, presupunea următoarele: se lua un pumn de seminte de câneapă și, pe ascuns, pentru a nu fi văzut de cineva înainte de răsăritul soarelui, se lega într-un colț al cămășii și se purta de către practicant toată ziua. Seara ele sunt semănate acoperite cu pământ, grăpate cu cămașa, după care se spune "*Cine-mi este ursit să vin la mine. să ia semințele de câneapă.*" Ursitul va veni cu siguranță noaptea și va dezgropa cânepa (*ibid.*)

În ajunul Sf. Vasile sau al Bobotezei româncele luau "*tort de învățătură sau din fuiorul de la cruce, îl pun în trei pentru o feștilă*"

pe care întind apoi o lumânărică de ceară. Nu mănâncă nimic toată ziua, seara înainte de culcare aprind lumânărica, se închină, bat mătânii, bucăţica de lumânare ce a mai rămas o pun sub cap, și apoi, culcându-se, în somn își văd ursitul" (Marian, 1994, I, 142).

O altă practică oraculară se desfășoară astfel: "se duc cu ochii închiși din casă, se duc astfel până la trunchi și acolo seamănă puțină sămânță de cânepă. După ce au semănat, se dezbracă de straie și, începând a grăpa cu acestea cânepa semănată, rostesc următoarele cuvinte:

« Cum nu poate crește

Cânepa în acest loc,

Așa să n-aibă acela

Care să mă ia

Stare

Și alinare,

Ci să vie

Să mă ia de soție!»" (Marian, 1994, I, 101).

În Gorj, când colindătorii intrau în curte, gazda îi întâmpina cu o coajă de dovleac, în care sunt diferite semințe de grâu, porumb, cânepă, dovleac, pe care vătaful le ia și le împrăștie pentru sporul gospodăriei (Comănici, 118). Tot ca o subliniere a virtuților apotropaice, propitiatorii ale cânepii, menționăm o altă practică întâlnită la sârbi: oamenii puneau semințe de cânepă într-un cap de șarpe și le semănau. Din cânepa crescută, ajunsă la maturitate făceau un bici, cu ajutorul căruia mânau vitele când acestea erau duse la târg, crezându-se că ele vor fi vândute mai bine (Evseev-2, 207).

## Interdicții referitoare la tors

Supuse tabu-ului, unor practici și credințe deosebite, erau și activitățile de prelucrare a cânepei sau/și inului, începând cu treieratul, topitul, melițatul, dărăcitul etc. Activitățile respective se desfășurau pe fondul unor măsuri de protecție deosebite, ce cuprindeau încadrarea într-o perioadă temporală bine stabilită, detaliată pe zile și ore, în spații speciale, munca desfășurându-se sub semnul protecției și prin decorarea uneltelor respective cu simboluri apotropaice-solare, ale fertilității etc.

Toate aceste măsuri erau luate atât pentru protecția femeilor care se ocupau cu prelucrarea firelor, dar și pentru a feri, a purifica inul sau cânepa de posibile influențe malefice, receptate pe calea aerului, ca urmare acțiunii unor farmece (Râbakov, 1987, 508).

Interdicțiile referitoare la tors (în general – de prelucrare a fibrelor, animale sau vegetale), pot fi clasificate în mai multe categorii:

- a) referitoare la tors în general
- b) referitoare la spații sacre
- c) referitoare la timpul sacru (în cadrul unei zile sau în legătură cu zilele ale săptămânii, sărbători calendaristice etc.)
- d) ca urmare a realizării unui exces, a depășirii unei limite.

## Interdicții referitoare la tors în general

Încălcarea unor tabu-uri legate de activitatea propriu-zisă a torsului atrage după sine neplăceri considerabile. La baza acestui proces stă magia imitativă, cea care acționează prin sublinierea similitudinilor dintre cele două planuri – al realului, umanului, respectiv al supranaturalului, sacrului.

În mai multe regiuni din vechea Italie, femeilor le era interzis prin lege să toarcă în timp ce umblau pe drumurile principale sau să poarte fusele la vedere, crezându-se că o asemenea comportare vătăma recoltele. Ideea era, probabil, că răsucirea fusului ar face să se răsucescă tulpinile grâului, împiedicându-le să crească drept (Afanasiev, 1865, I, 49).

De asemenea, la huțulii din Carpați, soția unui vânător nu torcea niciodată când soțul ei era plecat la vânătoare, căci vânatul s-ar fi răsucit ca un fus, iar vânătorul n-ar fi reușit să-l lovească (*idem*, 48). La popoarele aino din Sahalin o femeie însărcinată nu trebuia să toarcă, nici să împletească frânghii în ultimile două luni înainte nașterii, deoarece și intestinele copilului s-ar fi încurcat (*ibid.*, 49).

Bazându-se pe aceleași principii, acest motiv este întâlnit și în cazul altor interdicții, în care, de astă dată, cauza este mai puțin explicită: "*Dacă intră într-o prăvălie vreo femeie torcând, nu se va mai face în acea zi vânzare în acea prăvălie, fiind furca piază rea*" (Candrea, 1928, 13).

Inventarul casnic folosit pentru practicile legate de prelucrarea fibrelor textile trebuia utilizat conform prescripțiilor canonizate de tradiție. Când se țesea, urzeala nu trebuia lăsată peste noapte în casă, nu trebuia să treci peste/pe sub ea, deoarece, în caz contrar, ar fi continuat urzeala **dracii**, sau ar fi încurcat-o; urzeala

devenind impură, ar fi murit cel ce purta haine făcute din aceea pânză. De asemenea, familia respectivă ar fi suferit de insomnie, oile n-ar mai fi avut lână, nou-născutul ar fi fost sugrumat la naștere, prin înfășurarea lui în cordonul ombilical etc. (Gura-Ternovskaia-Tolstaia, 33).

Când femeile se așezau la lucru trebuiau să se purifice: mai întâi se spălau, apoi se închinau, după care se apucau de tors. Încheierea lucrului la sfârșitul zilei presupunea asigurarea inventarului pe timp de noapte, prin rugăciuni și binecuvântarea lui. În caz contrar, lucrul era continuat (și, astfel, marcat negativ) de diverse personaje malefice: *"Am venit odată de la o șezătoare, am mâncat și m-am culcat pe laviță. Aud cum învârtea cineva fusul. Și se mai vedea și o flacăără mică, albăstruie. M-am sculat, m-am uitat mai bine – totul dispăruse. A doua zi dimineată întreb: Cine a tors azi-noapte? – Nimeni. – Ia vedeți, a cui furcă a fost folosită? S-au uitat și au găsit un fus făcut praf. Asta-i. Nu au blagoslovit fusul peste noapte"* (Șumov-Prejenteva, nr. 66, 39).

### Obligativitatea torsului în spații sacre

Din cauza puternicei încărcături magice a torsului, acest act trebuie să se realizeze doar în spații special amenajate. Prelucrarea firelor, torsul lor se făcea, la unele popoare, în afara spațiului locuit, în băi sau magazii, în case părăsite, pe malul apei sau în pădure. Din această cauză construcțiile erau înconjurte de o aură de taină, incendiile, alte evenimente neobișnuite ce aveau loc acolo contribuind mai mult la perpetuarea spaimei față de ele.

Ca locuri necurate, locuri de trecere, liminale, aici se realiza, în ajunul marilor sărbători, practica ghicitului, se desfășurau clăcile, șezătorile, la care se cânta, se dansa, se povestea, în special despre prelucrarea fibrelor vegetale ("povestea cânepei" narată în versuri sau în proză aparține acestui gen de activități), aici veneau



și mascații și, nu de puține ori, musafiri nepoftiți erau și personaje supranaturale, malefice, legate de tors (**Joimărița, Marțolea, Sf. Vineri, draci** etc.) sau de mediul în care era amplasată construcția (**duhuri ale pădurii, ale casei, ale aerului**).

În multe regiuni șezătorile, alături de alte activități feminine din această categorie, se desfășurau chiar în sat, în locuințele sătenilor. De regulă oamenii se fereau să pună la dispoziția tinerilor casa, pentru că se credea că, urmare acestei concesi, ea va fi considerată impură timp de trei ani (Gromîko, 431).

Desfășurarea practicii în afara spațiului consacrat atrăgea după sine urmări nedorite. Sub incidența unei legi rurale strict respectate la romani, femeia nu avea voie să umble pe drum torcând sau ținând furca la vedere, pentru a nu influența negativ semănăturile (Candrea, 1928, 13). Și românii au multe credințe în această privință: *"Nu se toarce cu furca lângă o fântână nouă care se face, căci se răsuțește izvorul și seacă fântâna (...). În casa ginerelui și a miresei să nu se toarcă, căci se întorc vorbele. Să nu torci pe-afară și în grădină că bate piatra"* (Candrea, 1933, I, 30-31).

Ca și activitățile supuse tabu-ului de la punctul precedent, și acestea au la bază practicile magiei imitative, accentul punându-se de această dată pe locul impropriu acțiunii, marcat la rându-i de accentuate conotații cosmogonice. Este vorba de o cosmogonie originară. Supuse tabu-ului respectiv sunt toate începuturile, pentru a nu se desfășura sub semnul fatidicului și a grăbi astfel deznodământul firesc.

În Italia (Abruzzi) se zice: *"Vai de femeia care ar intra cu furca în casa în care se află un bolnav! Poate cel mult să lase furca în odaia de alături"* (Candrea, 1928, 14). Trimiterea pe care o face I. A. Candea la zeitățile destinului nu este deloc întâmplătoare: *"Să aibă vreo legătură cu furca pe care o ținea ursitoarea Clotho, cea care curma firul vieții oamenilor?"* (*ibid.*).

Dar acțiunea putea să se manifeste și din direcția cealaltă: se credea, astfel, că dacă o femeie torcea în vecinătatea unui mort "și

*dacă între casa ei și a mortului este un pârâu, apoi nu-i strică nimica, dacă însă nu-i, apoi capătă ameteală"* (Gorovei, 1915). Rolul apotropaic al apei este subliniat în altă credință: "*Până nu ridici răsboiul, se aruncă apă pe sub el. că așa e bine*" (*idem*).

## Interdicții referitoare la timpul sacru

Cea mai mare parte a interdicțiilor referitoare la tors se referă, însă, la timpul în care se poate toarce sau nu. În funcție de acest moment, tabu-urile se referă la momente temporale favorabile sau nefavorabile:

- a) în cadrul opoziției zi-noapte
- b) în cadrul zilelor săptămânii
- c) în cadrul sărbătorilor calendaristice.

În esență, toate aceste subdiviziuni se reduc la opoziția fundamentală pe care se bazează întreaga gândire mitologică tradițională, relația *sacru-profan*.

Opoziția *zi-noapte*, punând în evidență *noaptea* ca timp sacru în o serie de practici rituale, se actualizează pentru mai multe tipuri de personaje mitologice: **vârcolaci**, **ursitoare**, **duhuri ale casei** care au rol oracular. În general noaptea este, prin excelență, timpul de activitate a forțelor supranaturale. Pentru distincția făcută de noi *noaptea* reprezintă *orice* timp de desfășurare pentru respectivele personaje, *timp nedeterminat*, în afara sărbătorilor calendaristice sau a unor zile ale săptămânii, care reprezintă *timp determinat, individualizat*.

Conform credințelor românești, **vârcolacii** "*se fac din copiii nebotezați, din părinți necununați, ori se fac din văzduh, numai din cauză că torc femeile fără lumânare noaptea, mai ales la miezul nopții, pentru ca să se facă vrăji cu firul tors astfel. Pe*

acele fire stau vârcolacii și acele fire se fac de la sine în calea unui vârcolac. Cât timp aceste fire nu se rup, vârcolacii rezemați de ele sunt puternici și merg încotro vor; atunci ei atacă corpurile cerești și le rup cu dinții" (Olinescu, 453, subl. noastră – A. O.).

**Ursitoarele**, ca purtătoare ale destinului, făceau legătura cu cele două lumi. Ca momente ale trecerii amintim, pe lângă timp – noaptea, miezul nopții primei sau a celei de-a treia zile de la nașterea copilului, și prezența spațiului sacru aflat în strânsă legătură cu acestea: pe *hom* se făcea intrarea sau ieșirea din casă, alteori chiar urarea (acesta fiind un spațiu de trecere consacrat, întâlnit și în cazul altor ritualuri).

Din categoria spiritelor protectoare ale casei, cu precădere din cele antropomorfe, întâlnite la slavii de răsărit, **domovoj**, **kikimora** se încadrează în această categorie. Prin aparițiile lor intempestive, aceste personaje prevestesc, cel mai adesea, nenorociri. **Domovoj** este văzut foarte rar și prezența lui este recepționată ca un semn rău.

El mai poate face cunoscut destinul și prin contactul nemijlocit cu persoana căreia îi transmite mesajul: "*Într-o seară l-am visat pe duhul casei, care avea niște labe mari, păroase și mă apăsa, mă apăsa într-una. La început am spus o rugăciune, dar apoi am început să-l înjur, numai așa poți să scapi de el. Și avea o mână lungă, lungă, plină de păr. Asta era un semn rău. După asta s-a spânzurat ginerele meu*" (Șumov-Prejenteva, nr. 92, 49-50).

Previziunile duhului pot fi subliniate și de caracterul lui, marcat exterior prin culori deosebite: "**Domovoj** poate să fie și bun, și rău. Dacă se arată în alb – e semn rău, – în roșu – e semn bun. Un om de la noi mergea către casă, când a văzut, pe un pod, niște omuleți roșii. După aceea a găsit bani mulți" (*idem*, nr. 110, 58).

Această ultimă mențiune reprezintă o contaminare cu un alt personaj, **duhul banilor**, al **comorii**, care i se arată viitorului posesor. Prin faptul că, totuși, omului îi este destinată anterior o comoară, aceste duhuri sunt, într-un fel, o variantă a norocului

personificat, a soartei cu pronunțate caracteristici benefice (de tipul **Piaza bună – Piaza rea, Dolja – Nedolja, Sreča – Nesreča**).

Un personaj enigmatic, asemănător vechilor zeități ale destinului, este **kikimora**. Ea este, la ruși, un subtip al duhului casei, având puternice caracteristici oraculare. Spre deosebire de **ursitoare**, ea apare atunci când prevestește un necaz, o nenorocire, nefiind legată de prezența nou-născutului.

Și ea seamănă mai mult cu ultima dintre **Parce**, aceea care taie firul vieții: "*Cine o vede stând în casă, noaptea, cu furca în mână – e semn că va muri cineva*" (Șumov-Prejenteva, nr. 218, 122).

Se spune, de asemenea, că nu-i bine "*să torci pe lună, că o mănâncă vârcolacii*" (Gorovei, 1915, 168). Și anumite zile ale săptămânii se circumscriu credințelor în existența acestor personaje: "*Când se întunecă luna, o mănâncă vârcolacii, de aceea o mănâncă, că nu-i slobod a toarge luni dimineata, până-a răsări soarele*" (Scurtu, 167, subl. ns. A. O.).

Mărți seara se supune aceluiași interdicții (Gorovei, 1915, 168). Inul, lâna și cânepa nu trebuiau toarse sau prelucrate nici în zilele de miercuri, vineri, duminică. În caz contrar femeile orbeau, erau înțepate cu fusul pe lumea cealaltă, oilor nu le mergea bine, fânul era trăsnit, se nașteau copii și animale monstruoase etc. (Miloradovici-1, 376; Gura-Ternovskaia-Tolstaia, 32).

Cele mai reprezentative sunt, însă, personajele legate de un timp determinat – e vorba de personificarea zilelor săptămânii (**Marțolca, Joimărița, Sf. Vineri**), a unor sărbători importante, a postului (**frau Holle, Gertrude** etc.), duhul casei (**dvorovik, ovinnik, bannik**) – în ipostaza sa de mesager al destinului în practicile rituale oraculare care se defășoară în preajma marilor sărbători (Sf. Andrei, Crăciun, Anul Nou, Sf. Vasile).

Din cauza diviziunii muncii, prima mare barieră temporală în calea practicării activităților feminine "de iarnă" (prelucratură firelor, torsul etc.) a fost, bineînțeles, începutul lucrărilor câmpului, la care trebuia să participe și femeia. Această graniță a fost fixată aproximativ în jurul Paștelui – de la denumirea de *Joia mare* venind și numele unuia dintre personajele foarte răspândite la români – **Joimărița**.

Toamna începea sezonul activităților casnice, era și începutul anului gospodăresc – data de 14/28 octombrie – Sf. Paraschiva – marcând începutul lucrărilor de melițat și scărmanat în, cânepă etc. (Kalinski, 221). În perioada sărbătorilor de iarnă (de la Crăciun la Bobotează) se suspendau toate aceste activități, ele urmând să fie reluate mai apoi de la Bobotează la Lăsatul secului.

Șezătorile se țineau și în perioadele interzise, dar atunci nu se putea toarce. Acesta este un aspect târziu al acestor forme de desfășurare a activităților respective. După cum am mai amintit, șezătorile, locul predilect în care se realiza torsul, erau o formă inițiativă, în care tinerele fete erau învățate să toarcă, punându-se sub protecția unei persoane în vârstă, cunoscutoare, într-un loc ferit de primejdii. Mai târziu și-au făcut apariția și bărbații, tinerii, odată cu pierderea treptată a caracterului ritual al întâlnirilor.

Lăsatul secului, ca perioadă centrală, de maximă activizare a interdicțiilor acestor activități, este marcat corespunzător la ruși, cehi, slovaci, luzacieni (Puzina, 154; Grațianskaia, 221; Kașuba, 239). Firele toarse în această săptămână vor fi mâncate de șoareci (Puzina, 154). Tot la ruși, la 26 martie (stil vechi), se încheia torsul. Dacă, totuși, va fi continuat și după această dată, efortul făcut va fi zadarnic: nu vei mai avea spor, nu-ți va prii lucrul (Sannikova, 1990, 41).

Cehii au ca punct de reper ziua de 5 februarie (Sf. Hata), în care nu trebuia să torci, să mături, să faci patul. În caz contrar casa va fi năpădită de șerpi (Grațianskaia, 221). De la Paște până la Sf. Gheorghe nu se țese, iar din ziua celor 40 de mucenici până la Paște nu se urzește (Derjavin, 122).

Se interzice topitul cânepei din primăvară până pe 9 mai (Sf. Nicolae), chiar până la Înălțare, iar toamna, de la Sf. Maria (8 septembrie) până la Înălțare (14 septembrie) – pentru a fi feriți de înec (Miloradovici-3, 250). Românii spun că până la vremea fânului femeile n-au voie să meargă cu furca în brâu torcând, că va bate piatra (Gorovei, 1990, 128).

La bulgari interdicțiile privitoare la tors, țesut (dar și la cusut, croit, dărăcit, împletit etc.) sunt în vigoare la Zilele lupului – 3, 7 sau 10 zile, începând cu 11 noiembrie (stil vechi), pentru ca lupii să nu facă ravagii (cf. și credințele despre activitatea nefastă a **vârcolacilor**).

Interdicția rituală mai era în legătură și cu solstițiul de iarnă, când se interzicea folosirea vârtelniței pentru a nu influența negativ activitatea solară (Tolstoi-Tolstaia, 1983, 10-11; Eliade,-2 1992, 148).

La slavii de sud, în perioada sărbătorilor de iarnă, se sistau, de asemenea, aceste ocupații. Femeile care nu respectau aceste interdicții erau pedepsite de **karakonğuly**– arătări pe jumătate oameni-jumătate animale (Tolstaia, 27). La sârbi, bulgari, români, în ziua Sf. Toader, mai precis în săptămâna consacrată acestuia, își făceau apariția niște cai invizibili, șchiopi, care îi atacau pe toți cei care au lucrat în acea săptămână (Tolstoi-1, 1990, 103-105).

### Interdicții care vizează evitarea unui exces

Pedepsirea unui exces aflat în directă legătură cu torsul este întâlnit în legendele etiologice aparținând mai multor popoare, care explică originea **nevăstuicii**.

În credințele mitologice acest animal este o prezență enigmatică, în sensul că, de foarte multe ori, apare pe post de **duh al casei**, având toate funcțiile caracteristice acestui tip de personaje (împletește coamele cailor, îi călărește noaptea, lăsându-i

plini de spumă, poate acționa negativ, – ca și șarpele sau rândunica – asupra cantității laptelui vitelor, umplându-l de sânge etc.).

Românii spun că nevăstuica a fost o femeie a căreia nu-i plăcea să toarcă. Drept pedeapsă a fost transformată în acest animal. Astfel se explică și practicile de izgonire a ei, prin punerea în preajma casei a unui fus sau a unei furci cu câlți, de care ea fuge (Mușlea-Bârlea, 281-282).

Bulgarii cred că în nevăstuică a fost prefăcută o fată care torcea neîncetat. Pentru a stopa această activitate, desfășurată într-un ritm neobișnuit (este vorba tot de un exces), ea a primit această înfățișare. Pentru izgonirea ei se pun, tot ca la români, o furcă cu caier de in sau cânepă și un fus. Credința este întărită și la greci, italieni, albanezi, la saxonii din Transilvania (Gura, 1981, 125-126).

Un procedeu asemănător se folosește pentru izgonirea greierilor din casă: *"gospodina/.../ia și face mai multe furci minuscule; așează lângă ele câte un fuior de câlți și un fus pe portivă; pune totul în colțul unde-s greierii și le vorbește:*

*Dacă-n casă mi-ați venit,  
Trebuie să lucrați,  
Nu numai să mâncați și să cântați.  
Ori toarceți, –  
Ori vă-ntoarceți  
De unde ați venit"* (Papadima, 99).

## Personaje mitologice malefice legate de tors

Personajele malefice care sunt caracterizate de practicarea acestei activități – tors, țesut – sunt numeroase. Astfel, torc **duhuri ale apei** (la ruși, francezi, ucraineni, polonezi, germani), **duhuri ale casei** (ruși, francezi, udmurți, komi zîrieni), **vrăjitoare** (francezi, germani), **dracul** (englezi), **duhuri ale aerului** (sârbi, lituanieni, germani, englezi, islandezi, scoțieni, chinezi), **spirite ale torsului** (români, italieni, ruși, ucraineni, sârbi, lituanieni, germani, islandezi, turco-tătari), **duhuri ale muntelui** (români, danezi, islandezi), **personificări ale bolilor** (români), **ale destinului** (români, bulgari, sârbi luzaceni, lituanieni, germani, norvegieni, greci), **duhuri ale nopții** (ruși, ucraineni), **ale pădurii** (ucraineni). O altă serie de personaje țese: **duhuri ale apei** (la coreeni), **ale casei** (ruși, bieloruși), **ale torsului** (lituanieni), **ale pădurii** (ucraineni).

Prezența acestor activități specifice la personajele supranaturale poate fi explicată, pe de o parte, ca fiind un element de umanizare a acestora, atribuindu-li-se nu numai înfățișare, trăsături umane, ci și activități caracteristice. Pe de altă parte, însă, personajele malefice respective pot fi interpretate în aceeași cheie, ca reprezentante autentice ale sacralului, ale supranaturalului, ele fiind de această dată Torcătoarele, Țesătoarele mitice, deținătoarele secretelor acestor ocupații.

La francezi **gobelinii** sunt un fel de spiriduși domestici care stau ascunși în casă sub obiecte de lemn. Se spune că numele lor se datorează manufacturii gobelinilor. La origine acești spiriduși îi ajutau pe oameni, pe muncitorii din ateliere, îi învățau arta de a coase cele mai frumoase pânze (Buslaev, 134).

Asemenea depozitare erau, la ruși, alte personaje – este vorba de **poludnicy** (întâlnite și la alte popoare slave). Deși duhuri ale amiezei, ale câmpurilor (poate, inițial, apăreau doar în culturile de



in, cânepă), ele îi acostează pe cei ce sunt prinși pe câmp lucrând la vremea amiezei și îi întrebă cum se prelucrează și cum se toarce inul. Cei care nu cunosc aceste informații sunt pedepsiți, sucindu-li-se gîtul (Sannikova, 1990, 29).

Personajele mitologice puteau stăpâni aceste meșteșuguri, așa cum am arătat, dar în același timp, performarea lor sau utilizarea unor obiecte folosite în acest proces putea să le țină la distanță, să le contracareze efectele malefice. Bulgarii puneau în leagănul copilului un fus, pentru a-l feri de deochi sau de acțiunea nefastă a forțelor necurate (Pavlova-Tolstoi, 13).

La sârbi **vrăjitoarea** folosea, pentru a zbura la sabat, sulul de urzeală sau un fus (Slașcirov, 83). Același personaj putea dăuna tuturor vacilor din sat, dacă înconjura ocolul vitelor cu o sfoară de cânepă, atunci când animalele plecau la pășune (Sumțov, 600). Tot la sârbi, imediat după naștere se agăța la horn un fus, de care se prindea un cățel de usturoi, pentru ca nou-născutul să fie ferit de farmecele **vrăjitoarelor** (Pavlova-Tolstoi, 14).

Dualismul actului ritual, al simbolicii obiectului, se explică, pe de o parte, prin apartenența personajului la categoria originarului, el fiind cel care i-a învățat pe oameni meșteșugul. Dar aceștia, la rândul lor, dobândind *cunoașterea*, devenind, la rându-le, buni țesători, torcători etc., *știind tot*, se pot folosi de inventarul respectiv pentru a izgoni maleficul, căruia i se amintește astfel că respectiva persoană este la curent cu *marile taine*, că este *inițiată*.

De multe ori, pentru a *îmbuna* (și nu a goni) o astfel de ființă, i se aduceau variate ofrande, care sugerau apartenența acestora la categoriile susmenționate. Rușii, sârbii lăseau pentru **rusalki**, **samovile**, în apropierea izvoarelor, bucăți de pânză, caiere etc. (Vinogradova-Tolstaia-2, 35). La cehi se coceau plăcinte rituale pentru vindecarea **frigurilor**. Fetele bolnave de friguri trebuiau să înconjoare în fugă un iaz, aruncând în el succesiv o bucătică de pâine, un fus, o mână de in, obiecte care trebuiau să rețină duhul bolii în locuința lui subacvatică (Pavlova-Tolstoi, 13).

Pe aceeași linie, de deținătoare a Adevărului, a cunoștințelor supreme, se conturează și imaginea unora dintre aceste personaje ca agenți ai destinului, care modelează existențele umane torcând, răsucind firul vieții.

Astfel poate fi făcută apropierea dintre personajele mitologice **duhuri ale casei și agenții specializați ai soartei, destinului**. Personajele din aceste clase se pot reduce, în ultimă instanță, la o mai veche reprezentare, a unei zeități protectoare, cea care dădea viața și o menținea, cea care, conform unor reguli numai de ea știute, împărțea oamenilor norocul și necazul, bunăstarea și sărăcia.

În ceea ce privește apropierea de arhetip, mai relevante sunt personajele care s-au grupat în categoria de **zeități ale destinului (ursitoare, Moire, Parce, piaza bună, piaza rea, ceasul bun, ceasul rău etc)**, care, deși acționează individual, influențând fiecare destin în parte, nu își restrâng aria de activitate doar la reprezentanții unei familii, unui neam, unui popor, având în subordine întreaga umanitate. Deosebiri de nume, înfățișare etc. sunt invariante nerelevante, esența, funcțiile lor fiind general-valabile.

**Spiritele casei** se înscriu în aceeași direcție, având, însă, dacă nu origine, acțiune diferită. Mai târziu diferitele aspecte, domenii de activitate ale Marii Zeite au dezvoltat fiecare personaje specifice – personificare a cultului focului, vetrei, strămoșilor, care aveau, datorită statutului lor supranatural, acces la Marile Taine, putându-se face mesageri ai destinului. Dar dacă **ursitoarele, Moirele, Parcele etc. instituiau** destinul, ele fiind înzestrate cu funcții demiurgice, **duhurile casei** jucau rolul unor *mesageri*, unor *duhuri protectoare*, care îl însoțesc pe om pe tot parcursul vieții.

Legătura lor cu cealaltă lume este subliniată și de prezența *vetrei*, ca spațiu sacru, cadrul al epifaniei, dar și ca zonă de trecere, de contact. De aceea duhurile amplasate pe/în vatră sunt cele care prevestesc viitorul. Și fizic **duhurile casei** își

revendică apartenența la lumea morților, de cele mai multe ori acest protector fiind unul dintre strămoși, fiecare persoană care a decedat în acea locuință devenind, după unele credințe, duh protector.

Prevestirile sale se realizează fie prin presarea subiectului, atingerea acestuia cu labele păroase ale **domovoj**-ului (abundența părului este un semn de apartenență la nonuman, nonsocial), sau cu degetele. Dacă degetele sunt reci – e semn rău (ca marcă a lumii morților) – gestul este interpretat ca o intruziune nefastă a morții, cu tot ce presupune ea, în viața omului.

Vatra, ca punct de trecere, ca loc de graniță, este unul din elementele centrale ale riturilor de inițiere. Una din probele pe care trebuia să le treacă **vrăjitorul** consta în intrarea în gura monstrului de foc, care ieșea din vatră (Șumov-Prejenteva, 9).

Legătura dintre aceste două categorii de personaje și cele consacrate torsului se realizează la nivelul metaforei originare, care identifică viața cu un fir de ață, respectiv crearea universului prin tors.

La multe popoare, reprezentanții arahnidelor apar ca zei-demiurgi sau ca eroi civilizatori (Africa, America). La români, ariciul e asimilat unui pogonici – potrivit credinței că el ar fi urzit lumea prin măsurare. Relieful accidentat este explicat prin greșeli de ritual înfăptuite de arici: *"Ariciu era voinic. cu barbă mare, când urzea Dumnezeu pământu și chemându-l să ție de ghiemuri, unu de urzeală și altu de bătătură. ariciu s-a înfiorat de fața Domnului și a scăpat un ghem din mână"* (Brill, 1994, I, 176).

Alte credințe îl înfățișează pe arici participant și la urzirea zilei și a nopții. Atunci el, atras de cântecele unei nunți, a încurcat cele două gHEME și a fost osândit de Dumnezeu să joace mereu după muzică:

*"Arici, pogonici,  
Vin de joacă*

*Cum îți toacă!"* (Știucă, 70).

În Extremul Orient cununia este simbolizată prin răsucirea între degetele unui geniu ceresc a două fire de mătase roșie: cele două fire ale destinului celor doi soți devin un fir unic. În alte țări din sud-estul asiatic li se leagă celor doi soți la încheietura mâinii un fir de bumbac alb: firul destinului lor comun (Chevalier-Gheerbrant, II, 52).

Românii cred că dacă dai cuiva un ac cu ață în el, îți dai zilele (Gorovei, 1915, 1). Ca de obicei, nu puține sunt situațiile în care explicația interdicției/aprobării respectivului gest este total diferită. Se spune, tot la români, că dacă se dă cuiva un ac, "*apoi e bine să-l dai cu ață, fiindcă se zice că dacă va fi sufletul aceluia în iad, ața aceasta va însemna ultima legătură cu cerul. Prins de acest fir, într-o încordare supremă, bietul suflet ar putea să se salveze, ridicându-se către rai*" (Papadima, 65).

Evencii reprezintă destinul ca pe un fir de ață invizibil, care pornește din creștetul omului și ajunge în lumea superioară, în care trăiește divinitatea supremă, care, uneori, are numele **Main** 'soarta'. Ruperea firului înseamnă moarte (Tokarev, 1991-1992, II, 472).

La nganasani ața destinului sau ața vieții este identificată cu razele de soare. Ruperea firului este produsă de Lună, în general asociată cu moartea (*idem*). De aici și până la reprezentările "toarcerii", prelucrării, modelării firului vieții nu a fost decât un pas.

În *Upanișade* se spune că firul (*sutra*) leagă efectiv lumea noastră cu lumea cealaltă și cu toate ființele. Tesătura în totalitatea ei este desemnată ca fiind caii lui Shiva, care torc timpul sau destinul (Chevalier-Gheerbrant, II, 51).

La români se spunea: "*Copilul care trece pe sub firul ce se deapănă pe ghem nu mai crește*" (Herțea, 98). Teamă de a atinge, în gesturi profane, firul de ață, era întâlnită și la românii din Basarabia: "*Cândva, basarabencele se temeau să măture seara*

*firele de ață de prin casă, ca moartea să nu curme «ața vieții»*" (Buzilă, 96).

Fiecare torcătoare credea că își tesa propriul fir al vieții: firul lung tors însemna drum lung, iar fusul încărcat cu mult fir tors – viață lungă. De aceea la moartea femeii se rupea și furca acesteia (*ibid.*). În această direcție se includ și credințele referitoare la "măsura" omului, ața de cânepă cu care se măsura nou-născutul la naștere, simbolizând recipientul vieții, era păstrată până la moartea acestuia, când cel în cauză era înmormântat cu ea (*idem*, 98).

În general, de fir se foloseau zeitățile funerare, pentru a-i atrage pe oameni în lumea morților. În alte credințe (românești, germane, bengaleze) sufletul mortului trecea în lumea de dincolo pe un fir întins peste o apă curgătoare. De aceea, "*cine dă ață de pomană, își face punte pe lumea cealaltă și trece în rai*" (Herța, 98).

Și pentru că torsul însemna atât de mult pentru viața oamenilor, orice greșală făcută în practicarea meșteșugului, pe pământ, putea atrage după sine erori ireparabile în plan celest, prin "ruperea", "înnodarea", "încurcare" firelor vieții. De aceea grija cu care se practica, se învăța acest meșteșug era deosebit de mare, necesitând pregătiri speciale, rituri de îmbunare a divinităților: care dețineau controlul torsului.

Să nu uităm că erau numeroase practicile magice care se bazau tocmai pe "încurcarea", "înnodarea" firelor, în dorința /și în credința că se putea acționa asupra vieții celui vizat. Anihilarea acestor farmece se făcea, de cele mai multe ori, prin utilizarea unor acte și atribute magice identice, valorizate, de această dată, pozitiv.

Pentru a se apăra de deochi arabii își făceau noduri în barbă. La ruși, costumul de nuntă cuprindea o cingătoare împletită, cu noduri, tot ca apărare împotriva deochiului. În Noua Guinee văduvele poartă niște plase pentru a se apăra de sufletele soților defuncți. Această plasă era folosită la calmâci, în momentul

nașterii, ca metodă de apărare împotriva demonilor (Chevalier-Gheerbrant, II, 345-346).

## Personaje mitologice cu funcții punitive

Personajele mitologice specializate, aflate în strânsă legătură cu respectarea tabu-urilor privitoare la ocupațiile casnice, cu precădere feminine, sunt caracterizate ca ipostazind o funcție, dominantă, care le diferențiază de alte tipuri de spirite malefice. Este vorba de caracterul lor "justitiar", ele pedepsindu-i pe cei ce încalcă interdicțiile legate de tors, interdicții care accentuează depășirea barierei temporale, pătrunderea în timpul sacru.

Astfel, în funcție de ipostazele timpului sacru, avem:

a) *personificări ale zilelor săptămânii:*

b) *personificări ale unor sărbători calendaristice marcate de existența tabu-ului asupra torsului:*

c) *personaje mitologice nespecializate* (funcția punitivă nu este dominantă).

Tradiția populară referitoare la spiritele malefice, personificări ale unor momente liminale, deosebit de importante în direcția respectării tabu-ului instituit este deosebit de bogată. La germani **Weihnachtsmann**, **Frau Fasten** – sunt personificări ale sărbătorilor (Sannikova, 1990, 45), ca și **Sviatka**, **Sviatoșa** la ruși, care acționează între Crăciun și Bobotează. La români **Înătoarea** era un duh mai puțin întâlnit – o femeie urâtă și lacomă, care mânca oameni, pedepsindu-i că nu au serbat ziua Ignatului (20 decembrie – Pamfile-2, 1916, 126).

Din aceeași categorie fac parte și **Baba Korizma** – la sârbi, personificarea Postului mare (< lat. *cuaresma* 'post'), o bătrână uscățivă și înaltă, îmbrăcată în negru. Intra în casele oamenilor care nu au respectat prescripțiile postului, iar pe copiii nescultători îi lua cu ea, ducându-i într-o peșteră.

La români personificarea zilelor săptămânii cunoaște o frecvență deosebită, fiind axată în special pe sublinierea caracterelor malefice. Doar **Sf. Luni** și **Sf. Duminică** sunt, în general, favorabile. Restul duhurilor – **Marțolea**, **Sf.**

**Miercuri, Joimărița, Sf. Vineri** (mai rar **Sf. Luni**) dăunează activității umane. Manifestarea lor este subscrisă unitar aceluiași tip de motive mitologice. Deși inițial personaje diferite, au suferit un puternic proces de contaminare. Am putea considera că toate aceste duhuri malefice au fost la origine un singur personaj, care veghea ca toate prescripțiile legate de tors să se respecte întocmai.

Este interesant de remarcat faptul că personificarea zilelor săptămânii – spirite specializate, având doar această funcție, este întâlnită la români, slavi și la popoarele turco-tătare. În rest, spiritele care veghează asupra respectării interdicțiilor nu au, în general, legătură cu anumite zile ale săptămânii, ele având alte funcții dominante, fiind simultan caracterizate și de existența preocupărilor pentru tors și torcătoare.

S-au dat explicații diferite originii acestor personaje. O parte a cercetătorilor a încercat să evidențieze originalitatea mitologiei românești, considerând respectivele personaje demonice tipice acestei mitologii (Ion Mușlea, *Joimărița – o ființă demonică românească*, 1972). Nici ideea împrumutului nu a fost exclusă. Tocmai datorită apropierii observate între personajele românești și cele turcice s-a considerat că prezența personajelor pe teritoriul țării noastre se datorează, evident, unor împrumuturi.

Astfel, Victor Kernbach, într-o lucrare recentă, spune: "Canalele de transmisie culturală turcă spre popoarele de contact au fost însă destul de slabe, ca să lase urme distincte și perene; mai degrabă împrumuturile s-au făcut direct, prin grupurile de conlocuitori amestecați printre localnici. Astfel putem explica, bunăoară, intruziunea, în mitologia românească, a personajului popular turcesc **Perşembe-kary**" (Kernbach, 1994, 129).

De fapt, din materialele pe care le-am parcurs (și pe care le vom trece în revistă în continuare) se poate observa că existența acestui tip de personaje nu este singulară, fenomene asemănătoare putem întâlni la multe popoare, fără a putea vorbi, în mod obligatoriu, de condiționarea unor împrumuturi.



Am putea avansa ideea că aceste personaje, cuprinse acum într-un sistem unitar (**duhuri protectoare ale torsului**) au avut origini diferite (în cadrul aceluiași sistem mitologic sau la popoare diferite). S-a ajuns, astfel, la același tip de personaj fie prin împrumut, fie prin demitizare – trecerea unui personaj /unor personaje dintr-o categorie în alta.

Tot la români o întâlnim, făcând parte din același sistem de reprezentări, pe **Sf. Sîmbătă** (menționată pentru ilustrarea fenomenului total de personificare a zilelor săptămânii; nu are legătură cu torsul). Se spune despre ea că are o origine cvasi-silvestră, trăind în păduri sau, după alte mențiuni, aproape de Apa Sîmbetei. Își face apriția la miezul nopții, încercând să-i agrezeze pe drumetii întârziați (Kernbach, 1989, 533).

Celelalte personaje malefice din mitologia română – **Marțolea, Sf. Miercuri, Joimărița, Sf. Vineri, Feciorii Marțolii, Caii lui Suntoader** sunt oarecum legate între ele, în sensul că se circumscriu aceleiași grupe de personaje. care sancționează diversele interdicții legate de tors.

Dacă primele nume reprezintă personificări ale zilelor săptămânii (la origine anumite zile ale săptămânii, canonizate), care acționează individual – atât în privința *subiectului* (există un *singur* asemenea actant), cât și a *obiectului* – este atacată câte o femeie, acasă la aceasta, fiind surprinsă încălcând interdicția, **Feciorii Marțolii și Caii lui Sântoader** reprezintă exact opusul lor.

Ei sunt legați în mod special de tors, acțiunea lor de pedepsire fiind generată de nerespectarea zilelor de desfășurare a șezătorilor, petrecerilor tinerilor. Acționează în grup, infiltrându-se în mijlocul colectivității respective din care, tot sub pretextul susținerii respectivei acțiuni, atrag o tânără, pe care intenționează s-o omoare, deși nu puține sunt mențiunile în care pedeapsa este realizată sub forma unui masacru colectiv, aproape toți participanții la petrecere fiind uciși.

**Martî-seara /Marțolea** este o femeie în vârstă, foarte rea, care umblă martî seara /martî spre miercuri (de aici, probabil, și personificarea **Sf. Miercuri**, cea care le pedepsește pe femeile pe care le găsește lucrând martî seara spre miercuri – Pamfile-2, 1916, 109). De fapt, interdicțiile referitoare la acțiunea de pedepsire întreprinsă de ea, nemulțumirile acesteia sunt explicate ca având origini diferite. Astfel, se spune că pornirile malefice ale **Marțolei** au ca sursă invidia față de **Sf. Duminică**, sărbătorită în ziua consacrată ei (Kernbach, 1989, 329).

Alte credințe menționează că ea vine mai ales la femeile care torc în seara acestei zile (contaminare: nu se toarce în zilele de martî, crezându-se că pe firul astfel obținut **vârcolacul** ajunge la lună sau la soare, încercând să le mănânce).

După unele informații, **Marțolea** vine în sat în seara de 1 martie la casele cu fete, răsplătindu-le pe cele ce au mărtişor (Fochi, 1976, 196-197). Pedepsa poate fi variată: chinuie femeile, le sperie, le tulbură somnul, le înțeapă cu fusul, le orbește sau chiar le omoară. Uneori le mănâncă pe femeile care fac leșie marțea sau le aruncă în apă clocotită. Când este foarte supărată, se poate răzbuna pe întreg satul, trimitând grindină, pe care o aruncă dintr-un săculeț, pe care-l poartă cu ea (Bârlea, 1976, 450; Fochi, 1976, 196-197; Mușlea-Bârlea, 206).

**Joimărița** (la românii din Macedonia **joia**) este o "femeie foarte urâtă, cu capul mare, despletită, cu dinții mari și rânjiți, care își are locuința în păduri pustii. În casa ei se află numai capete de fete care n-au tors cânepa" (Candrea, 1933-1935, I, 226). Se zice că **Joimărița** umblă în dimineața zilei de Joi a Patimilor în fiecare casă și unde "vor găsi vreo femeie torcând, atunci ele o fac de-acolo înainte de este leneșă peste tot anul" (Gheorghiu, 74).

Pedeapsa obișnuită pentru fetele leneșe, care nu au tors cânepa până la Joia mare consta în arderea acesteia, a caierelor netoarse, iar fetei i se puneau mâinile pe jar. Această modalitate de pedeapsă poate fi o contaminare a acestei credințe cu cea conform

căreia în dimineața de Joia mare se aprindeau focuri, pentru ca "moșii" – sufletele morților familiei – să vină să se încălzească. De aceea și I. Mușlea afirma: *"așa precum în acea zi se aprind focuri la case și la morminte și se pune tămâie pe jar, tot așa și Joimărițele poartă vase cu cărbuni aprinși, pentru a arde degetele femeilor leneșe și pentru a da foc la cânepa netoarsă"* (Mușlea, 228).

Dar natura ignică se manifestă și în alt fel: *"Joimărița vine și peste an, în fiecare săptămână, joi seara, când iese din munți sub înfățișarea unei flăcări"* (Pamfile-2, 1916, 106), apoi intră pe horn în case. Contaminările cu alte personaje mitologice sunt frecvente: ea este uneori *"îmaltă cât un arbore și groasă cât o bute"* (=muma-pădurii, Bârlea, 1976, 451), îmbrăcată în negru, foarte zdrențăroasă, uneori apărând ca o negură, bivol, câine (=noaptea, *idem*). În alte părți se spune despre ea că urmărește *"să pocească femeile și cu alt prilej, cum ar fi vara, la muncă, pe câmp"* (Pamfile-2, 1916, 108).

Mai există o situație tabuistică, referitoare la ziua de joi, mai precis a mai multor zile din an, a *Joilor oprite* – opt sau nouă săptămâni după Paște – *Joia verde, a furnicilor, a iepelor, a bulcilor* etc. (Pamfile, 1910, 1-5), pentru a se feri de răzburarea unui personaj omonim, *joia*. Este vorba de o sfântă, o femeie bătrână și foarte bună sau o fecioară frumoasă, care trăiește undeva, departe, unde nu ajung oamenii. Dacă este respectată, apără lumea de ploi mari și grindină.

Interdicțiile legate de *vineri*, ca zi a săptămânii sau în cadrul unei sărbători calendaristice sunt numeroase, ele vizând majoritatea activităților casnice. Printre acestea figurează, evident, și torsul, **Sf. Vineri** pedepsindu-le cu asiduitate pe femeile care, în seara zilei de joi spre vineri sau vineri spre sâmbătă încă mai au de tors.

Motivele legendelor privitoare la acest personaj sunt identice cu cele despre **Marțolea, Joimărița** etc.: personajul vine pe la casele gospodinelor și își oferă sprijinul pentru terminarea cât mai

grabnică a activității (tors, zolit etc.). Femeia neștiutoare este salvată de obicei de **nașă** (ea are rolul hotărâtor în inițierea tinerei fete, fiind cea care **știe**) sau de o vecină.

Rețeta este unică: nepoftita este scoasă afară din casă cu strigătul: "*Ard casele din Dealul Galileului*" (unde este localizată casa acestui personaj). Acesta iese din casă. Este momentul mult așteptat: femeia încuie ușa, închide ferestrele, întoarce toate obiectele cu susul în jos. Este uitat opaițul sau un ciob de oală, care, la cuvintele **Joimăriței** etc. se repede să-i deschidă. Femeia prinde de veste și apucă să-l spargă sau să-l întoarcă, reușind astfel să scape de pedeapsă.

Este interesant faptul că toate legendele referitoare la aceste personaje presupun acțiunea lor asupra *unei singure femei*, așa cum am menționat. Explicația poate fi găsită, probabil, tot în existența ritualului inițiativ, femeia, fata respectivă aflându-se în perioada obligatorie de reclusiune, singurul sprijin putând veni, atunci când "eleva" nu era destul de silitoare, doar din partea unui inițiat, *i.e.* nașă.

Treptat interdicțiile au cuprins și alte activități, ocupații feminine și masculine: "*Așa pătesc și flăcăii și gospodarii pe care-i apucă Joi-mari cu gunoiul prin curte: dă **Joimărița** foc gunoiului și le bagă mâinile în spuză. Frige și mâinile celor care au gardurile nefăcute ori rupte în vreo parte*" (Pamfile-2, 1916, 105).

Așa cum am văzut, acțiunea, cadrul general, măsurile de protecție – totul se repetă până la identitate, singura variabilă fiind *numele personajului*. Tocmai din această cauză considerăm ca definitorie *funcția, acțiunea caracteristică* a acestuia, și nu denumirea.

Tot despre **Sf. Vineri** menționăm o altă credință, care evidențiază legătura ei cu tabu-urile care vizează realizarea excesului. Astfel, se spune că ea le pedepsește pe fetele leneșe, prefăcându-le în nevăstuici (Kernbach, 1983, 631; cf. și credințele respective referitoare la **duhul casei** – *idem*, 13).

Mitologia română cuprinde și alte tipuri de personaje care veghează asupra interdicțiilor care vizează o serie de activități umane, reglarea lor, respectarea perioadelor stabilite pentru un tip de activitate sau altul.

Acest control se realiza la un nivel mai înalt, acționând ca un element de restabilire a echilibrului: "După perioada carnavalului, dar mai ales după săptămâna nebunilor, când erau admise libertăți neîntâlnite în cursul anului (...) se impunea cu necesitate aducerea liniștii și orientarea tuturor energiilor spre activități cu caracter practic" (Ghinoiu, 195).

Cele dintâi vizate erau șezătorile, care erau cu desăvârșire interzise în zilele consacrate Sf. Toader, cel care, prin instrumentele sale, **Caii lui Sântoader, Sântoaderii**, chema totul la ordine. Pedepsele celor care nu respectau aceste prescripții erau diverse: *"dacă vreo fată mare necinstește prin vreun lucru femeiesc nepotrivit aceasta, atunci Suntoader trimite pe caii săi, care, prefăcuți în cei mai voinici și mai frumoși feciori, o pândesc și, sub pretext că vor s-o petreacă la joc, o răpesc (...) sau taie capul tuturor celor care s-ar afla în șezătoare ori la altă petrecere"* (Marian, 1994, I, 241, 245).

Motivul este întâlnit și în legende care au ca personaje **strigoii, dracii** – la români sau la slavi. Acțiunea lor malefică se extinde asupra tuturor oamenilor: *"dacă întâlnesc oameni noaptea, afară, îi calcă în picioare până îi lasă morți"*, îi pocesc (Fochi, 1976, 308-316). În alte regiuni erau pedepsiți, pe lângă femeile și fetele care torceau, țeseau, coseau în perioada consacrată (Sântoader – prima duminică din Postul Paștelui; zilele Sântoaderilor – de marți dinaintea sărbătorii până joi din săptămâna următoare), și bărbații care umblau cu cuțitul, cu securea. Se spunea despre aceștia că erau legați de Sântoader cu lanțurile sale, provocându-le astfel dureri în mâini, în picioare și la încheieturile oaselor (Butură, 69).

**Sântoaderii**, cu variantele lor **Spiridușii roșii, Feciorii Marțolii** etc. (Ioniță, 1982, 61, 92), sunt priviți de Mircea Eliade

ca rămășițe ale unei vechi confrerii, societăți secrete bărbătești, ai căror membri, mascați (personajele erau, cum am mai amintit, jumătate-oameni – jumătate-cai), terorizau femeile (în legătură cu torcătoarele cf. și Eliade, 1976, 82-83).

Un personaj asemănător este întâlnit în mitologia franceză, **tante Arie** – protectoare a femeilor harnice, care, însă, le pedepsește pe fetele care încalcă diverse interdicții legate de tors (Sébillot, II, 282). Un alt spirit malefic, sub chipul unei femei bătrâne, vine în seara Sf. Andrei și, coborând pe horn, verifică dacă femeile mai torc. Dacă sunt găsite la lucru, duhul le mănâncă (Sébillot, I, 162).

În alte regiuni din Franța se relatează întâlnirea unei femei, care, într-o sâmbătă noaptea, spăla. **Maoues noz**, femeia nopții, a ajutat-o la lucru, pentru ca după un timp să se întoarcă spre a o pedepsi. Ca și în cazul personajelor din mitologia română, cel mai sigur remediu pentru ca duhul să nu pătrundă în casă, este, bineînțeles, încuierea ușii, întoarcerea tuturor vaselor care ar putea să-l ajute (Sébillot, IV, 249-250).

De asemenea, pentru *captatio benevolentiae* se întindea, în cinstea lor, o masă rituală (Miloradovici-1, 376).

La italieni funcție similară are un alt personaj feminin, **Befana**, care acționează în special la Bobotează (Meletinski, 95).

Mitologia slavă, mai ales în credințele rusești și ucrainene, cunoaște acest personaj, chiar în forme variate.

La ruși **Koljada** era personificarea ajunului Crăciunului, o femeie despletită, care mergea prin case cu o balanță în mână și cântărea cât s-a tors. Pe fetele leneșe le bătea cu acest instrument. Mai târziu, în unele localități, a apărut obiceiul de a se deghiza – o femeie și un bărbat – pentru a putea face nestingheriți acest control asupra torsului, tot în ajunul Crăciunului. Femeia se înarma cu o nuia, bărbatul cu un cântar și astfel dădeau ocol satului. Fetele și femeile erau interogate în legătură cu cantitatea de tort obținută, care era cântărită pe loc. Bărbaților le se cerea să

arate câte opinci au făcut. Pedepsa era, invariabil, aceeași: gâdilatul.

La ruși această funcție – adesea cu urmări nefaste, pentru că victima era gâdilată până ce murea – se întâlnește și la alte categorii de personaje malefice: **duhurile apei (rusalki)**, **ale pădurii, recoltelor** etc.

Și la români există referiri la **Joimărițe** ca la niște controloare ale torsului, ele fiind, în unele regiuni, doar "*niște femei vrednice, care umblă din casă în casă, mai ales unde sunt fete mari, să vadă dacă s-a tors toată cânepa avută*" (Fochi, 1976, 182-186).

Chestionarul lui Nicolae Densusianu înregistrează informații referitoare la existența unui colind cu **Joimărița**, care are ca reper temporal Joia mare: "*acum se face și colinda cu Joimărița: se întrunesc în ceată mai mulți feciori, îl maschează pe unul și-l îmbracă zdrențaros, iar ceilalți cu clopotele și alte lucruri sunătoare pleacă din casă în casă cu mascatul înainte, care rostește următoarele cuvinte:*

*Câlții, călții,  
Tors-ai călții?  
Două ouă-ncondeiete  
La \*\*\* pe părete.*

*Dacă gazda le dă ouă, ei urează astfel:*

*Să-ți trăiască găinile,  
Să se prăsească ca furnicile!, iar de nu le dă, zice:*

*Să moară găinile,  
Să se prăsească uleții (găile)" (ibid.).*

Alte echipe chiar exercitau funcțiile punitive: "*trei flăcăi schimbați în haine umblau în acea zi pe la ferestrele caselor unde*

știau că sunt fete mari. Ei aveau câte o căldare în cap un cioc cu foc și verigele de la coș, cu care speriau pe fete astfel:

*Câlții, călții,  
Tors-ai călții?  
Două ouă-ncondeiete  
Puse bine pe perete.  
Dacă n-ați tors,  
Să viu să vă pârllesc" etc. (ibid.).*

Dacă, la ruși, în unele cazuri, interdicțiile privitoare la tors nu vizau existența unui personaj, pedepsele erau înfăptuite de alți agenți: fusele erau duse în pădure de șerpi, sau vara vei întâlni mulți șerpi etc. (Gura-Ternovskaia-Tolstaia, 33). Totuși, în general, se cunoaște această specializare, de control și de pedepsire a torsului.

**Mokoș** este singura divinitate feminină slavă, a cărei tradiție s-a păstrat mai ales în credințele slavilor răsăriteni. Etimologia numelui este incertă: *Ma-koș* 'mama recoltei bune', 'mama fericirii' (Rîbakov, 1981, 386).

Și despre Sf. **Vineri** se spune, în legătură cu acest lucru, că i se închina primul snop (*ibid.*, 388). Unele explicații o pun în legătură cu torsul – echivalente ale acestui cuvânt sunt aflate în limbile balto-slave: *makstyti* 'a împlети', *maksti* 'a împlети' etc. (Tokarev, 1957, 120).

**Mokoș** acționează în Postul mare, veghind să nu se toarcă în această perioadă (Rîbakov, 1981, 367). Personajul – peste care, mai târziu, s-a suprapus imaginea Sf. Vineri – are un număr de zile consacrate (12 zile pe an), cele mai importante fiind zilele de vineri din perioada 25 octombrie-7 noiembrie.

Dar punctul culminant al acestor săptămâni, momentul care marchează încheierea muncilor de prelucrare a inului, este, însă, ziua Sf. Kuz'ma și Dem'jan (1 noiembrie), când începea torsul la șezători (Rîbakov, 1987, 508). Tot în legătură cu Mokoș– Sf.



Vineri este și ritualul *mokrida* – ca jertfă i se aruncă în fântână tort, caiere etc. (Meletinski, 357).

De la aceeași rădăcină *-mokr-* se formează și un alt nume al acestui personaj, **mokrucha**, care lasă ca semn al prezenței sale locul umed, acolo unde s-a așezat (Cerepanova, 26).

Dar **Mokoș** se numește, în multe legende rusești, un fel de spirit al casei (=kikimora) – o femeie cu un cap mare și mâini lungi, care, noaptea, toarce caierul lăsat fără binecuvântare. De asemenea, tunde oile și toarce lâna lor. Când este supărată, taie puțin păr și de la cei care locuiesc în acea casă, în care ea își face apariția. În acest sens chiar există obiceiul de a i se aduce ca jertfă un smoc de lână atunci când se tundeau oile (Tokarev, 1957, 120).

**Sf. Vineri** este continuatoarea activității acestei zeiței. Ca la români, interdicțiile cuprindeau o gamă largă de ocupații. În principal se interzicea torsul, pentru a nu stârni praf și a o deranja astfel pe zeiță (Buslaev, 247).

Acest motiv – teama de a nu ridica praful produs în urma torsului și de a nu supăra, astfel, divinitatea, – este întâlnit și la balto-slavi, zeita **Živa/Freja** era un fel de mesager al soarelui. Credințele ruse vechi spuneau că, atunci când ea umbla pe pământ, trebuiau să se evite toate activitățile care stârneau praf: scărmanat, tors, scuturatul obiectelor, arat, grăpat etc. Dacă cineva era găsit continuând să lucreze, pedeapsa era inevitabilă (Kalinski, 46).

Alteori **Sf. Vineri** era reprezentată ca o femeie înaltă, slabă, cu părul despletit, din in. Ea era protectoarea torcătoarelor, țesătoarelor – purta, de altfel, și numele de **Sf. Vineri a inului** (Cicerov, 57). Dar pedepsiti erau nu numai cei care încălcau interdicțiile, lucrând. Uneori toți cei care nu erau găsiți dormind vineri seara erau înțepați sau prefăcuți în broaște (Afanasiev, 1865, I, 233; Râbakov, 1981, 387).

**Sf. Miercuri** era definită identic, fiind responsabilă cu vegherea respectării tabu-ului privitor la zilele de miercuri

(Tokarev, 1991-1992, II, 169). Tot la ruși, sporadic, se întâlnește credința în existența altui personaj, protector al torsului, **Tetja Anja**.

Torsul – ca activitate preferată și de spiritele malefice – este menționat în invocațiile către acestea, și cu ocazia donațiilor făcute lor, donații constând în instrumentar consacrat torsului și țesutului, cu precădere în cazul personificărilor nopții – **nočnicy**, pentru a nu cauza copiilor insomnie (Vinogradova, 283).

Tot ca urmare a încălcării interdicțiilor specializate, rușii explică apariția unui șarpe mare și periculos, **veretennica** (< *vereteno* 'fus'). El a luat naștere din fusul pe care o femeie, care torcea la Crăciun, l-a aruncat, în loc să-l ardă (Pavlova-Tolstoi, 14).

Ucrainenii au păstrat, de asemenea, credințe referitoare la **Pjatnica /Sf. Vineri'**, sporadic **Nedilja /Sf. Duminică'**. Amândouă le pedepsesc pe femeile care torc duminică /sâmbătă seara, respectiv vineri. Le ajutau să-și ducă munca până la capăt, după care le paralizau, le torceau părul sau chiar le omorau.

**Sf. Vineri'** era înfățișată ca o bătrână sau, adesea, ca o femeie sau fată frumoasă, care își făcea apariția în serile de vineri sau în ajunul lor, plină de înțepăturile acelor și fuselor celor care lucrau în ziua consacrată ei (Kalinski,43). Pedepsele erau variate: paralizia degetelor celor care torceau, li se jupuia pielea, care era mai apoi, agățată de războiul de țesut etc.

Pentru a scăpa de ea, atunci când se oferea să te ajute, pentru a te pedepsi mai apoi, cel mai indicat era să-i refuzi sprijinul și să arunci afară, pe geam, cele 20-100 de fuse care ți se ofereau spre tors (Miloradovici-1, 377). Ca să o îmbunezi, trebuia să faci curățenie în ajun și să-i pregătești o masă: pâine, sare, puțină ciorbă de pește sau fiertură rituală de cereale (*kaša*). În ajunul mării sărbători Sf. Paraschiva-Pjatnica (28 octombrie stil vechi) ofranda consta în miere diluată (*ibid.*).

Tot la ucrainenii exista credința în personaje cărora le plăcea să toarcă – este vorba de **nički** (duhuri ale nopții, **kiki-mora** la

ruși). Acestea, noaptea, mai ales vinerea, făceau gălăgie, zgomote în casă și torceau inul găsit în caiere. De teamă ca ele să nu toarcă tot, femeile ascundeau cu grijă caierele de in (Afanasiev, 1869, III, 137).

La bieloruși **Koljada** (personificarea Crăciunului) își făcea apariția pe un cal (chiar doi, trei – în funcție de câte zile mai erau până la Crăciun) și le pedepsea pe femeile care nu terminaseră de tors. După Bobotează se organiza izgonirea rituală a duhului, marcându-se astfel sfârșitul perioadei restricțiilor. Pe lângă **Koljada**, în fiecare zi de vineri se activizau tabu-urile pentru ca fetele să nu se trezească cu **Sf. Vineri**, care le înțepa cu furcile.

Și polonezii au păstrat credințe legate de aceste personaje. **Lucka** venea în seara zilei Sf. Lucia (13 decembrie), alteori și în zilele următoare, până la Crăciun, și le controla pe torcătoare, lăudându-le pe cele care au tors bine, pe cele leneșe pedepșindu-le.

Sub influență germană, la cașubi se întâlnea **s'Pfinzda-Weibl** /'Sf. Joi' (*Foasten Pfindza*) – personificarea joiiei din Postul mare înainte de Miercurea cenușii, care urmărea încheierea tuturor activităților din perioada respectivă (Sannikova, 1990, 45, 52). **Boginki**, personaje cu funcție preponderent malefică, apăreau de multe ori în postura de ajutoare ale femeii care o hrănea cu *kaša*, torcând în locul ei (Vinogradova-Tolstaia-2, 29).

Sârbii respectau cultul celor două surori – **Sf. Vineri** și **Sf. Duminică**, – cu precădere al celei de-a doua. Ea era înfățișată ca o femeie deosebit de frumoasă, strălucitoare ca soarele, cu o stea de aur în frunte, îmbrăcată în alb. **Sf. Duminică** îi pedepsea pe oamenii care lucrau în ziua consacrată ei, nerespectând-o. Pedepșa obișnuită era paralizia.

Exista, însă, și un alt personaj, **Baba gvozdenzuba** 'baba cu dinți de fier'. Ea avea un vas cu cărbuni aprinși cu care, asemeni **Joimăriței**, frigea degetele femeilor leneșe, care nu vroiau să toarcă. Mai târziu această funcție s-a pierdut, ea rămânând doar o sperietoare pentru copii (Afanasiev, 1869, III, 592, 595).

Slovenii aveau, de asemenea, reprezentări despre **Perechta**, cea care în serile din postul Crăciunului inspecta toate casele și veghea ca să se fi încheiat torsul. Femeile care nu respectaseră aceste prescripții erau înțepate cu fusul. Ca la toții slavii, vinerea era, din nou, o perioadă de timp sacru, în care torcătoarele trebuiau să se ferească de **Sf. Vineri**, **Sf. Varvara** sau **Maica Domnului**.

În credințele bulgarilor se întâlnesc reprezentări asemănătoare. O legendă povestește de întâlnirea unei fete, izgonite de acasă, cu un astfel de personaj. Ea s-a dus în pădure să toarcă; în căsuța în care se afla a venit **diavolul**, care a întrebat-o ce face și de unde ia tort. Atunci fata a început să-i spună lunga poveste a cânepei. A urmat cântatul cocoșilor și duhul a dispărut (Tolstoi-4, 1994, 142).

La lituanieni **laume** este personajul aflat în strânsă legătură cu interdicțiile legate de tors. Joi este timpul activității **laumei**, când aceasta venea, (sub pretextul că dorea să o ajute pe femeie) să fure firele toarse și să le pedepsească pe femeile care torceau atunci (Gura, 127-128; Miloradovici-1, 376). Ele mai sunt de temut și pentru că, asemenea multor spirite malefice, răpesc copiii, lăsând în loc progeniturile lor (Afanasiev, 1869, III, 307-308).

La lituanieni, **laumes** sau **deives** sunt mai mult spirite ale apei, sau ale pădurii, unde și locuiesc. Timpul consacrat lor este joi seara și de aceea nu agreează activitățile oamenilor în aceste momente. Demonismul acestor personaje este puternic conturat, astfel că trăsăturile pozitive se îmbină cu cele de forțe potrivnice omului.

Asemeni duhului casei – **domovoj**, **kikimora**, la ruși, **laumes** îi chinuie în somn pe oameni, se așează pe pieptul lor, sufocându-i. Joi seara apar în casă și acolo unde găsesc o furcă, se apucă să toarcă până la cântatul cocoșilor, iar firele obținute sunt luate de ele. Le place și să țasă, dar despre ele se spune că nu știu nici să înceapă, nici să încheie lucrul (comportament care

atestă viața lor în afara socialului), fiind, în schimb, caracterizate de o viteză deosebită în performarea acestei activități.

Acest lucru ne îndreptățește să credem că sunt doar atrase de aceste ocupații, revendicându-și controlul asupra lor, nu în calitate de *inițiate* sau *inițiatoare*, ci de "patroane" de rangul al doilea. Tot în serile de joi ele își spală rufele – zgomotul făcut de băătoarele lor auzindu-se până departe. Ele mai sunt cunoscute ca protectoare ale nașterilor, ajutându-le pe mame și având grijă de nou-născuți, pe care îi spală și îi leagă. Contrariile se conturează și în privința înfățișării – ele putând fi tinere frumoase sau bătrâne rele și hidoase (Afanasiev, 1869, III, 331-333).

În mitologia germană zeita **Freja** este asociată, în general, cu torsul. În perioada sărbătorilor de Crăciun ea merge din casă în casă și verifică dacă fetele au tors tot inul. Dacă mai găsește puțin caier netors, toate firele vinovatei ar fi fost murdărite, pătate.

**Berchta** (var. **Bertha**, **Percht**, **Perchta** etc.) era o zeiță germană, divinitate htoniană, însoțită în permanentă de un alai de suflete ale copiilor morți. În calitatea ei de controloare a torsului activează între Crăciun și Bobotează, când prezența ei devine familiară. Apare, de asemenea, și în ziua de 24 august – de Sf. Bartolomeu (Funk & Wagnalls, v. art.; Filimonovna, 1970, 131), pedepsindu-le pe fetele leneșe care n-au tors tot inul, respectiv care n-au adunat grâul de pe câmp.

De Bobotează, ziua consacrată ei – se pregătește o masă specială, pentru a-i câștiga bunăvoința. Obiceiul s-a păstrat și pentru nopțile de joi spre vineri (Miloradovici-1, 376), pentru ca duhul, negăsind ofrandele, să nu le caute, uneori și în stomacurile oamenilor.

"Vânătoarea sălbatică", alaiul binecunoscut, format din personaje malefice – în special suflete ale morților, cuprindea, mai ales când acționa la Lăsatul secului, și perechea **Frau Berchta-Frau Hulda** (Filimonovna, 1977, 147; Kernbach, 1983, 101). **Hulda (Holle, Holda)** era antipodul **Berchtei**, ea era, așa

cum spune și numele – **Holle** 'binevoitoarea', protectoarea casei. Zeiță a căsătoriei, ocrotea pruncii și veghea destinul fecioarelor.

În general favorabilă, se supăra atunci când găsea dezordine în casele în care intra (Kernbach, 1983, 280). Credințele europene medievale o cunoșteau, însă, pe **Holda**, ca patroană a țesătorilor (Eliade-2, 1992, 176; Lăzărescu, 211). Această imagine provine din credințele conform cărora **Holle** însăși este torcătoarea mitică – are chiar o furcă de aur, cu care toarce în acordurile unor cântece melodioase.

Tirolezii spun că **Holle** e cea care a promovat prelucrarea inului. Când planta înflorește, ea dă ocol câmpurilor, acoperite de vegetație, veghind creșterea și evoluția plantei. Unele credințe spun că pe crestele munților pot fi văzute pânze albe, întinse, pe care **Holle** usucă legături de in.

Pe fetele leneșe, care nu torc după placul ei, le pedepsește încurcând, pătând sau arzând caierul, iar celor harnice le dăruiește fuse, uneori noaptea torcea în favoarea lor, pentru a le răsplăti în acest fel. La Crăciun **frau Holde** inspectează casele pentru a vedea ritmul în care s-a tors, ca și înaintea Postului mare, când se marchează momentul încetării torsului (Afanasiev, 1869, III, 129-130).

**Holda** nu-și epuizează, prin cele de mai sus, trăsăturile caracteristice. În mod deosebit se remarcă drept o asiduă protectoare a pruncilor morți fără a fi fost botezați (de aici și acest alai macabru, care o însoțește, ca și pe **Berchta**). Este, în același timp, un spirit al aerului, adesea fiind văzută călărind vânturile. Este asociată și cu apa, fiind observată scaldându-se în lacuri, iazuri, fântâni. La amiază poate fi văzută sub înfățișarea unei frumoase femei în alb, scaldându-se în lac și dispărând pe neobservate în apă (Afanasiev, 1869, III, 130; Meletinski, 577).

Ninsoarea este fenomenul atmosferic pus în legătură cu **Holda** și pentru că, frecvent, iarna este perioada predilectă de apariție a acesteia. Se spune că ninge când **Holda** își scutură

pernele. Ploaia cu soare se explică prin uscarea veșmintelor acestui personaj (natura lui acvatică devine aici dominantă).

Și austriecii au reprezentări asemănătoare în legătură cu interdicțiile din zilele de Lăsatul secului, mai ales joia, când apărea **Pfindzweibl** 'femeia-joi', o prezență enigmatică. Ea nimicea tot ceea ce se torcea în aceste zile cu ajutorul slujitorilor ei credincioși – șoarecii (Listova, 164).

Puțin mai târziu, la 17 martie, când se sărbătorea Sf. Gertrude, se marca și începutul muncilor agricole. Acest moment însemna și întreruperea lucrului în casă, deci, se interzicea și torsul. Pe femeile neascultătoare **Gertrude** le pedepsea rupându-le firele (tot cu ajutorul șoarecilor – *ibid.*, 168-169).

Irlandezii au un spirit asemănător, **Girle Guairle**, care, cum spun legendele, s-a angajat să lucreze pentru o femeie – să toarcă și să țasă, până când femeia i-ar fi spus personajului pe nume. Dar aceasta a "uitat" și duhul se bucura la ideea că tot ce lucrase îi aparține. Femeia i-a rostit, totuși, numele, iar **Girle Guairle**, furioasă, a trebuit să-i cedeze tot (Funk & Wagnalls, v. art.).

La scoțieni, **Habetrot** este o zână, protectoare a torsului. Se spune că hainele făcute de ele sunt înzestrate cu virtuți apotropaice, fiind purtate în cazul multor boli (Briggs, 227). De multe ori se povestește despre întâlniri cu asemenea zâne, venite în gospodăriile oamenilor, spre a le ajuta pe femeile care au mult de tors. Desfășurarea evenimentelor ulterioare de realizează ca în legendele românești (femeia ia legătură cu vecina, care o informează asupra identității personajelor, alungarea lor din locuință cu strigătul "*ard casele din dealul...*" etc. – Evans-Wentz, 88, 110).

În aria europeană motivul respectiv este întâlnit și la greci, maghiari, suedezi, finlandezi, norvegieni, danezi etc., când un duh malefic le apare femeilor care încalcă tabu-ul temporal referitor la lucru, în special la tors (la căderea serii, în ajunul sărbătorilor sau sâmbătă-duminică – Woods, 67; Thompson, 1956-1958, C 916.4, 403, 19; Dömötör, 114).

La musulmani sunt, de asemenea, deosebit de răspândite reprezentările legate de aceste personaje. La tadjici **Devi Safed** 'zeița albă' este protectoarea țesătoarelor. Vinerea i se aduceau ofrande – o turtă – și se fereau să lucreze, fiind vorba de ziua închinată ei (Meletinski, 95-96).

Tot la tadjici, uzbeki etc. o întâlnim și pe 'doamna marți', **Bibi sešanbi**, protectoare a fericirii familiale, dar și patroană a torsului și țesutului (prelucrarea bumbacului). Existența cultului ei, în afară de respectarea zilei de marți, ca zi consacrată, era dată și de recitarea unei povestiri sacre despre ea, în timpul mesei rituale, la care participau numai femeile, mai ales cele căsătorite (Tokarev, 1991-1992, I, 171).

**Peršenbé-kary**, 'femeia-joi', este la fel de răspândită la turci, ca și în întreaga lume musulmană (cu precădere turco-tătară). Apărea în ajunul marilor sărbători, când colinda toate casele, pentru a vedea dacă mai toarce cineva. Pe vinovate le pedepsea aruncându-le într-un cazan. Unele grupuri de turci o sărbătoresc și pe **Čaršanbe-kary** 'femeia-miercuri', având aceleași atribuții. La găgăuzi sunt personificate zilele de miercuri – **Čaršamba-karysy** /**babasy** 'moșul /baba miercuri', **Dzuma-karysy** /**babasy** 'moșul /baba vineri' și **Pazar ana** 'mama-duminică' (Meletinski, 431).



## Personificarea destinului

În primele pagini ale acestui capitol am încercat să arătăm strânsă legătură care există între tors, în general, ca metaforă a vieții, și personajele specializate, ipostazieri ale destinului, prin dubla lor funcție – de instituitor (**ursitoarele**) și mesageri ai lui (**duhurile casei** etc.).

Deși studiul nostru și-a propus să discute doar despre zilele nefaste, ca personaje mitologice legate de un cult al torsului, am văzut că acest cult nu presupune doar latura punitivă, asigurată de reprezentările ce personifică limitele temporale de desfășurare a activității respective, ci și credințe mai vechi, care situează originile acestui cult în profunzime, ca desprins dintr-o zeitate a fertilității, dătătoare de viață și de moarte.

Desprinzându-se direct din această ultimă realitate, se conturează categoria personajelor-ipostazieri ale destinului, unde se disting următoarele tipuri:

- a) *zeitate a destinului*;
- b) *zeitate protectoare a nașterilor*. Mai târziu stabilea, la naștere, soarta nou-născutului;
- c) *geniu, înger protector*;
- d) *personificare a norocului (stea, piaza-bună, piaza-rea, ceasul rău)*.

Personajele de la punctele a) și b) au și o legătură directă cu torsul.

Aceste patru ipostaze sunt dezvoltate diferit în mitologiile popoarelor. Demn de remarcat este faptul că, nu de puține ori, credințele păstrează imagini legate de două sau trei tipuri de reprezentări, în mitologia aceluiași popor, cea ce ne îndreptățește să presupunem că, inițial, această tipologie acoperea întreg arealul mitologic uman.

Vom începe prezentarea faptelor în mitologia indo-europeană.

**Moirele** grecilor au fost, probabil, la origine, tot divinități ale nașterii, care, în momentul venirii pe lume a copilului, stăteau la căpătâiul mamei. Existența acestui tip de divinități este susținută și de cultul zeiței nașterii **Eileithya** – înfățișată cu o lumânare în mână, simbolizând venirea copilului pe lume, călăuzirea acestuia, ieșirea la lumină (Marian, 1892, 72).

Miturile spun că **Ananke**, mama Moirelor, este personificarea inevitabilului, a iminenței. Pe genunchii ei se învârte un fus, pe care, ca un *axis mundi*, îl dirijează din când în când și Moirele. După unele variante, Moirele sunt născute de la Zeus de Themis, 'legea, necesitatea'.

Cele trei surori torc firul vieții: **Klotho** 'nașterea' îi toarce, **Lahesis** 'zilele vieții' îl deapănă, iar **Athropos** 'moartea' îi taie. Platon, în *Republica*, spune că fusul se rotea pe genunchii lui Themis: "*Mai existau încă trei femei, așezate de jur-împrejur, la distanțe egale, fiecare așezată pe un tron. Ele erau Moirele. fiicele Necesității, îmbrăcate în alb, purtând cununi pe creștet – Lachesis, Clotho și Atropos. Și ele cântau, adăugând armoniei produse de Sirene – Lachesis trecutul, Clotho prezentul și Atropos viitorul*" (Platon, 440).

**Moirele** sunt slab individualizate, dar caracteristicile – torsul, ursita, hainele albe – le subliniază apartenența la această categorie de spirite. **Athropos** – cea de-a treia moiră, cea care taie firul vieții, a dezvoltat mai târziu un alt personaj, **Moartea**, care este o personificare a acestei funcții a destinului. Athropos este descrisă de Hesiod ca fiind foarte crudă. Ea purta un veșmânt negru, avea fața ridată și era înfricoșătoare (de Plancy, I, 59).

Inițial în credințele grecești fiecărui om i se atribuia un astfel de duh. Oamenii norocoși își primeau soarta din mâna dreaptă a **moirei**, în timp ce nefericiții – din cea stângă (Sedakova, 49). Mai târziu, când omul se căsătorea, trebuia să le invoce pe moire în momentul nunții, pentru ca mariajul să se desfășoare sub auspicii favorabile (Guirand, 160).

Tot la grecii vechi din aceeași categorie făceau parte **Kerele** – însoțitoarele înfiorătoare ale lui Ares. Ele apăreau pe câmpul de luptă, în veșminte roșii, pline de sânge. Celor cărora le era sortit să piară de moarte violentă, chiar de la naștere li se destina câte o **Kera**, care-l va răpune în clipa hotărâtă (Afanasiev, 1869, III, 366-367).

Grecii mai aveau și alte divinități care puteau influența destinul muritorilor: **Tyché** – zeița norocului, a întâmplării, înfățișată stând pe un glob sau pe o roată, dispunând de o cârmă și având în mână un corn al abundenței.

**Até** – o divinitate malefică; ea era responsabilă de actele ireponsabile ale oamenilor, de apariția unor manifestări funeste (Guirand, 161). De asemenea, **Eriniile** erau la origine păzitoare ale legilor naturii și ordinii (fizice și morale) ale lucrurilor, pedep-sindu-i pe toți cei care le încălcau.

De asemenea, zeitățile grecești, aflate în legătură cu reprezentările despre Zeița-mamă (Afrodita, Hera, Artemis, Circe, Calipso, Penelopa, Arahne, Atena) sunt înfățișate torcând sau țesând (Kinjalov, 83). Chiar numele unora dintre ele reflectă această legătură. După unii specialiști, Circe, de exemplu, ar însemna 'țesătoarea' (*idem*, 84).

La etrusci s-au păstrat date despre două tipuri de divinități: zeița destinului, **Nortia**, și zeița maternității, protectoarea nașterilor, a femeilor însărcinate, **Menrva**, mai târziu divinizată ca protectoare a meșteșugarilor, meșteșugurilor, dar și adevărată luptătoare (Meletinski, 396; Tokarev, 1991-1992, II, 139).

Romanii, pe fondul credințelor etrusce și a influențelor grecești au dezvoltat în mod deosebit cea de a doua categorie de divinități, personificând, astfel, toate actele întreprinse pentru o bună evoluție a nașterii și creșterii copilului.

Astfel, **Matuta** era o veche zeitățe italică. Ea era în același timp și zeița dimineții, dar și a nașterii. **Carmenta** proteja, de asemenea, nașterea copiilor și le prevestea viitorul. **Levana** era

ocrotitoarea pruncilor nou-născuți (Kernbach, 1989, 297); **Alemona /Alimona** supraveghea dezvoltarea copilului înainte de naștere (Jacobi, 23), iar **Candelifera** ajuta la naștere (în cinstea ei se aprindea o lumânare – Marian, 1892, 71); **Statan** – cel ce proteja primii pași ai copilului, **Nundina** era zeita care dădea nume nou-născutului.

Cea mai completă imagine asupra acestor divinități o dă Elena Sevastos, în lucrarea sa *Nașterea la români*, surprinzând specificitatea mitologie romane, care constă în personificarea clipei, a momentului: "Începând cu nașterea pruncului, o mulțime de zeități erau chemate în ajutor și venerate (...) Astfel sunt **Partula**, **Natio**, ajutătoare la naștere, **Vituninus**, **Sentinus**, care dau viață și sunt **Volumnus**, **Volumna**, binevoitoare, **Vagitanus**, deschidea gura pruncului. **Cuba** îl culcă, **Cunina** îl leagănă, **Rumina** îi dă țîță să sugă. După întărcare, **Edusa** și **Potina**, care-l învață să mănânce și să beie, **OSSIPAGA** îi întărește oasele. **Statana** îl ajută să steie, **Fabulinus**, **Farinus**, **Locutius** îl învață a vorbi, **Paventia** ca să n-aibă frică și spaimă, **Fascinus** ca să-l apere contra demonilor, și din această cauză purta **Fascinus** (baierul) la grumaz.

Mai târziu se venera **Strenua**, care-i dezvolta trupul, **Numeria** îl învăța socoteala, **Camena** a cânta, **Sentia** a grăi sentințe și astfel pruncii stăteau sub îngrijirea zeilor mai puternici **Jupiter** și **Junona**.

**Junonei Lucine** îndată după naștere li se puneau o masă întinsă, cu mâncări și băuturi și stetea întinsă o săptămână întreagă, pentru că ea e conservatoarea pruncilor născuți.

După credința populară erau încă trei zei apărători ai mamei care zace după naștere, și anume **Intercidona**, **Pilumnus** și **Deverra**. Mama-i cheamă împotriva lui **Silvan**.

Spre simbolizarea apărării prin acești trei zei, trei bărbați înconjurau noaptea casa și pragurile de la ușa de frunte și dindărăpt, unul lovea cu securița, altul cu limba de la avan și al treilea le mătura; zeitățile se numeau de la aceste acte:

*Intercidona* 'a tăia', *Pilumnus* 'a pisa', *Deverra* 'a mătura'. Ce se reprezintă două simboale a culturii prime omenesci că arborele se tăia cu secura, bucatele se pisau în timpul vechiu și cu mătura se adunau, iar *Silvan*, ca și demon de pădure, era inamicul acestor zei.

Zeul *Pilumnus* mai vine în societate cu fratele său *Picumnus*, zei de căsătorie și apărători de mamă născătoare și de pruncul ei; pentru aceasta, de îndată ce moașa ridică pe cel nou-născut de la pământ acestor zei. le puneau în antreu o măsuță de mâncări, iar dacă pruncul era din familie nobilă, *Junonei* i se întindea o măsuță și lui *Ercule* o masă.

În ziua de naștere, după datina veche, se puneă pruncul pe pământ (...). Tata avea dreptul să-l rădice sau ba, și dacă îl rădica, recunoștea că e al său, are viață și trebuia să-l crească și atunci se invoca *Juno Levana* 'ridicătoarea'" (Sevastos, 173-174).

Dar la naștere veneau și o serie de divinități care stabileau soarta nou-născutului. Ele – **Fata Scribunda** – erau invocate în ultima zi a săptămânii, când apăreau cântând, pentru a scrie soarta copilului într-o carte în care erau cuprinse sortile tuturor oamenilor (Marian, 1892, 159).

Cele mai cunoscute divinități sunt, fără îndoială, **Parcele** – **Nona**, **Decuma** și **Morta**. Originea lor este explicată diferit – personificare a soartei, divinități ale nașterii, zeități ale vieții, fertilității. În lucrarea sa *Civilizație și cultură*, Marija Gimbutas le interpretează ca fiind ipostaze ale zeiței morții: "Aspectele dăruirii și curmării vieții se îmbină în zeița morții. Din timpurile neolitice ea a devenit păzitoarea torsului și a țesutului (...). Metaforic, ea devine "torcătoarea și țesătoarea vieții" umane. Cuprinzând cele trei aspecte ale morții – nașterea, viața și moartea–, ea apare ca o zeiță triplă, corpul său fiind însemnat cu trei puncte sau cu trei linii. Aceasta este originea zeiței triple din timpurile istorice și a celor trei Parce" (Gimbutas, 98).

La acest aspect trebuia avută în vedere și funcția Parcelor de veghere a nașterilor, ca funcție predominantă, peste care s-a

suprapus, probabil, influența greacă a personificării destinului – prin Moire. Dar această influență s-a grefat pe un substrat autohton, credința în **Fatum** 'soartă'. **Fata** erau divinități asemănătoare moirelor, nu neapărat feminine. Nu au avut un cult oficial (Tokarev, 1991-1992, II, 559).

**Fortuna** era zeița romană a fericirii, întâmplării și norocului. La început era considerată o zeitate a fertilității, a nașterii, maternității, femeilor și recoltelor. Mult timp a fost venerată ca zeitatea căreia i se încredințau nou-născuții (**Fortuna-Primigenia**; Agbunov, 329). **Fortuna** reprezintă, de fapt, un sincretism, produs de-a lungul timpului, din două divinități opuse: **Bona Fortuna** și **Mala Fortuna** (Kernbach, 1995, 203).

Alte laturi ale acestei divinități erau reprezentate de **Bona Dea** – divinitate a fertilității, protectoare a femeilor (a avut un cult oficial, la care puteau participa doar vestalele și femeile căsătorite) și **Felicitas /Felicia** 'fericire' – personificare a succesului și fericirii.

Zeități masculine cu aceleași funcții erau **Bonus Eventus** – zeu al recoltelor, al succesului și **Picus** – zeu silvestru, care putea prezice viitorul (*idem*, 258).

Pe lângă aceste divinități, romanii mai credeau în existența **geniilor** – duhuri bune sau rele, ipostaze ale protectorilor divini, buni sau răi, care influențau personalitatea copilului, în funcție de puterea de care el însuși dispunea. Ele erau înfățișate ca niște copii goi, cu aripi (Lăzărescu, 194). Cultul lor nu presupunea un ritual complex: la naștere i se aducea o ofrandă constând în vin și flori, după care se executau dansuri. Una din primele reprezentări ale geniilor era șarpele (să nu uităm credințele în șarpele casei – ca întrupare a spiritelor strămoșilor; Guirand, 196).

Virtuți profetice li se atribuiau și nimfelor. **Camenele** erau astfel de nimfe-profet: **Antevorta** cunoștea trecutul, iar **Postvorta** – viitorul, putând, în acest fel, să prezică soarta nou-născuților (*idem*, 191).

Scandinavii aveau, ca personificări ale destinului, **Nornele** (v. norv. Nornir). Erau trei fecioare, reprezentând cele trei stadii temporale – **Urdhr** 'trecutul', **Verdhandi** 'prezentul', **Skuld** 'viitorul', care hotărau destinele zeilor, omenirii, universului. Urdhr și Verdhandi țin întinse între răsărit /naștere și apus /moarte pânda fiecărei vieți, pe care Skuld o taie, acolo unde viața trebuie curmată. Deciziile lor sunt ireversibile (Kernbach, 1983, 503).

Chipurile lor sunt ascunse de văluri cenușii și nimeni nu poate spune dacă sunt frumoase sau urâte, tinere ori bătrâne. Venind la pătuțul nou-născutului, îi ursesc soarta, torcând firul vieții. În vreme ce sora mai vârstnică toarce, mijlocia, Verdhandi răsuțește firul. Având o fire schimbătoare, grosimea firului depinde de dispoziția ei: uneori e neted și egal, alteori e plin de noduri (Morogan, 30-31; Afanasiev, 1869, III, 350-352).

Credințele populare înregistrate în secolele. XVIII-XX continuă vechile reprezentări mitologice pe care le-am trecut în revistă. Poate fi remarcat faptul că aceste credințe nu sunt singulare, ele fiind întâlnite, mai mult sau mai puțin conturate, pe o arie largă, în principal suprapunându-se vechilor reprezentări de substrat indo-european. Însă abundența informațiilor se înregistrează în aria mitologiei romanice și slave, cu precădere în Balcani și în spațiul geografic al slavilor de răsărit.

Continuând tradiția clasică greacă, la neogreci ursitoarele și-au conservat chiar numele originare, **Moire**, nume întâlnit și la bulgari și aromâni – **Mira** (Șăineanu, 1978, 511). La albanezi ele reprezintă destinul – **Fati**. La italieni **le Fate, fete** sunt trei fecioare foarte frumoase, care locuiesc în palate subpământene, în apropierea fântânilor și copacilor. Apar la căpătâiul nou-născutului pentru a-l înzestra cu diverse haruri. În funcție de ursita pe care o hotărau, luau înfățișări diferite – femei în vârstă, urâte sau tinere încântătoare, după cum vroiau să facă rău sau bine (*ibid.*, 513).

La spanioli **fadas /hadas** sunt în număr de 7, la francezi – **fées** – 3. Ca în mitologia romană, aceste divinități erau, frecvent, în număr de trei. Două din ursitoare îi meneau copilului lucruri

bune, a treia dădea, însă, o previziune de rău augur, generatoare de necazuri și nenorociri. Când se apropia vremea secerișului, ele apăreau la serbările câmpenești și le răsplăteau pe fetele care torseseră bine. Credințele franceze le descriu torcând în permanență. Intrarea în casele muritorilor se face, tradițional, pe horn (Afanasiev, 1869, III, 347-348).

În localitățile din jurul Neapolelui s-a păstrat credința în existența unei femei îmbrăcate în alb – **Aia, Ambriana, Caieta**, care îi îndrăgește pe nou-născuți, pe care uneori, nopțile, îi leagă. Câteodată vizitează casele oamenilor și controlează cu grijă toată gospodăria, asigurându-se că totul este în ordine, așa cum se cuvine (Orlov, 434-435). Și în Vosgi există credința într-o ursitoare, de asemenea îmbrăcată în alb, care îi prezice copilului viitorul (Ciauşanu, 379).

În strânsă legătură cu existența unui destin propriu fiecărei persoane este și credința referitoare la **soarta-stea**. În unele părți din Bretania Superioară, când se naște un copil noaptea, tatăl iese afară și se uită să vadă cum arată steaua care este situată chiar deasupra *hornului*. Dacă ea este strălucitoare, nou-născutul va fi fericit, norocos, iar dacă steaua este palidă, este semn de nenoroc (Sébillot, I, 63). Ucrainenii cred că **vrăjitoare** va deveni fata care se naște sub o stea nenorocoasă (Slaşcirov, 79).

În gândirea rabinilor franco-germani din Evul Mediu fiecare om își are steaua lui în cer. Pentru că, se spune, dacă vei desena pe un perete o figură închipuindu-l pe hoț, apoi vei lovi ochiul figurii, hoțul va simți durere în acea parte a corpului său. Căci treburile omului sunt în mâinile îngerului stelei sale. Câtă vreme îngerul îi va sta alături, omul nu va avea a se teme de nici o putere malefică. Dar când steaua celui care lovește figura îi spune ce și cum stelei hoțului, aceasta îl părăsește pe cel pe care-l apără, iar forța malefică poate lucra în voie, căci porunca silește steaua păzitoare așa încât imaginii lovite i se trimite un înger; acesta se retrage de îndată, iar forța malefică lucrează.



La români **ursitoarele** sunt 3 (7, 9, 12 etc.) fecioare îmbrăcate în alb (rar 3 bărbați – mocani), care ursesc soarta nou-născuților în primele opt zile de la naștere (întâia noapte, primele trei nopți, a treia, a cincea și a șaptea, a opta etc.). Ele coboară în casă pe horn și, la căpătâiul copilului, îi prezic /hotărăsc acestuia soarta. Unele credințe individualizează divinitățile, dându-le nume: **Ursitoarea** este cea mai mare dintre ele, ea ține furca și fusul; **Soarta** – care toarce, este mijlocia, iar **Moartea**, ultima, mezina, curmă firul (Pamfile-2, 1916, 8). Ca și la alte popoare, ursita ultimei este hotărâtoare (nu numai pentru că este chiar moartea, sfârșitul).

Ca semn al apartenenței lor la un alt univers amintim informațiile despre locuința lor – ele trăind în păduri neumbrate, locuri depărtate, în pustietăți (=spațiu non-uman), intrarea /trecerea în lumea reală se face pe horn – spațiu sacralizat. Cea de-a treia este șchioapă, adică însemnată, marcată fizic, tot ca un semn al sacralului. Mijlocul de deplasare preferat este zborul.

În ceea ce privește imortalitatea lor, în arealul românesc este răspândită legenda conform căreia ursitoarele au fost fetele /servitoarele lui Alexandru Macedon, de la care au furat elixirul tinereții (motivul este întâlnit și în legendele referitoare la **vântoase**, **iele**, **boli**. În aria slavă – ca fiice ale lui Irod – sunt considerate, în credințele sârbe, **vilele** – duhuri ale aerului, ucrainene – personificări ale bolilor, iar la bulgari – duhurile apei – toate având același origine).

Spusa lor nu trebuia auzită. Există informații privitoare la prezența unei amenințări-blestem adresate potențialilor indiscreți, amenințare rostită în finalul actului ursirii (Kernbach, 1983, 720). De la această regulă se abătea doar *moașa*, inițiata, cea care făcea legătura între lumi.

De altfel, pedepsiți erau nu numai cei care trăgeau cu urechea, încercând să afle puțin mai devreme soarta, ci și *"cel ce se uita spre ferești în cele dintâi trei nopți ale nașterii unui copil (...), întocmai cum este osândit și cel ce ascultă vitele care vorbesc în*

noaptea de Sf. Vasile, când proorocesc viitorul" (Pamfile-2, 1916, 12).

Mai mult, tot ca intruziune în lumea sacrului se considera a fi și pângărirea spațiului sfânt, prin trecerea /călcarea pe *urmele ursitoarelor* – "unul ca acela ologește" – spunea T. Pamfile (*ibid.*, 15). Ursita putea fi cunoscută, după unele credințe, mama copilului și moașa putând recepta mesajul trimis de ursitoare sub forma viselor în aceste prime trei nopți (*ibid.*, 5).

Influențarea ursitei se putea realiza prin ritualuri de *captatio benevolentiae*. Pentru primirea *ursitoarelor*, în primele trei zile de la naștere, se pregătea o masă, pe care se punea pâine, sare și apă. După ce ursitoarele se sfătuiău asupra viitorului destin al copilului, cea de-a treia (după unele credințe – cea mai bătrână) hotăra soarta: "Să aibă traiul meu din cutare zi și somnul meu din cutare noapte!" (Pamfile-2, 1916, 4).

Tot ca urmare a credinței lor în această magie a similarului se spunea, în multe regiuni ale țării, că părinții copilului trebuie să fie veseli în primele opt zile de la nașterea lui, pentru că altfel se întristează ursitoarele, și cum vor fi ele în acele opt zile, așa va fi copilul toată viața (este, de fapt, o contaminare cu magia începuturilor, a primei zile: cf. credințele referitoare la Anul Nou, Paște etc. – cum va fi prima zi a respectivei sărbători, așa va fi tot restul anului ).

Soarta hotărâtă de ursitoare, după cum spun unele credințe, poate fi influențată pozitiv, cu ajutorul unei rugăciuni:

"Sfintelor,  
Bunelor,  
Să v-aducă Dumnezeu curate,  
Luminate,  
Bune ca pâinea,  
Dulci ca mierea,  
Line ca apa" (Papadima, 112).

Faptul că acest moment era important pentru copil este observat nu numai din instituirea drumului destinului. Era un moment liminal, plin de pericole, deoarece și atacurile forțelor malefice se intensificau, pentru că răpirea sau schimbarea copilului se putea face numai înainte de a-i fi croit ursitoarele soarta (Văcariu, 547).

Caracterul implacabil al ursitei este de necontestat, deși se consemnează și încercări de anulare a ei: se spune că ursita poate fi abătută prin încercarea de a face abstracție de ea. Moașele, care au auzit ursita, puteau evita deznodământul fatal al copilului făcându-l să ocolească locul sau chiar momentul nefast menționat în prezicere (Vulcănescu, 1987, 166).

Pe lângă acest tip de reprezentare, unitară, în mitologia românească se mai face referire și la *Cartea vieții /Cartea zilelor*, al cărui text este cântat de ursitoare în fața pruncului (Kernbach, 1983, 720).

Asemeni zeităților grecești și romane purtătoare de lumină, și în credințele românești se povestește că există trei ursitoare care trăiesc într-o casă în care îngrijesc de candelile vieții omenești: *"Sute și mii se aprindeau și sute și mii se stingeau (...) Ursitoarele furnicau de colo până colo, turnând untdelemn prin candelile – ici puțin de tot, dincolo mai mult, după cum le era și lor rânduiala"* (Pamfile-2, 1916, 3).

Următorul tip de personaje cu însușiri oraculare existent în credințele românești este cel legat de *ipostazierea nenorocului-nenorocului*. Poporul crede că fiecare om are o stea, care la moartea lui cade de pe cer (Gorovei, 1915, 307), stea sub semnul căreia trăiește toată viața.

**Piaza rea** este un duh rău, al nenorocului, care se întrupează într-un om, un câine negru sau găină care cântă cocoșește (Olinescu, 422). Și oamenii însemnați sunt considerați a fi tot piază rea, adică aducători de ghinion: spâni, oameni cu părul roșu, pociți, ologi etc.

Sub aceeași înfățișare poate apărea și norocul: "*Un câine pripășit la casa cuiva aduce noroc și nu trebuie alungat*" (Mica magie, 33).

Se crede, de asemenea, că "*duhul cel rău își poate îndeplini menirea lui mai ușor sub forma unor persoane care au mai multă trecere în fața oamenilor (preoți, călugări, babe etc.) decât dacă s-ar arăta sub forma lui proprie*". De aici și practicile de anihilare a efectului negativ: când vezi un preot trebuie să treci drumul de-a curmezișul, să faci trei pași înapoi, să scuipi de trei ori peste umăr, să arunci cu țărână, fân, pietre, ace etc. (Pamfile-2, 1916, 101).

**Ceasul rău** este tot o formă de ursită, fără a fi personificată, este un episod, un moment al acesteia, timp de cotitură. Sunt implacabile și reprezintă marcaje ale sacrului la nivel temporal: când s-a încălcat interdicția și s-a pătruns pe teritoriul lui, pedeapsa se manifestă prin acțiuni din categoria maleficului.

Adesea ceasurile rele se conturează ca momente temporale anterior determinate: "*Sunt ceasuri rele, de nu știe omu când se întâmplă ceva. Vezi, merg toate lucrurile bine și deodată cade ceva și se frânge viața; nu te-ai gândit, nu te-ai așteptat și deodată pățești ceva rău. Stai nedumerit că n-ai știut nimic și te-ntrebi cum de-a venit. Sunt ceasuri rele așa cum sunt și locuri rele, că nu le știm vedea și așa vine necazu pe noi*" (Bernea, 215).

Marcarea negativă, sacralizarea timpului (pentru om sacralizarea era obligatoriu negativă, din cauza deosebitei concentrări de forțe de care dă dovadă sacrul și care, deși intențional benefică, este mult prea puternică pentru om, pentru a fi suportată) se poate constata chiar de la naștere: "*Dacă un copil se naște în ceas bun, în toată viața lui va fi norocos și fericit, iară dacă se naște în ceas rău, are să fie nefericit*" (Gorovei, 1915, 233).

Există credințe izolate în legătură cu reprezentări legate de **noroc /piazza bună, ceasul bun** (în afara celor care pot fi reconstruite în opoziție cu **piazza rea, ceasul rău**). **Norocul** poate fi întâlnit în credințele românești sub două aspecte – ca

însoțitor permanent al omului, sau ca intensitate pozitivă a destinului, realizată în anumite momente din viața omului.

Bineînțeles, semnele externe ale persistenței prezenței norocului există: bunăstare materială, fizică, reușită etc. Ca însoțitor permanent, el își preia atribuțiile de ajutor în fiecare dimineață. O credință din Suceava spune: "*Când îți scârțâie ușa dimineața, îți intră norocul în casă*" (Gorovei, 1915, 233).

De asemenea, dacă te trezești dimineața cu fața în sus, norocul te va ajunge în ziua aceea (*Mica magie*, 33). În acest ultim exemplu dominantă este opoziția sus-jos, deosebit de activă în sistemul de reprezentări ale sacrului, mai puțin evidențiată, însă, de noi.

Ca și în practicile propitiatorii întreprinse în legătură cu ursitoarele, trebuie pregătită o ofrandă și pentru **noroc**: "*La lăsatul secului de postul Paștelui nu este bine să se strângă masa, ci să se lase așa cum s-a mâncat la ea și cu oarecare bucate și vin, căci peste noapte vine norocul și mănâncă și el*" (*ibid.*, 232).

Deși marea majoritate a credințelor evidențiază implacabilitatea destinului, există, nu de puține ori, practici magice menite a-l influența, a-l schimba chiar. În Bucovina se crede că se poate "forța" norocul: "*De Paști, când preotul zice Christos a înviat! tu zici: dar eu împușc!... dacă ești vânător. dar eu pescuiesc!... dacă ești pescar – și vei avea belșug tot anul. Dar prin asta ti-ai vândut sufletul iadului*" (Papadima, 112-113).

Astfel de practici de influențare a norocului cu ajutorul magiei similarului sunt întâlnite la multe popoare. Se realizează, astfel, evitarea destinului, substituind o calamitate falsă uneia reale.

În Madagascar, de exemplu, unde destinul fiecărui om este determinat de ziua și ora nașterii sale, este mai ușor de realizat acest lucru. Dacă cineva este născut în prima zi a lunii a doua (februarie), când va deveni major casa îi va arde până la temelii. Pentru a evita catastrofa, părinții copilului, rudele etc. vor ridica o magazie pe un câmp și îi vor da foc. Dacă se dorește ca ceremonia să aibă într-adevăr un rezultat real, copilul și mama lui trebuie

să fie așezați în simulacrul de casă și scoși ca tăciunii din locuința cuprinsă de flăcări înainte de a fi prea târziu (Frazer, 1980, I, 81-82).

Și mitologia slavă este deosebit de bogată în această privință. Slavii cunoșteau un personaj, **Sud**, **Usud** (la ruși, sârbi, croați), care determina soarta oamenilor (Meletinski, 503). În această direcție rușii au dezvoltat mai ales imaginea destinului în persoana lui **Rod**. Acesta era un personaj singular, care era pus în legătură nu cu o persoană, ci cu un număr mai mare de oameni, un neam, un popor.

Fără îndoială că personajul este în strânsă legătură cu un cult al strămoșilor. Cu timpul, tocmai din sublinierea acestei origini, **Rod** a fost considerat protectorul unei familii, unei locuințe, ceea ce în paralel s-a dezvoltat în chipul lui **domovoj** (astfel se subliniază încă o dată legătura dintre duhul casei, ca spirit protector, personificare a vetrei strămoșești, a focului, și destin).

În subordinea lui **Rod** se aflau mai multe duhuri – adesea trei la număr – **rožanicy**, **udelnicy**, care hotărau soarta fiecărui om în parte. Multe credințe menționează existența fiecărei **rožanica** în preajma omului, asemeni unui duh păzitor. Ele veneau în ziua în care se năștea copilul și-i rosteau soarta, **usud**, **norov**. În cinstea lor femeile pregăteau o masă, găteau *kaša*, fiertura rituală, și tăiau părul copilului – "luau moțul" (Kostomarov, 272).

Credințe târzii atribuie **îngerilor** rolul de a rosti sau a aduce viața, ursita nou-născutului (Zinoviev, 303; Sinozerski, 143). Rușii lipoveni cred în existența unui înger păzitor, care-și alege câte un copil, pe care-l va însoți toată viața. Tot ei povestesc și de un personaj specializat, **rodnicha**, care ursea soarta fiecărui om (inf. de teren).

De asemenea, ca și la romani, români etc. și rușii credeau în existența unei **stele** pentru fiecare om, apărută la nașterea lui și care cădea de pe cer când acesta murea. Se mai credea că steaua era deosebit de vulnerabilă, încât, dacă era arătată cu degetul, se

putea dăuna persoanei căreia îi aparținea steaua "agresată" (Afanasiev, 1982, 355).

O credință asemănătoare era întâlnită la români, contaminată cu motivul "căderea diavolilor": *"Unii au rămas în cer, de atunci spânzură cu capul în jos și cu picioarele în sus; de aceea zice că nu e bine să te uiți când cade vro stea din cer, căci stelele acele sunt diavolii cei spânzurați, cad pe pământ"* (Brill, I, 30).

La slavi personificare norocului, a nenorocului, are ca arhetip perechea zeilor **Belobog-Ĉernobog**, zeul norocului, al fericirii, respectiv al nenorocului, nefericirii, nenorocirii (Tokarev, 1991-1992, I, 167, II, 625). Această pereche reprezintă – cu semnul plus sau minus – însemnele sacralității asupra destinului omenești.

Întruchipare a norocului, a fericirii datorite oamenilor de divinitate este **Dolja /Dobraja Dolja**. Lipsa acestor calități, personificarea nenorocului, a ghinionului etc. a dus la apariția personajului **Nedolja, Zlaja Dolja, Licho, Beda, Gore, Nužda** 'piaza rea', sub înfățișarea unei femei slabe, cu un singur ochi, adesea deosebit de înaltă, care mânca oameni. Întâlnirea cu ea ducea la pierderea unei mâini, a unui picior, ochi etc. sau chiar la moartea omului (Meletinski, 314).

La ucraineni foarte răspândite sunt credințele în personificările norocului, celălalt important tip de personaje, de altfel bine conturat la slavi – zeități protectoare ale nașterilor – **ursitoarele**, fiind, practic, neîntâlnit, dacă facem abstracție de interpretarea conform căreia **Dolja** 'soarta' se hotărăște chiar de la nașterea copilului, fiind implacabilă. Ea apare odată cu omul, când îngerul îl întreabă pe Dumnezeu ce fel de soartă să-i dea omului (Ivanov, P.V.-1, 349).

După unele credințe, ea poate fi sufletul omului pe care îl însotește, dublul lui, având chiar înfățișarea respectivei persoane. Bărbaților li se arată sub înfățișarea unei femei; **Dolja** unui om fericit este un om frumos, cu haine frumoase, bine făcut. Când

omul era bogat, soarta lui apărea ca o femeie îmbrăcată în alb, un bătrân zdrențaros, o bătrână neagră, infirmă, adesea lipsită de îmbrăcăminte sau zdrențaroasă.

Ghinionul era personificat și de diverse animale: iapă, pisică, câine jigărit, șoarece, șopârlă, pe când norocul era un urs, bou. Sunt situații când informația se bazează pe existența contrariilor: soarta este o femeie urâtă, zdrențaroasă, nepieptănată, somnoroasă (Ivanov, P.V.-1, 350-353). Ea poate fi invocată când omul dorește să-și afle ursita. Dacă ea este văzută într-o rochie roșie – e semn de noroc, dacă are o traistă – e semn de necaz, sărăcie (*ibid.*, 354).

Ca întruchipare a strămoșilor, ea poate fi văzută stând pe mormintele lor, prevestind, astfel, nenorocire. Ea poate fi invocată sărind peste morminte, în cruce. Nu sunt puține situațiile în care în locul norocului așteptat în astfel de situații apare piaza rea, **nedolja**.

Ea își face apariția când mama îl căinează pe copil, scoțând în evidență greutățile vieții – aceasta fiind un fel de invitație pentru nerăbdătoarea **Nedolja**. Când, seara, te strigă cineva, este tot ghinionul, și nu trebuie să-i răspunzi, ci să-l înjuri, pentru a scăpa de el. Când este invitată la masa rituală oferită ei, masă amplasată la o răspântie, unde se află o cruce, la miezul nopții se spune: "**Dolja, Dolja, vino la mine să mănânci!**".

Dacă nu este chemată din când în când, să-și primească ofranda, ea poate face mult rău: oamenii pot fi bătuiți, lăsați fără mâncare (sărăcia dusă la extrem). Personajul este important nu numai pentru că îl ajută pe om la muncile importante, îl îmbogățește, dar îl și salvează de la necaz: când este incendiu îi dă de știre, cere ajutor sub înfățișarea unui membru al familiei. Știind din vreme ce se întâmplă cu omul, îl poate preveni prin tânguiri sale etc.

**Zlydni** – personificarea nenorocului, sunt niște omuleți (în jur de 12), copii sau bătrâni, care se instalează în spatele sobei și, nevăzuți, produc multe necazuri: în vasele cu mâncare pun nisip,



toarnă apă în lapte, fură ouăle de la găini etc. (Cerepanova, 129; Tokarev, 1957, 102). Pentru a nu-i băga în casă, când se mătură se începe obligatoriu din mijlocul casei înspre prag, și nu invers (Miloradovici-2, 180).

Deși credința spune că omul la care s-au aciuat nu poate scăpa de ei, există, totuși, o modalitate de izgonire a lor, ca și în cazul altor personaje malefice – apelul la vicleșug: să fie ademeniți într-un vas, o tabacheră, și apoi duși în pădure, pe câmp etc. În acest caz, cum a scăpat de ei, omul se îmbogățește simțitor.

**Bida** – personaj din aceeași serie, este tot ilustrarea nenorocului. Este un omuleț care locuiește în podul casei unui om sărac și nefericit, ghinionist. Când nu se simte bine, el bate din palme. Chiar dacă îi dă omului bani, acesta nu poate avea nici un folos de pe urma lor. Poate fi păcălit și scos din casă tot prin vicleșug, spunându-i-se că proprietarul se mută. Atunci, pentru a putea fi transportat mai ușor, el ia înfățișarea unui ac, care trebuie înfipt într-un os, ce va fi mai apoi aruncat în râu. Numai atunci omul poate fi sigur că a scăpat de necaz.

Ultimul reprezentant al credințelor ucrainene pe care îl vom prezenta este **polaznik** (v. și pol. **podlaznij**, bulg. **paleznik**, slovac **polaznik**, sloven **polazič**, **polazač**, croat **poležaj**). Este un personaj aducător de bunăstare, fericire, întruchipat în prima persoană care vine în casă în noul an (poate fi, de asemenea, și un animal). Dacă acesta este un om norocos, – și anul va fi plin de bucurii; dacă el este un bărbat – se vor naște copii și animale de sex masculin etc. (Meletinski, 437).

Bielorușii cunosc acest tip de personaj și, deși informațiile nu sunt numeroase, se poate totuși contura imaginea generală: **zlydzen'** – personificarea nenorocului, urmărește omul sub înfățișarea unei femei bătrâne, respingătoare, plină de răutate. **Licha** este, ca și **Ledaščik**, o altă ipostază a ghinionului, a marcării negative a destinului.

La cehi **Sudički** sunt 3 (4, 5, 6, 7, 9) femei îmbrăcate în alb, palide, cu ochi strălucitori, adevărate recipiente ale puterii sacre.

La miezul nopții apar la fereastră sau chiar în casă, unde se află nou-născutul și se sfătuiesc în privința viitorului acestuia. Au în mână lumânări, care ard în timp ce ursesc. Pentru a nu putea fi văzute sau auzite, la sosirea lor toți locatarii casei cad într-un somn adânc (Afanasiev, 1869, III, 339).

Ursirea se face lângă masa special pregătită pentru ele, în jurul căreia dansează. Ultima – cea mai mare, – are cuvântul hotărâtor (Máchál, 55-59).

Sârbii luzacieni cunosc acest tip de personaje – deși informațiile nu sunt numeroase, se poate contura, totuși, panteonul: **zla Žona, morawa** – o femeie bătrână, cocoșată, mică de înălțime, a cărei apariție în casă atrage după sine necaz, pierderi: animalele nu mai dau lapte, cerealele încep să mucegiaască, toți cei care se uită la ea se umplu de râie și pecingine (Cerepanova, 129).

În credințele sârbilor, croaților, slovenilor întâlnim atât reprezentări privitoare la divinități ale destinului, care se manifestă la naștere, cât și personificări ale norocului. Astfel, **Upis** hotărăște, împreună cu **Uris** soarta nou-născutului, ambii realizând dubla ipostază a unei zeități supreme, **Usud** (v. și **Rod** la ruși). **Upis** îl întreabă ce soartă trebuie să menească pruncului, după care **Uris** i-o scrie acestuia pe frunte. În cazul în care în aceeași zi se nasc mai mulți copii, **Usud** le ursește aceeași soartă.

**Rojenice, sujenice** sunt personaje feminine, surori, trei la număr, care menesc destinul nou-născutului. Invizibile, ele vin în a treia noapte (mai rar, prima sau a șaptea) de la naștere /sau ursesc în primele trei seri – ultima ursire fiind cea hotărâtoare.

De regulă cea mai în vârstă îi ursește copilului moartea, mijlocia – defecte fizice, iar ultima, cea mai tânără, este mai îngăduitoare, și îi hotărăște câți ani va trăi omul, ce va păți în viață, dacă va fi fericit sau nu. Ca de obicei, sentința nu poate fi schimbată.

Spre deosebire de credințele altor popoare, **rojenice** nu intră în casă, ci se opresc pe acoperiș, lângă horn. Sunt îmbrăcate în alb, au părul lung, despletit. Pentru a fi îmbunate, în cinstea lor se

pregătește o masă (pâine, vin, trei buchetele de flori), iar copilul este îmbrăcat cu haine curate (Meletinski, 503; Afanasiev, 1869, III, 339; Čaikanovici, 176).

Personificare norocului-nenorocului este întâlnită în prezența spiritelor **Sreča-Nesreča**. **Sreča** 'norocul' are înfățișarea unei femei frumoase, care toarce un fir de aur. ea are grijă de lanuri, turme, îl ajută pe om (Râbakov, 1981, 240). **Nesreča** 'ghinionul' este descris ca o bătrână somnoroasă, cu ochi tulburi. Și ea toarce, în folosul omului, dar firul este foarte subțire, rupându-se ușor (*idem*). Pe lângă **Nesreča** sârbii cunosc și un alt personaj, **Beda**, care îi chinua pe oameni.

În sfârșit, și bulgarii aveau reprezentări în legătură cu aceste credințe. **Pisarica** era cea care prezicea soarta nou-născutului, pe care, mai apoi, o înscria pe fruntea acestuia. **Orisnicy**, **Narečnicy** sunt demoni masculini sau feminini, trei surori, adesea tinere, care vin la pătuțul copilului în a treia sau a șaptea noapte de la naștere și-i prezic soarta.

Ca orice personaj demonic, își fac apariția la miezul nopții și dispar la primul cântat al cocoșului. Rolul cel mai important îl are cea mai în vârstă, care aprobă cele ursite de surorile ei sau menește cu totul altceva. După ce a terminat de vorbit, ursita se înscrie pe fruntea copilului (Ionescu, 60, 115-116; Candrea, 1933-1935, I, 20).

Alte credințe vorbesc despre existența a trei ursitoare bune și trei rele, care niciodată nu se înțeleg. Din cele favorabile, prima îl înzestrea pe copil cu minte, cunoștințe, a doua îi dă sănătate, frumusețe și arta cuvântului, iar ultima îi conduce pasul în timpul vieții, îl învață meserie și îl ajută să se îmbogățească. Înscriindu-se în tiparul obișnuit, și despre ele se spune că sunt nemuritoare, invizibile. Când au putut să fie văzute, femeile le descriu măsurând firul vieții, apoi tăindu-l (Afanasiev, 1869, III, 342-344).

Ca și în credințele ucrainene privitoare la **Dolja**, și ursitoarele bulgare îl întreabă pe Dumnezeu ce anume să-i destineze

copilului. Despre divinitate se spune că în fiecare zi se află în trei stadii. Dimineața lucrează la câmp, la prânz este negustor, iar seara se odihnește – mănâncă, bea și este bine îmbrăcat. De aceea el poruncește ca și copilul să fie asemeni lui, cum era în momentul în care a fost solicitat de mesageri. De regulă soarta nu poate fi schimbată, chiar dacă cineva reușește să asculte ce i se ursește. Ea poate fi parțial modificată, dacă cineva cedează omului respectiv o parte din anii și din soarta lui. Pentru a fi îmbunătate, în a treia noapte li se pregătește o masă.

Și mitologia baltică dezvoltă reprezentări asemănătoare. La lituanieni **Laimes** sunt personificările norocului, iar **Verpeia** 'torcătoarea' este cea care ursește destinul nou-născutului. Imediat ce copilul a venit pe lume, ea începe să-i toarcă firul vieții. Capătul acestui fir este legat de steaua care apare pe bolta cerească odată cu nașterea copilului. Când se apropie moartea omului, Verpeia taie această ață: steaua cade, se stinge și omul moare.

Dar această zeiță nu este singulară, ea fiind doar una din cele șapte care acționează asupra ursitei nou-născutului. Dacă ea toarce firul vieții din caietul dat de divinitatea supremă, cea de a doua folosește firul țesut pentru urzeală, a treia țese pânza. Cea de-a patra încearcă să distragă atenția primelor trei cântând și povestind, pentru ca, prinzând un moment de neatenție, să le strice lucrul – asta înseamnă moarte, boală, ceartă, alte necazuri. A cincea se opune acțiunilor distructive ale surorii ei făcându-le pe celelalte să se trezească din vrajă.

Când reușește să mențină mereu trează atenția lor, viața omului este calmă, plină de bucurii, sănătate și fericire. Cea de a șasea taie pânza și omul moare. În sfârșit, ultima spală țesătura, pe care o dă divinității supreme. Din această pânză se face cămașa pe care omul trebuie să o poarte pe lumea cealaltă (Afanasiev, 1982, 362-363).

La letoni cele trei ursitoare sunt **Dekla**, **Karta** și **Laima**. Cea mai importantă este Dekla, cea care are grijă de nou-născut, îi veghează somnul, îl schimbă, îi dă un nume și îi supraveghează

creșterea. Este și protectoarea tinerelor fete, cărora le alege soți potriviți (Meletinski, 181).

Norocul, șansa la lituanieni – **Laime** – este înfățișat ca o femeie, mai rar bărbat, care se manifestă având o grijă deosebită față de om de-a lungul vieții acestuia; îl ajută la muncile agricole, de multe ori lucrând în locul acestuia, are grijă de gospodărie, iar uneori contribuie la sporirea averii proprietarului prin furtul unor bunuri din alte gospodării.

Antipodul ei este **nelaime** – ghinionul. Spre deosebire de celelalte personaje, **laime** și **nelaime** nu sunt date omului la naștere, astfel încât de ele poți scăpa, ca de obicei, prin vicleșug (Velius, 8).

Tot în Europa se mai întâlnesc, sporadic, alte credințe de acest gen. În Bavaria se povestește despre trei surori, tot personificări ale destinului – **Heilrätinnen** 'cele care aduc omului fericirea'. Două dintre ele sunt favorabile – prima poartă haine albe ca zăpada, iar cealaltă haine albe și roșii. Cea de-a treia este total nefavorabilă (**Held**) – reprezentată în întregime neagră sau jumătate albă-jumătate neagră, cu fața întunecată și ochii arzători.

Cele două surori torc și pregătesc o pânză pentru mama copilului, pentru a-i ușura nașterea. Sora cea rea, Held, împletește o funie, cu care îi leagă pe oameni și-i trage la ea, pe cealaltă lume. În alte părți s-au păstrat credințe despre trei fete misteroase, ale căror cântece profetice se aud la nașterea, nunta sau moartea omului.

Cântecul primelor două prezice nou-născutului, respectiv tinerilor căsătoriți fericire, cea de-a treia cântă despre necazurile cotidiene, despre moarte. Fiecare poartă pe umăr un caier cu în, iar în mâini au câte un fus și împletește o sfoară, pe care o întind de pe un munte pe altul. Semne de vreme bună sunt date de vederea diferitelor țesături diafane, pe care ele le aruncă în aer, atârând în înălțimi (Afanasiev, 1869, III, 353-354).

Dar germanii povestesc și de **Bertha**, o femeie îmbrăcată în haine albe ca zăpada, care vine în casă, leagănă și liniștește copilul

când mama, obosită, a adormit. Ea apare și în alte momente importante ale vieții. Aparițiile ei neașteptate, prin furtuni puternice, în mijlocul cărora este văzută ca o arătare uriașă, care-și agită mâinile deasupra casei, vestesc cu precădere moartea unuia din membrii neamului. În aceeași clipă locuința se cutremură din temelii (Orlov, 433-434; Afanasiev, 1869, III, 353).

Aceste ultime imagini se apropie foarte mult de cea a Berthei, Perchtei, arătarea care veghează interdicțiile referitoare la tors, așa cum este reprezentată în suita din "vânătoarea sălbatică". Este interesant că, pentru mitologia baltică și germană, se observă cumularea funcțiilor oraculare și punitive la același personaj, care apare atât la nașterea copilului, pentru a-i prezice viitorul, dar și când omul încalca tabu-urile impuse de tradiție, cu precădere cele legate de tors.

În *Edda* se spune că zânele sunt bune sau rele și în funcție de originea lor îi înzestrează pe oameni cu o soartă bună sau plină de necazuri (Orlov, 430). La irlandezi **Befind** 'femeia albă' era una din cele trei dhuri feminine prezente la nașterea copilului, cea care prevestea viitorul și-i făcea daruri bune sau rele. În cinstea lor se pregătea o masă, care se așeza în camera în care se născuse copilul (Meletinski, 95).

**Bedis mcelrebi** 'cel care scrie soarta' era personajul central în mitologia soartei la gruzini. El ținea socoteală de timpul pe care îl mai are de trăit omul pe pământ, în funcție de ce era scris în "Cartea destinului". La expirarea timpului el comunică acest lucru stăpânului lumii celor morți (el aflându-se tot pe celălalt tărâm), la a cărui poruncă sufletul este adus din lumea celor vii. Au existat cazuri de erori, când în infern a ajuns un suflet căruia nu i se epuizase timpul acordat. Când se descoperea greșeala, sufletul era înapoiat trupului și omul revenea la viață, continuându-și existența (Meletinski, 92).

La armeni **Bacht** 'soarta' este destinul personificat. Are chipul unui bătrân cu barba albă, care locuiește în cer sau pe un munte înalt, de unde stabilește soarta fiecărui om. Hotărârile sale sunt

înscrise de **Groch** în cărți speciale sau pe frunțile oamenilor. Sub același nume – **Bacht** sau **Dolbat** 'bunăstare' – armenii cunosc un alt duh, personificare a norocului. Este trimis de Dumnezeu sau de soartă unei familii sau unei persoane. Poate avea înfățișarea unui om tânăr sau bătrân.

Acolo unde se instalează aduce noroc, iar plecarea lui însemna numai ghinion pentru fostul posesor. Adesea apare în haine albe – în case, în grajduri sau stâne, unde păzește animalele. Părăsește acele case unde a fost ofensat. Pentru a-l aduce înapoi, se efectuează ceremonii speciale (Tokarev, 1991-1992, I, 165).

La egipteni **Toth** era zeul-scrib, dar și stăpânul destinului.

**Ta Ourt** 'Marea Zeiță' era cea mai cunoscută zeitățe a nașterii (adorată și sub numele **Ipet**; Guirand, 34). **Meskhenet** era cea care hotăra venirea pe lume a copiilor. Își făcea apariția în momentul nașterii, influențând și ea, în acest fel, destinul copiilor.

Sub numele de **Hathor** erau cunoscute mai multe divinități, care apăreau la nașterea unei fete, pentru a stabili destinul acesteia, așa cum făcea și **Meskhenet**. În număr de șapte sau nouă, ele apar ca niște tinere frumoase. Previziunile lor, bune sau rele, sunt, ca de obicei în astfel de cazuri, implacabile (*idem*, 34-35).

Mai târziu, în Egipt, pentru aflarea destinului, se practica o ceremonie numită "Noaptea de la Mijlocul lunii Shaaban". Ea se leagă de o tradiție conform căreia jujuba din Paradis ar avea atâtea frunze câți oameni trăiesc pe lume. Se spune că pe frunzele ei sunt scrise numele acestora – fiecare frunză purtând numele omului, pe cele ale tatălui și mamei lui. Se crede că jujuba este scuturată în noaptea dinaintea celei de-a cinsprezecea zile a lunii Shaaban, puțin după asfințit. Dacă vreunui om îi este sortit să moară în anul ce vine, frunza ce-i poartă numele cade; dacă-i este dat să moară curând, frunza lui este aproape complet veștedă și doar o mică porțiune din ea mai este verde. Această porțiune este mai mare sau mai mică, după cum omul respectiv are mult sau puțin de trăit (Chevalier-Gheerbrant, II, 186-187).

Mitologia egipteană cunoștea o zeiță-doică, **Renenet**, care supraveghea nou-născuții și le stabilea caracterul, norocul etc. (Kernbach, 1989, 509). Ea prezida alăptarea copilului, dar îi dădea și nume, stabilindu-i personalitatea, norocul. Împreună cu **Shai** își făceau apariția și la judecata finală a sufletului (Guirand, 35).

**Shai** 'destinul' era o zeităte care se naștea odată cu omul, creștea împreună cu acesta și pe care îl însoțea până la moarte (Guirand, 35). Rolul de geniu protector, însoțitor al omului pe drumul vieții era îndeplinit de **Karina**, un spirit atașat fiecărui copil la naștere (Wedeck, 52). *Cartea egipteană a morților* menționa existența unor Genii tutelare ale Zilelor și Orelor, care puteau avea influență asupra destinului uman (Genescu, 169).

**Bes (Beson)** era prezent de asemenea la naștere, dar își făcea apariția și în momentul căsătoriei, când veghea asupra momentului toaletei miresei (cu timpul funcțiile sale protectoare s-au răsfrânt doar asupra morților; Guirand, 35).

Sumero-acadienii o divinizau pe **Namtar** – zeiță a destinului. Era o ființă haină, dușmănoasă față de oameni, care trimitea moartea (Meletinski, 378). O zeităte favorabilă era **Lama** (la sumerieni), **Lamassu**, **Lamashtu** (la acadieni) – geniu protector al fiecărui individ (Tokarev, 1991-1992, II, 36).

Huriții o numeau pe zeița destinului **Hudena-Hudellura** 'cea care scrie, hotărăște soarta'. Hitiții credeau că soarta era toarsă sub formă de fire de către zeița destinului (Tokarev, 1991-1992, II, 472). La azteci **Itzpapalotl** 'fluturile de obsidian' era zeița destinului, în strânsă legătură cu un cult al vegetației (Meletinski, 259). **Cihuacoatl** 'șerpoaica' era zeitătea care rânduia nașterile și supraveghea mortalitatea pruncilor abia născuți (Kernbach, 1989, 108). **Nagual** era geniul protector al nou-născutului (Tokarev, 1991-1992, II, 196).

Vechii chinezi (în mitologia dao) îl venerau pe **Sâmin** 'stăpânul destinului', de care depindeau viețile oamenilor. Prin intermediul unor duhuri mai mici, care trăiesc pe pământ, el este la curent cu greșelile oamenilor. Era divizat în **Da-sâmin**.



('marele Da') și **Sao-sâmin** (micul Sao'). Primul stăpânea peste viața și moartea adulților, de al doilea depinzând existența copiilor (Meletinski, 509). Vechii japonezi aveau – în persoana lui **Xiquani** – genii binevoitoare, protectoare ale sufletelor copiilor (Lăzărescu, 355).

Și mitologiile siberiene cunosc existența acestui gen de personaje. La iakuți **Nelbej ajysyt** era protectoarea nașterilor, a copiilor, cea de care depindea existența copiilor care îi erau ceruți. De multe ori era prezentă în momentul nașterii copilului, fapt pentru care se interzicea să se vorbească tare sau să se facă zgomot, pentru că ea se putea supăra și s-ar fi răzbunat luând viața copilului sau a mamei. După naștere i se aduceau jertfe și avea loc ritualul alungării ei, obicei la care participau doar femeile.

O altă divinitate era **Dzylga khan** – cea care hotăra soarta nou-născutului în momentul nașterii. Dacă Nelbej ajysyt nu putea oferi doritorilor copii, lui Dzylga khan i se putea cere un suflet. Se credea că acel copil va avea o soartă bună, el neputând muri ca urmare a unei boli accidentale sau întâmplător (Meletinski, 185).

La abhazi **Asačva-čapacva** 'creatorii' erau duhurile care preziceau soarta omului (Meletinski, 81). La ceceni, inguși **taramy** sunt duhuri protectoare invizibile. Fiecare om este însoțit în permanență de un asemenea spirit, prezent și ca protector al tuturor lucrurilor din natură (Meletinski, 519).

**Main** – la evenci, nanaiți, neghidalți etc. este unul dintre duhurile-patroni ai lumii superioare. El protejează și veghează asupra bunăstării oamenilor, șamanilor, asigurându-le succes la vânătoare. La câteva grupe de evenci sub același nume se cunoșteau și firele prin care divinitatea supremă ținea sufletele oamenilor, copacilor, plantelor. Era suficient ca ața să se rupă, că omul se îmbolnăvea și murea, copacul se usca și planta se veștejea (Meletinski, 327).

**Mama** – în mitologia șamanică manciuriană sunt duhuri feminine, femei bătrâne, protectoare ale copiilor, cele care vegheau

asupra perpetuării speciei, oferind copii doritorilor (Tokarev, 1991-1992, II, 96).

Laponii o cunoșteau pe zeița care ajută la nașterea copiilor, **Madderakka** și pe fiicele ei, **Sarakka**, **Juksakka** și **Uksakka**. Cea mai activă dintre ele era Sarakka, în cinstea căreia în timpul nașterii se spărgeau lemne și mâncau fiertură de cereale. Juksakka putea schimba sexul copiilor care urmau să se nască, îi învăța pe băieți să tragă cu arcul. Uksakka locuia sub prag și era cea care supraveghea primii pași ai copilului (Mansikka, 214-215).

Și indienii credeau că soarta copiilor se decidea înainte de naștere, urmând ca ea să fie înscrisă pe fruntea lor (Thompson, 1956-1958, A 189.7, N 121).

Din materialele trecute în revistă se poate contura importanța deosebită a torsului (în subsidiar – a țesutului) oglindită la mai multe nivele ale gândirii mitologice tradiționale. Sacralizarea acestei activități, utilă pe plan practic, material, dar și spiritual, dacă avem în vedere diversele reprezentări mitologice, a plecat de la metafora vieții, a soartei, destinului, materializată în firul de ață, tors, țesătură, pânză etc.

Astfel de reprezentări sunt unitare, caracterizând cultura umană în ansamblul ei. De la zeii și zeițele supreme, zeița-mamă, zeițe ale fertilității etc. generatoare, dătătoare de viață, s-a ajuns, prin treptata pierdere a credinței, prin desacralizare, la imaginea personajelor demonice cu funcții oraculare, instituitoare ale destinului individual sau colectiv, personaje specializate, în ultimă instanță fiind chiar personificarea funcției respective.

O poziție intermediară o au duhurile protectoare ale casei, care, deși nu sunt caracterizate de dominanța funcției oraculare, apar deseori ca mesageri ai soartei, ai destinului, prin poziția lor de reprezentante ale sacralului, care acced la transcendent, pot cunoaște viitorul.

Dar legătura cu tema noastră este mai profundă: ca duhuri protectoare ale locuinței, sunt, în același timp, materializarea cultului strămoșilor, al părinților protectori, întemeietorii neamului, cei care, la rândul lor, insituie, fiind imaginea unei Mari zeite la scară redusă.

Prin filiera **Rod – rojanicy** se continuă linia oraculară, specializându-se în această funcție. În varianta **domovoj** apare ca un cunoscător al viitorului, dar funcția nu mai este dominantă, subsumându-se celei de protector, sprijin efectiv al familiei. Prin varianta **kikimora** duhul casei se apropie și face legătura dintre personajele ipostazieri ale destinului și cele care supraveghează activitățile legate de tors, cu funcție în principal punitivă.

Prin faptul că torsul era pus în legătură cu viața, cu destinele omenеști, simpla practicare a acestei activități a fost supusă unor puternice tabu-uri. Elementul de legătură l-au constituit societățile inițiatice feminine, acolo unde se prelucrau atât firele, cât și cunoștințele referitoare la activitate, viață, destin și pericolele care le pândesc pe practicante.

Funcția punitivă s-a dezvoltat ca urmare a tentativelor de încălcare a limitei temporale, ce răstrângea această activitate la perioade de timp strict marcate, depășirea ei atrăgând după sine apariția personajului malefic respectiv, care pedepsea aceste greșeli.

Deși, ca în cazul ursitoarelor, spiritul a apărut ca urmare a personificării unei funcții, ceea ce presupune, evident, specializarea lor strictă, sunt situații în care alte tipuri de duhuri cumulează această funcție punitivă.

Particularitatea lor de a fi personificări ale diferitelor funcții a făcut dificilă încercarea de aplicare a schemei de descriere a personajelor mitologice folosită pentru relevarea trăsăturilor comune prezente în general. Fiind strict specializate, ele au dezvoltat linii particulare, doar în cazul personajelor mitologice de tipul **ursitoarelor** putând fi vorba de o oarecare apropiere de modelul mitic de descriere a duhurilor, observându-se similitudini

mai ales cu spiritele aerului, pădurii etc. Deși s-au dezvoltat diferit, aproape paralel, sunt destule elemente păstrate de respectivele credințe care conservă manifestări ale sacralului, sub toate aspectele lui, așa cum se conturează și în cazul altor personaje mitologice, de această dată standardizate, unitare.

Deși la prima vedere nu par a fi prea multe puncte comune între toate aceste tipuri de personaje, sperăm că prezentarea informației (variată, fără a fi, bineînțeles, exhaustivă) a reușit să surprindă legătura existentă, determinându-ne să lărgim sfera de cuprindere a materialului de la personificările legate de tors – zilele nefaste – la toate tipurile de spirite aflate în strânsă legătură cu această activitate.

## **ANEXA. TEXTE**



# NOAPTEA CA PERSONAJ MITOLOGIC MALEFIC

## *SPIRITE ALE NOPTII*

1. Grăiesc oamenii că este **om de noapte**. Āla nu face nimic, numai umblă așa. A venit acolo la munte, am vrut să-l prind, da' n-am putut, tot fugea (Scurtu, 150).

2. **Caul, caua** este un animal care-și poate schimba glasul și fața pentru a speria copiii. El poate să-și lungească corpul și atunci copiii văd o arătare lungă (...), care, întinzând o mână de negură, îi poate smulge de lângă ușă și duce în țara lui, unde-i chinuie sau îi pune la îngrășat, ca să-i mănânce (Olinescu, 449).

3. În Vosgi (...) călătorii nocturni se tem de **lutins**. Aceștia pot să apară în diverse chipuri – lumânare, lanternă, glob de foc, taur cu ochi roșii-strălucitori, încercând să-l piardă pe cel ce îi întâlnește, dându-i pământului o ipostază acvatică, lasând impresia că apa este pământ. Singurul mijloc de a scăpa de aceste neajunsuri este să înjuri ca un birjar... (Sébillot, IV, 244).

4. **Shriker** îl urmărea pe un om pe malurile Hodder-ului. El a auzit un urlat sepulcral, fără să vadă nimic. Deodată l-a zărit pe Shriker, ai cărui ochi ardeau, având o strălucire nefirească. A vrut să-l lovească, dar brațul i-a trecut pe lângă corpul duhului. După aceea s-a întâmplat nenorocirea: soția și copilul au murit, iar el a devenit un maniac nefericit (Spence, 92).

5. Era tot spre ziua de Sfânt Andrei, și era și o lună ca un galben nemțesc și un cer aburit de ger, de o vedeai ca prin sită. Și, de înghețat ce eram, îmi venea să bag degetele în mine. Mă întorceam acasă de la târg, cu capra de tăiat lemne în spate. Și era târziu, de credeam că numai strigoii și lupii nu dormeau. Și scârț, scârț! prin omățul presărat de mii de stele de ghiață, înaintam pe marginea pădurii de la Lămășeni. Când colo, un mânz înaintea mea. Eu îi dau de colo: "Uite un mânz rătăcit cine știe de unde". Și strig la el: "Hii!" Dar atunci, mogîldeața se întoarnă ca un lemn, și două scânteii se pironiră asupra mea; era cumătrul. Eu, care am fost la bătălie când cu Turcii, nu m-am sinchisit și am prins a striga: "Lupul măă! Ita-na-na-na!" Iar el a rupt-o de fugă și s-a tot dus până nu l-am mai văzut.

Dar în mine se sălășluise frica, ca un sloi de ghiață și am prins a fugi, și apoi dă Doamne bine, să ai spaimă de ceva, că te sperii și de umbra ta și n-am dat-o pe sub pădure pe unde veneam, ci pe câmp: noroc că era omățul tare. Dar vorba ceea, după nuntă și cal de ginere: o ceată de **strigoii** în pieile goale, jucau, apropiindu-se de mine, cu niște babe cu cozile despletite și încălecate pe limbi de melițoaie, și dracii le cântau din scripcă și tot se apropiau. Eu, atunci, o luai rasna înapoi, da nu mult, auzii chiuituri și pocnituri. Am înlemnit; picioarele mi se îngreuiară și căzui, iar gura îmi amuți. Voui să-mi fac cruce cu limba, pace!

"Stăi, hăă! Măi omule, scoală!" auzii niște glasuri de femei, și căzui mototol în omăt. "Un om căzut!", strigară alte voci de bărbat. "Ce ai? Te-ai speriat!" zise o femeie smucindu-mă de gulerul sumanului. Și toate le auzeam ca prin vis, că de frică pierise și viața din mine. De abia, de abia îmi venii în fire, că nu mult simții că unul îmi bagă mâna în sân și mă freacă cu rachieu, altul pe la tâmple, altul îmi toarnă rachieu în gură, și ce să văd? o nuntă: venea din Rotopânești și trecea la Fântâna-Mare. Apoi ce am băut la holercă, și ce au răs nevestele când le-am spus ce mi s-a părut (Dragoslav-2, 131-132).



6. Unchieșu-meu, fratele mamei, Dumnezeu să-l ierte, a tras odată una și bună:

Unchieșu-meu era strașnic om, dar n-a putut atunci să nu se smintească.

Într-o seară de iarnă se întorcea din târg acasă; așa spunea el pe patul de moarte. Și când să deie în dreptul bisericii de la noi, numai ce-i iese în drum un ied alb.

"Meee! meee!" cum e habarul iedului și prinse a sări pe lângă el, ca un mânz.

"Uite, bre, ce țap frumos!" își dădu uncheșu cu mintea, — și dă să puie mâna pe dânsul.

Da, iedu', hai, hai, sare ici, sare colea, îl duce pe om de nici el nu știa unde era, apoi se lasă prins, și hai cu jigania sub subțioară, iar spre casă. Dar omul mergea, ce mergea, și tot în dreptul bisericii da. I se părea că dă la hodină și, când se trezea, iar era în afară de sat. Vezi, așa mi-l orbise **Ucigă-l toaca**. Dar țapul se mărărea că o mătă, se freca de moșu-meu, când cu o parte a capului, când cu alta. Într-un rând, uncheșu-meu îi dă:

"– Săracul țap, teleacul, oare al cui o fi?"

Da dobitocul, prinse cu un glas gros:

"– Săracul țapușor, teleacul, oare al cui a fi?"

Da moșu-meu nu băgă de seamă, și glăsui iar:

"– Cătu-i de mic, ho, hoo!"

Da iedu', pe un glas și mai gros îi dă:

"– Cătu-i de mic, ho, hoo!"

Atunci moșul, înspăimântat, unde nu mi-l trânteste pe pământ de au sărit numai scânteii, și țapul nicăieri.

În ziuă, a fost găsit de niște oameni pe șoseaua ce duce la Cornul-Luncii, cale de o poștă de satul lui, degerat și amuțit, că de abia acasă a prins a vorbi.

Și a zăcut o lunișoară întregă și a murit din degerătură și de spaimă, săracul (Drăgoslav-2, 133).

## VRĂJITOARE

7. S-a certat un om cu o vecină. «O să-ți aduci tu aminte de mine!», a spus femeia. Curând după aceea s-a întâmplat ca omul să se întoarcă acasă noaptea târziu. Mergea el pe mijlocul drumului, când – ce să vadă? – venea drept spre el o căpiță de fân, s-a prăvălit asupra lui și dă-i să-l sufoce. Omul a început să strige după ajutor. Au sărit repede vecinii, dar căpița a dispărut, de parcă nici n-ar fi fost (Ivanov, P.V.-2, 465).

8. Mergea un om noaptea spre casă, când – ce să audă ? – se rostogolea spre el o roată, drept spre el venea. N-a mai apucat să se ferească, iar roata a sărit, l-a dărâmat din picioare, a trecut peste el și s-a dus mai departe (Ivanov, P.V.-2, 464).

9. Mergea pe uliță noaptea târziu un tânăr, cel mai mare copil la părinți, când, în jurul lui a început să se învâртеască un porc – grohăia când în față, când în spatele lui, venea ba dintr-o parte, dar nu-l mușca. Așa l-a ținut el până acasă, până la ușa casei, când îi zise: «Norocul tău că ești întâiul născut, altfel ai fi văzut tu!» (*idem*, 462).

10. Venea un om seara târziu acasă, când – ce să vezi? – îi apăru dintr-odată în cale un porc alb, care s-a năpustit la picioarele lui. Bărbatul era puternic și, cu o lovitură de picior, l-a aruncat pe porc într-o parte. Când se uită, ce să vadă – nu mai era nici un porc, ci un ghem se tot rostogolea în spatele lui. Omul s-a speriat și a luat-o la fugă spre casă. Ghemul s-a tot rostogolit după el până în fața porții (Ivanov, P.V.-2, 462).

## SPIRITE ALE AERULUI

11. Cele șapte **vântoase** sunt fetele împăratului Ivantie, om răutăcios, împăratul de la Macedon, aproape de raiu, care e lângă Vavilon. Fetele lui Ivantie s-au spălat cu apă vie din fântâna lui Ivantie și de-atunci până-n ziua de azi au rămas tot tinere și frumoase, și tot așa vor rămânea fără să îmbătrânească vreodată. Niciodată nu se despărțesc, ci toate 7 umblă împreună, tot vesele. Când joacă și cântă ele avem vântoasele (German, 108).

12. **Ielele** sunt cele 9 fete ale lui Alexandru Macedon. Fetele acelea toate s-au prefăcut iele și umblă în trei părți de lume, având fiecare ocupația ei. Trei iau vinele de la oamenii pe care îi pocesc, trei fac se dragoste și de urât, iar cele mai mari se ocupă cu ursitul copiilor.

Aceste 9 șoimane sau iele au fiecare locul lor și nu se întâlnesc decât odată pe an. Când se întâlnesc, de bucurie că s-au revăzut, fac o horă îndrăcită și joacă învârtindu-se ca niște nebune (...) și cântă.

Cu frumusețea lor caută să-i piardă pe oameni. Ele n-au trup de carne, ci sunt numai niște năluci în chip de femei tinere și vesele. Numai puțini oameni le pot vedea fără să pătească ceva. Aceștia sunt cei buni la suflet și făcătorii de bine. Uneori umblă goale, alteori au haine străvezii, zale pe piept și clopoței la picioare. Ele zboară prin văzduh înainte de miezul nopții și trec cântând din zale, din gură ori din clopoței, pe deasupra caselor unde au de pedepsit pe cineva (...). Când vor să-l pedepsească pe vreun rău, atunci se apropie de el, îl încântă cu cântecele lor frumoase și atât de dulci și de legănite, încât îl adorm în visuri minunate. Pe urmă joacă o horă îndrăcită în jurul lui, blestemându-l fiecare, cum îi vine la îndemână: ori să i se lege limba, ori din minte să-și sară, ori pocit să rămână. Ielele fiind ca niște

năluci, par ca niște ființe luminoase, așa că de departe se văd ca niște lumini aprinse ce zboară prin văzduh (...).

Jocul lor: mai întâi se înșiră în rând și după aceea se învârtesc în fel de fel de forme, învârtituri și jocuri de-ți încântă ochii și nu știi pe care s-o admiri mai mult. Iar când trebuie să se despartă se învârtesc roată și așa de iute, încât pare că se vede ca un cerc luminos de foc, așa cum ar fi dacă ar lua cineva o făclie aprinsă și s-ar învârti repede, repede, încât cel care e așezat în mijlocul cercului, rămâne zăpăcit (...). Când li se face sete beau din fântâni sau din izvoare (...). Cine bea după ele rămâne pocit (...).

Dacă găsesc în drumul lor vreun tânăr dormind afară, noaptea, cu capul pe pragul casei, îl duc fără să se simtă într-o poiană apropiată și acolo îl învață să cânte, iar ele joacă în jurul lui. Cântecele acela îi revine apoi mai târziu în minte, dar nu tot, ci numai în crâmpie și așa se fac cântecelele cele frumoase. Dacă tânărul acela se deșteaptă în timp ce ele joacă, ielele îl iau la bătaie până îi iau puterile (...).

Cine le vede jucând și vrea să scape teafăr să se dea de trei ori peste cap și să spună:

Șapte fete,  
Care jucați  
Și cântați,  
În șapte țări  
Și șapte mări  
Vă depărtați (...).

Conducătoarea ielelor e Doamna Irodia. Tot pe ea o recunosc de stăpână și vrăjitoarele (Olinescu, 441-444).

13. În satele din jurul Făgărașului se spunea că **ielele** (...) ar fi cele cinci fete nebune din scriptură, pictate în pronaosul multor biserici, care umblă prin văzduh și au puteri peste orice lucru din lume: de a înmulți sau strica bucatele, de a ucide oamenii, de a

omorî vitele. Dacă trec în drumul lor peste *nimesti* ('şure, grajduri'), acolo se prăpădesc vitele. Pentru a le păzi pe viitor, proprietarii lor puneau în vârful acestor construcţii o rotilă de plug sau o căpăţână de animal mort (Butură, 177).

14. Un om s-a culcat în câmp lângă un copac. Noaptea a auzit un car scârţâind şi oprindu-se lângă copacul unde dormea. În car erau trei femei şi una a spus că i s-a pierdut una din "peteacile" carului. Alta a sugerat să ia vinele omului culcat acolo şi i le-a luat. Când a vrut omul să se ridice, a văzut că era moale, olog de picioare. Peste un an, omul s-a dus în acelaşi loc, a venit iar carul cu cele trei femei. Una din ele a spus să i se restituie vinele de la picioare, căci şi-au făcut treaba cu ele şi apoi nici nu mai sunt bune de ceva, deoarece s-au ros de carâmbul loitrelor. Vinele i-au fost puse la loc, omul a început să umble, dar cu oarecare greutate, deoarece vinele erau cam roase (Fochi, 1976, 145).

15. Cine aude cântarea lor /a ielelor/ rămâne surd, iar cel ce răspunde, când îl strigă ielele, rămâne mut. Dacă cel ce le-a simţit că vin nu s-a trântit cu faţa la pământ şi nu şi-a astupat urechile, apoi acela rămâne mut şi schilod (Crăciun, 47-48).

16. Odată am venit de la Cluj la Tiocu di Jos, păstă deal, pă la Dăbâca şi apoi pă drum. La Acăstăi, la noi la Tiocu di Jos, când am ajuns, era pă la douăsprăzece noaptea. Eram tri, două fomei ş-on bărbat. Era o noapte frumoasă, să vede ca ziua. Din spre Pâglişa am auzit cântece frumoasă, jocuri şi tiuturi, o vinit spre noi şi o suit în sus spre Pădurea Corneştiului. De văzut, n-am văzut nimic, numa cât o trecut de noi, o vinit o pală de vânt.

– Ce-i ? am zâs.

– Aiestea îs zânele! Dacă să nimereu să treacă printre noi, ne duce cu ele.

Așe frumos o cântat și am și învățat cântecele alea atunci, pă loc, da acuma nu mni le aduc aminte (Chita-Pop, 224).

17. **Vilele** /la sârbi/ pot provoca furtuni, ploi și grindină; când stârnesc vânturi puternice, ele rup copacii care cresc în munți, agită apele și răstoarnă bărcile, îi îneacă pe înotători; în timpul furtunilor le poți vedea pe mare, alergând pe coamele valurilor, agitând cu picioarele lor valurile înspumate (...). Vrăjitoarele, care au învățat de la **vile** toată știința lor, aleargă împreună cu ele și cu duhurile necurate în întreaga lume, aducând cu ele norii de grindină și furtună (...). Despre **vilele** care hoinăresc prin păduri și poiene se spune că au picioare de capră și copite de cal (...). Cei care le supără sunt loviți în inimă, în mână sau în picior cu o săgeată, provocându-le astfel moartea sau o boală grea, epuizantă (...). Aruncând ceva în apă sau spălându-și în izvoare copiii, ele otrăvesc apa și cel ce va bea din acea apă va muri neîntârziat (...). Lor le place foarte mult să danseze, să cânte și să asculte muzică. Atunci când se întâlnesc în locurile lor preferate – în păduri sau în munți – ele fac hore, cântă din fluiere sau nai, aleargă și se hîrjonesc; **vilele** mărilor ies la lumina lunii din locuințele lor subacvatice, dau glas unor cântece minunate și, prinse în dansuri cu mișcări grațioase, ușoare, plutesc pe mal sau pe fragila creastă a apelor (...). Uneori, când zăresc un tânăr, îl atrag în dansurile lor ametoare și nu se lasă până ce acesta nu-și dă sufletul (Afanasiev, 1868, III, 156-178).

### *SPIRITE ALE PĂDURII*

18. **Mama Pădurii** seamănă cu un copac cioturos și plin de crăci uscate. Șuvițele de păr cad ca niște șerpi în jurul ei. E lungă și adusă de spate, merge prin păduri bocindu-se, sprijinită într-o cârjă. Locuința ei e într-o colibă de lemne în miezul codrilor. Când o apucă noaptea sau oboseala pe undeva, se știe aciuă și în

scorburi de copac și chiar se urcă în copacii înalți la vreme de primejdie (...). Are o mulțime de copii făcuți cu **dracul** sau cu **Moșu Pădurii**. Copiii aceștia o necăjesc mereu, de aceea ea fură somnul copiilor oamenilor și-l aduce copiilor ei, ca să doarma cât mai mult.

Ea cunoaște toți copacii din pădure, îi îngrijește de când sunt mici. Se zice chiar că-i alăptează, dându-le piept, ca la copiii oamenilor. Îi dojenește, dacă cresc strâmbi, le pune nume și porecle și când se supără pe vreunul, îl blestemă să fie tăiat sau trăznit (...).

Pe oameni nu-i poate suferi, că-s frumoși și ea e urâtă ca ciurma. Când îi găsește rătăciți prin pădure îi înspăimântă de rămân pociți sau chiar mor de spaimă. Oamenii se pot apăra de ea, făcându-și semnul crucii. Atunci ea se încovrigă într-un pom și scâncește. Dacă o întreabă cineva: «Doamnă mare, de ce plângi?», ea îți răspunde: «Mi-e foame, că n-am mâncat de-o săptămână», întocmai ca o babă cerșetoare. Dacă-i dai un codru de pâine, atunci îți dă pace și-și caută de treabă (Olinescu, 435-436).

**19. Vâlva pădurii** e o zână frumoasă și puternică. Are păr lung și negru ca noaptea. Ochii ei negri ard ca jeratecul, și spre cine se uită, acela moare de dorul ei. Se arată cu deosebire vânătorilor îndrăgostiți și cât e ziua și noaptea cântă cu pădurea cântece nepricepute de oamenii muritori (Boteș-Ciobanu, 7).

**20.** Zice că **fata mumi** **pădurii** șede la Fântâna Fânațelor și tăt tulbura apa așe, că nu puteu ciurdarii și oamenii adăpa jitele. On om, ce s-o gândit el. S-o dat și-o pus o cizmă roșie acolo, jos, lângă apă. Fata o vinit, o văzut cizma, ș-o băgat on pticior în cizmă, da amu o văzut că unu-i roșu, unu nu, ș-o zîs:

De-ar și asta ca și asta

Nu m-aș da pă lumea asta !

Apoi ș-o băgat și celălalt pticior în cizmă, de nu s-o mai putut mișca, și omu ala u-o prins.

– Amu te-am prins, că tu hîlbărești apa jitelor! Ie s-o cântat ș-o zîs:

– Lasă-mă, că am tri coptii, și altu nu voi mai tulbura apa. Și de atunci apa aia nu s-o mai tulburat (Chita-Pop, 231).

21. Doi o înnoptat cu jitele undeva, pă hotar. O făcut merez ('stau de stâni'), o băgat jitele și s-o culcat.

Într-o vreme o auzit lociolindu-să ceva în apă:

– Cine să șie?

O mârș acolo. Acolo o mogâldeată. O fomeie cu păr lung își scâlda coptilu în halău de la fântână.

– Asta-i **fata pădurii!** o zis ei unu cătă altu. Da ie o fugit (Chita-Pop, 232-233).

22. Un unгур, haitău la curtea la curtea grofului din Bonțâda, Gyuri îl chema pă om, umblând încoace-ncolo o întârziet pin pădure. Aciuplecându-să jos, i-o sărit oarece-n spate. El u-o prins. Era **fata pădurii.**

– No hai, hătuț gura ta, că te duc acasă! o zâs el. U-o dus acasă la Tiocu de Jos. Acolo s-a rugat de oameni să i-uo ieie jos din spate și să-i ajute să uo baje-n coteț. Era ca o fetiță mnică, avea tăt ca de om, da tătă era păr și sălbăticită. Făce semne că are coptil mnic.

– Lăsaț-o, că aduce primejdii! o zîs muierile. Apoi u-o slobozât. O dus-o omu până cătă Dealu Tiocului di Jos și u-o pus-o jos. Schiule ceva. N-o mai vinit altu!

Tata mni l-o arătat pă Gyuri, cam prin 1914. Era om cătă 50-55 de ani.

– Săracu Gyuri, îi cam bolund de când ș-o făcut treaba cu fata pădurii! o zâs tata (Chita-Pop, 233).

23. – /**Fata pădurii**/ Horește fără-nțeles.



- Cum îi spune?
- Așa, lung, de gândești că glasul nu-i de om: "Iuuăăă!...", ca o mașină. Se duce pe hotarul domnesc...
- Ce face acolo?
- Acolo doarme. Fata pădurii te-ar omorî dacă te-ar prinde (...). Mă temeam că m-o duce!
- Unde să te ducă?
- Are casă! Ori te duce, ori te afli slut cumva (...). Am auzit c-o luat pe unu'... O adormit, s-o stins focu și-o venit duhu! L-o omorât, l-o ucis.
- Cu ce l-a ucis ?
- Păi are așa putere, când cu gându acela omoară, are oriceva vântos... Dacă dă un vânt peste om, îi dă gata (Focșa, 47).

24. Oamenii de la noi nu o dată l-au văzut pe **leșij**, când mergeau în pădure noaptea (...). Stătea – un om bătrân – pe o buturugă și împletea opinci din coajă de tei și se uita tot mereu la lună. Cum intra luna după un nor, se făcea întuneric, și el ridica privirea și zicea așa, încetișor: "Hai, lună, luminează!" (Morohin, 222).

### *SPIRITE ALE APEI*

25. În Bucovina se spunea că **știma apei** e o femeie înaltă, îmbrăcată în alb. O săteancă spălând cămăși la râu a văzut-o ieșind din apă la amiază. Știma i-a făcut semn cu mâna să vină la ea. Dar femeia a fugit, iar știma s-a retras în apă (Butură, 217).

26. /**Faraonii, femeile-pești**/ locuiesc în mare, sunt jumătate femei-jumătate pești. Ele stau toată săptămâna, cât se frământă marea, ascunse pe fundul ei, iar sâmbăta, când și marea se odihnește, ies la suprafața mării. În locul acela se face o dungă roșie, una galbenă și alta albastră. Ele se țin de mâini și cântă foarte frumos. Așa de frumos e cântecul lor, încât cine-l aude

rămâne fermecat și dacă nu e om drept, își pierde capul și se îneacă. Dacă e, însă, om drept și cu frica lui Dumnezeu, ține minte cântecele acelea și le aduce apoi pe pământ, de le învață toată lumea de la ei (...). Rareori aceste femei-pești ies pe malul mării. Doar primăvara, când e cald, se rânduiesc pe mal și pe stânci și se joacă cu șiragurile de mărgelă și tot felul de scumpeturi ale mării. Ele nu doresc să fie văzute de ochi de pământean și de aceea, când simt că se apropie pas de muritor, se zvârl în valuri, uitând adesea pe maluri scoici, ghiocuri și pietre de toată frumusețea (Olinescu, 430-431).

27. Fiecare pârâu, râu sau apă stătătoare are câte o știmă și în fiecare zi cere un cap de om. Când se înfurie vremea, atunci iese din matca apei și pleacă peste câmpuri, ducând după ea apa râului, crescută în așa măsură, încât inundă totul în cale. Dar după ce îneacă atâtea capete de se satură, se reîntoarce iarăși la matcă sau se așează în iazuri. Iar în timp de secetă, când apele nu cresc și ele trebuie să se ascundă în adânc de arșița soarelui, noaptea, aproape de miezul nopții, își scoate capul afară și cere cap de om strigând:

– Ceasul a sosit,  
Omul n-a venit.

Atunci, de oriunde ar fi el, cel sortit să-i mănânce capul știma lasă totul baltă, și pornește drept la apa în care stă ascunsă știma, și se îneacă. Dacă e oprit, se zbate, și, oricât l-ar ține cineva, se smulge și fuge; iar de nu poate, se roagă să-și ude măcar picioarele.

Și cum atinge apa, cum moare (Olinescu, 428-429).

28. O femeie (...) povestește cum într-o dimineață (...), când era apa ne-ncepută, a scos o ciură din puț și pe ciură a văzut o broască verde. Broasca n-a voit să se desprindă de ciură decât

atunci când femeia a strigat: "Piei, drace, cruce de aur la mine!" Această broască era, după credințele femeii, **duhul de noapte al apei, zâna apei** (Coman, I, 108).

**29. Vâlva apii** am auzit că se scaldă la Mnielării. În apă juca, să cufundă, râde... De aveai treabă cu ie, te trăge la fund... Te omoră (Chita-Pop, 233).

**30. Niks** /în Elveția/ sunt niște copii drăgălași cu bucle aurii. Ei locuiesc sub apă, au acolo locuințe bogate, din aur, pline de averi fără număr. Le place să danseze pe oglinda râurilor, lacurilor și izvoarelor; la auzul unor acorduri muzicale, înveșmântați în haine minunate, de culoarea curcubeului, încep să danseze amețitor, foarte ușor, încât apa rămâne nemișcată sub greutatea lor, după care se cufundă în apă sau dispar învăluiți în cețuri (...). Încep să danseze când vine vremea să se înece vreun copil; cu o muzică fermecătoare ei atrag copiii, pe care îi ademenesc în locuințele lor subacvatice (Afanasiev, 1968, II, 731).

**31.** Într-o noapte au plecat bărbații la pescuit. Când – ce să vadă – pe o piatră stătea o femeie goală, cu părul despletit, care-și pieptăna părul cu un pieptene mare. Unul dintre pescari a început s-o înjure pe femeie – ce, ziua n-a avut timp să se scalde? –, a înjurat-o bine, bărbătește. Femeii nu i-au căzut bine cuvintele grele și s-a aruncat în apă, lăsând pieptănul pe piatră. S-au minunat pescarii noștri, s-au și speriat puțin, dar au luat, totuși, pieptănul. Dar ce să vezi? Au aruncat năvodul, l-au tras, și, când l-au ridicat, au văzut că era încurcat de tot, mototolit, nu puteai deloc să-l desfăci. Atunci toți au hotărât că trebuie să arunce pieptănul în apă și imediat năvodul s-a desfăcut, iar pescarii și-au putut continua treaba (Ivanov, A. I., 84).

**32.** Mulți oameni s-au înecat, acolo unde fusese **rusalka**, – cum se scaldă cineva, cum se îneca. Rusalka era de vină... Mai

apoi a omorât-o Safonov, a omorât-o pe rusalkă. A scos-o din apă și a arătat-o. Avea cap, mâini, trup de om, dar mai jos – coadă de pește. O coadă neagră, acoperită de solzi (Zinoviev, 51).

**33.** Două femei se întorceau din vecini. Una era tușa Șura, a noastră. Au ajuns până la podeț, când – au auzit că râdea cineva. Au fost imediat foarte curioase, credeau că sunt fete, care se hârjoneau cu băieții. S-au apropiat ele și, ce să vadă: era o fată în apă, își scutura părul și hohotea. Și avea un râs, că te lua groaza. S-au speriat ele și au luat-o la fugă. Au intrat într-o casă și s-au dus drept la fereastră. Fata își tot pieptăna părul și râdea. Tușa Șura a început să înjure – și fata a sărit în apă și a amuțit, iar pieptănul a rămas pe mal.

Dimineață, tușa Șura s-a dus după apă și l-a luat cu ea acasă. Și în fiecare seară acea fată – cea cu părul despletit – nu le dădea pace, nu le lăsa să doarmă, bătea ba la fereastră, ba la ușă.

Tușa Șura i-a povestit toate acestea unui bătrân. El i-a zis: "Du-i pieptănul, fata mea, că n-o să vă dea pace". A luat femeia pieptănul, și de atunci fata nu a mai apărut (Zinoviev, 53).

**34.** Într-o noapte întunecoasă doi bărbați treceau pe malul râului Ettrick, când au auzit o voce stinsă venind din valuri, care repeta: "Sunt pierdut, sunt pierdut!". S-au luat ei după acest sunet, care părea să fie glasul unui om care se îneca, dar, spre uimirea lor mare, și-au dat seama că el venea din susul râului. Ei au continuat căutările, luându-se după strigătul duhului; au ajuns, spre ziuă, chiar la gurile râului, când vocea a început să se audă mai jos, de cealaltă parte a muntelui pe care-l urcaseră. Călătorii îngrijorați și nedumeriți și-au dat seama că nu vor ajunge la nici un rezultat, când au auzit că **Shellycoat** a început să bată din palme, hohotind, mulțumit de gluma făcută (Briggs, 58).

**35.** În ținutul Luchon un număr mare de pietre sunt populate de genii, numite **incantades**. Când principiul binelui și cel al

răului se înfruntau, unele spirite nu au dorit să ia partea nimănui. După victoria sa, Dumnezeu și îngerii lui din cer i-au arucat pe demoni în infern, iar pentru a le pedepsi pe spiritele care au păstrat neutralitatea, le-a exilat pe pământ, unde trebuiau să se purifice prin abluțiuni dese. Aceste spirite, jumătate înger-jumătate șerpi, sunt **incantades** (...) Ele au fost văzute făcând abluțiunile și în zonele învecinate, unde își spălau rufele mai albe ca zăpada și încercau să le usuce pe stâncile munților (Sébillot, II, 153-154).

**36.** La Arles (...) este un loc, pe malul Ronului, unde în nopțile cu clar de lună apar **diavolii**, luând înfățișare omenească. Au auzit de trei ori o voce care răzbătea din adâncurile apei, strigând într-una: "Ora a sosit, omul n-a venit!"... (Sébillot, IV, 171).

**37.** În Auvergne **diavolii** iau chipul unui frumos cal alb, care se lasă încălecat, admirat (...). Odată câțiva copii au încălecat un astfel de cal, când l-au auzit zicând: "O să vă înec pe toți!", după care a luat-o spre Allagnon. Văzând acestea, o bătrână, îngrozită, le-a strigat copiilor să se închine. Când au făcut semnul crucii, ei s-au trezit la un pas de locul de unde au fost răpiți (Sébillot, IV, 182).

**38. Fetele de pe mare** sunt neobișnuit de frumoase, cu o voce atrăgătoare. Lor li se atribuie compunerea tuturor cântecelor și basmelor. Se crede, de asemenea, că se apropie de corăbii și încep să cânte, și dacă marinarii fără experiență nu le îndepărtează cu lovituri de tun, ele pot să le distragă atenția într-atât, încât toți de pe corabie adorm, și atunci oamenii mării scufundă corăbiile (Iașciurjinski, 566).

**39.** Uneori **duhul apei /vodjanoj/** face glume, pentru a-i speria pe oameni și pentru a se amuza de groaza de care aceștia

sunt cuprinși. Un pescar vede, de exemplu, că pe apă plutește un înecat. Omul îl trage spre barca lui, dar înecatul revine la viață pe neașteptate, sare, începe să hohotească nebunește și se aruncă cu putere în apă (Orlov, 512).

40. Este o varietate a duhului mlaștinilor, care se numește **očeretianyik**. Un om mergea pe lângă stuful crescut pe mal, când a văzut un berbec alb. L-a luat cu el în căruță și a vrut să meargă mai departe, dar caii nu se puteau mișca din loc. Dându-și seama că este ceva necurat, omul a vrut să arunce berbecul din căruță, dar n-a putut să facă nici acest lucru. S-a chinuit așa până la cântatul cocoșilor, când berbecul a sărit din căruță, hohotind puternic, după care a dispărut (Orlov, 513-514).

### *SPIRITE ALE CASEI*

41. Conform unor credințe **domovoi** sunt strămoși, morți blestemați de Dumnezeu pe un termen nelimitat, pe care nu-i poate primi pământul. **Domovoj** este obligat să slujească un număr de ani în familiile urmașilor lui (Zelenin, 1994, 24).

42. La Drăguș se spunea: "În casă nouă nu intri și mai cu seamă nu dormi până ce nu s-a făcut slujbă; altfel te pocește lucrul slab". Trebuia purificată construcția, deoarece se credea că prin ea și-ar fi putut face joc **măiestrele** sau **lucrul slab**, care umblă de preferință prin casele nelocuite. De altfel, și într-o casă care a stat goală multă vreme nu se intra fără slujbă, ca nu cumva să-și fi făcut acolo culcuș lucrul slab și să visezi urât noaptea (Butură, 276-277).

43. Dumnezeu i-a poruncit odată lui Noe să-i arate toți copiii lui; Noe a ascuns câțiva, pentru că-i era rușine să arate o întregă armată. Copiii ascunși de Noe au devenit duhuri necurate: **duhuri ale casei, ale câmpului, pădurii, apei** etc. (...).

Sunt situații când ele /**duhurile casei**/ au legături nelegitime cu femeile: din aceste relații se nasc vrăjitorii... (Dobrovolski, 360-361).

44. **Mara** /duh al nopții, la ucraineni/ s-a făcut dintr-un om. O femeie era nașa copilului nou-născut al vecinei sale. Când se întorcea acasă de la încheierea ceremoniei botezului, ea a uitat numele copilului, pe care l-a numit după bunul ei plac – **Mara**. De atunci sufletul acestui copil a început să umble prin lume și să sperie copiii (Sannikova, 1990, 118-119).

45. **Mara** îi presează în somn pe tineri, noaptea. De ea nu scapă nici animalele de pe lângă casă. Calul pe care ea l-a călărit noaptea, are pe piept semne lăsate de picioarele acestei ființe. Ea nu va intra în grajd, dacă acolo este agățată o coțofană moartă (Kracikovski, 203).

## ZBURĂTORUL

46. Ziua ei trăiesc în scorburile copacilor bătrâni din lunci sau poiene. Ei sunt foarte grași, pentru că trăiesc mereu din trupurile atâtor îndrăgostiți, dar se pot schimba și micșora, încât să încapă în scorbură sau să se transforme în șarpe subțire sau în june zvelt și frumos. Dacă cineva știe scorbura în care se ascunde **zmeul** care-l chinuie noaptea, poate să scape de el, dând foc ziua scorburii. Dar îndată ce i s-a dat foc, să fugă, fără să se uite îndărăt, căci zmeul, văzând că arde, îl strigă pe nume. Dacă omul se întoarce, atunci zmeul îl pocește sau îl omoară; dacă însă e

destul de tare și nu se întoarce, zmeul pleznește de necaz și moare, arzând cu scorbură cu tot (Olinescu, 295-296).

47. Eram la jite în puste. Numa am văzut de la temeteu unguresc că să rădica o pară de foc pân aer cătă Puste și s-o băgat în pădurea de su dal. De-acolo nu l-am mai văzut. Atunci zicem că-i **zmău**. Amu zîc că-s ceva gaze de fermentație de la morții din cimitir (Chita-Pop, 228).

48. Era acolo pă uliță on ungur pe care îl chema Igeni. Ave tri fete. Pă una o chema Clodi. Alta Marica. Ceilaltă mni-am uitat. Ficiorii umblau atunci noaptea pin sat, pă la șezători, pă la fete. O zîs, odată, ei:

– Mă, aici la Igeni, ce-i, că pină-i lumea îi tăt zare de foc ?

– Mă, la Igeni umblă **zmău** ?

– Hai să-l pândim !

O pândit. Doi feciori s-o băgat chiar în casă la Igeni. Atunci di lângă fată s-o sculat on ficior și, pă lângă iei, o fugit afară. Cu fuga i-o rămas în spate lepedeu cu care erau învăliți. Ieștia o străgat după el, o fugit după el. L-o pterdut din vedere. Păstă vale o gășt numa lepedeu pticat jos. Atunci o zîs ei:

– No, mă, aiesta o fost **zmău** !

Așe să vorbe atunci în sat, că **zmău** umblă la fete. Mama fetii o zîs:

– Bine-aț făcut c-ați vinit, că aiesta nu-i lucru curat. Îi **zmău**, că nu-l vede nime când vine și nici când mere. L-am văzut numa că are copite ca caii și că le muncește pă fetele aiestea.

Asta o fost înainte de război, cam pân 1912-1913. Acuma nu să mai aude de nici on **zmău** (Chita-Pop, 228-229).



## LEGENDE DESPRE PERSONAJELE MALEFICE LEGATE DE TORS

1. Departe de țara noastră, acolo de unde pornește crivățul, se găsește o țară cu munți înalți, cu prăpăstii adânci și văi umbroase.

Acolo creștetele munților sunt acoperite tot anul cu zăpadă și gheață.

Într-o vale singuratecă din țara aceea locuia în vremea de demult un păstor, cu nevastă și copii. Păstorul acesta își ducea în toate zilele la pășunat turma sa și o păzea de fiarele sălbatece.

Dar, într-o frumoasă zi de vară, se trezi în păstor dorința să se cațere sus de tot, până în vârful munților, până la câmpiile de gheață ce străluceau în lumina soarelui. Vroia să privească de acolo la lumea cea largă și să-și desfăteze sufletul și ochii.

Se cățără așadar pe pereții pleșuvi ai stâncilor și se târî peste pietrele alunecoase, mai sus, tot mai sus, până ce ajunse la gheață și la zăpada cea veșnică.

Însă, în zidul de gheață, păstorul zări o poartă lucrată cu toată măiestria. De la poarta aceasta pornea un drum lung și întunecos, care se sfârșea la o sală măreață și puternic luminată.

Păstorul păși cu tot curajul pe drumul cel întunecos și merse în sala cea luminoasă. Dar îl cuprinse mirarea când s-a găsit la dânsa.

Pereții sălii erau numai de cristal și de pietre prețioase. În mijlocul sălii stătea o femeie, înfășurată într-o mantie de argint, încinsă cu o cingătoare de aur, iar pe cap purta o coroană de diamante.

În mână ținea un buchet de flori de culoare albastră a cerului.

Femeia aceasta era regina zânelor. Fecioare foarte drăgălașe, având părul împodobit cu flori la fel, stăteau în jurul ei și o serveau.

Copleșit de măreția și frumusețea a tot ce văzuse, păstorul căzu în genunchi înaintea reginei zânelor. Regina zânelor îi zîmbi cu toată blândețea și îi vorbi cu o voce care îi câștiga inima:

– Îți dau voie să alegi din toate comorile ce vezi aicea, pe acea care ți se pare mai de preț. Poți să iei sau aur, sau argint, sau pietre prețioase.

Păstorul îi răspunse cu glas rugător:

– Dă-mi, o, frumoasă regină, florile ce ții în mână; altceva nu doresc.

– Și-ai ales lucrul cel mai de preț –, îi răspunse ea.

Însă deodată răsună bubuitul înfricoșător al tunului. Regina zânelor, fecioarele ce-o slujeau, sălile luminoase, toate pieriră într-o clipă.

Trezindu-se ca dintr-un somn adânc, păstorul nu văzu înaintea sa decât întinderile de gheață. Pierise și drumul care ducea la locuința reginei zânelor. În mână însă avea buchetul cu flori albastre și boabele cele mărunte.

Păstorul se coborî din creștetul muntelui, ca să se ducă la turma sa. Dar turma ia-o de unde nu-i; pierise și ea fără nici o urmă.

După ce alergă și o căută peste tot locul în zadar, se duse în sfârșit la coliba sa. Aicea se îngrozi când nevastă-sa îi spuse că el a lipsit de acasă un an de zile și că în vremea aceasta lupii și urșii îi sfâșiaseră și îi mâncaseră turma.

Însă păstorul, fiind un om tare de înger, își reveni repede în fire și-i zise nevastei sale:

– Dacă-i așa, voi săpa pământul și voi pune într-însul semințele de flori ce mi-a dat regina zânelor.

Și făcu precum zise. Nu după mult timp, pe întreaga întindere a ogorului crescură mii de plante, purtând pe ele flori albastre. Acum și nevasta păstorului prinsese dragoste de florile cele frumoase.

Deseori, în timpul nopții, regina zânelor cobora din munte pe o rază de lună, și binecuvânta semănăturile. La urmă, florile se trecură și se făcură seminte.

Într-una din zile, regina zânelor veni în coliba păstorului și-i spuse și lui și nevastei lui, că această plantă care dă flori albastre este **inul**, de pe urma căruia oamenii vor avea foloase foarte mari.

Le arată cum se lucrează, învățându-i cum să-l toarcă și să-l țesă.

În scurtă vreme, păstorul și nevastă-sa se îmbrăcară în haine făcute din darul buneii și frumoasei regine a zânelor.

Aceasta se spune că este obârșia inului, cică regina zânelor veghează și astăzi, ca darul ei să fie prețuit și cinstit.

Cercetează, fără să fie văzută, casele unde se toarce inul și unde găsește fete care torc și țes fără voie bună, le rupe firul sau le încurcă lucrătura.

Dar unde întâlnește fete sânguitoare, le dă și ea o mână de ajutor (Brill, 1994, II, 293-295).

2. În vechile cărți sacre ale hindușilor se spune că Budha, ca să-și alunge somnul, și-ar fi smuls genele și le-ar fi aruncat pe pământ. Din ele ar fi răsărit, pe locul unde au căzut, câte o floare de mac (Ștefănescu, 96).

3. O legendă, originară din regiunea dintre Thailanda și Birmania, relatează că un om simplu ar fi ajuns, pe cărări ocolite, prin munții prăpăstioși și sălbatici, la un palat aparținând frumoasei prințese Nin. Omul se îndrăgostește de prințesă, dar este nevoit să se reîntoarcă acasă. Cuprins de dor, el nu mai știe dacă palatul, prințesa și dragostea le-a cunoscut aieva sau sunt numai rodul închipuirii sale.

Pentru a-și mai ostoi dorul se căsătorește, dar tot nu-și capătă liniștea. Într-o noapte visează că palatul din munți este cuprins de flăcări, iar prințesa moare sub ruine, inima ei transformându-se într-o piatră strălucitoare.

A doua zi dis-de-dimineată, vrând să afle, în sfârșit, dacă palatul și prințesa există în realitate sau sunt rodul închipuirii sale, omul ia calea munților ajungând, în cele din urmă, la ruinele încă fumegânde ale palatului. Căutând sub bolțile probușite, găsește printre dărâmături piatra strălucitoare, de fapt inima frumoasei Nin, pe care o ia cu el acasă. Din acea noapte, Nin îi va apărea mereu în vis.

Într-o zi, soția sa, geloasă, găsește piatra și o aruncă în grădină: aceasta se sparge în mii de bucățele și din fiecare ciob va răsări o floare de mac. În noaptea următoare Nin îi apare omului din nou în vis, pentru ultima oară, și îi spune că îi dăruiește latexul ce se scurge din capsulele florii de mac, pentru a-și aduce pururea aminte de frumusețea dragostei sale (Ștefănescu, 96).

4. Am auzât și io, când am fost mnică, că femeile nu vreieu să torcă marța, după asfințatu sorelui și nici să cosă și nici alte lucruri. Puneu jos, că vine **Marțolea**, care era așe întipuită ca o bebe urâtă, care untra în casă și le prinde pă muieri de cap, le spărie și acolo le lăsa. În Morou, o fost o femeie care nu credea că ieste Marțolea, până când s-o spălat pă cap, odată, marț seara. Atunci numa s-o destis ușa și o apărut o mogâldeată în casă, care s-o pus și u-o tras de cap și, după ce i-o spus să nu mai lucre marța, s-o dus" (Chita-Pop, 225-226).

5. Marța, muierile, la noi, nu lucrau, Domne feri, lucru de ăla: să toarcă, să țeasă, să cosă, să facă jirebdii și altele cu lână, cu cânepă, cu ață de bumbac și altele tăt de-aieste. Nimnic, că de nu vine **Marțolea** la ele și neștemniri ce le face. Zăce că la una ce-o surcălit nește lână de pănură i-o adus Marțolea, în pragu ușii, on lemn mare. I l-o pus cu rădăcina răzămată de ușe, așe plină de pământ, de n-o putut ceie ieși din casă numa când u-o scos vecinii, demineată. S-o spariet de-o fost beteagă multă vreme (Chita-Pop, 224-225).

6. Marț și vineri nu să torce, că vine **Marțolea** la fereastă și încâlcește fusăle. Leliuca Marie a bădiucului Agustin o tors marț sara și i-o învățit Marțolea fusu în pticior și i-o spart pticioru, la pulpă, din sus de genunț. O scăpat leliuca fusu și, vrând să-l prindă în polă, s-o împuns. I s-o băgat, așe, între pulpă.

Marțolea vine ca o mohondeață neagră la fereastă (Chita-Pop, 225).

7. O femeie marți seara spre miercuri s-a apucat la zolit călepele. O alta străină a intrat în casă și i-a zis că-i va zoli ia. S-a apucat și-i tot punea în zolniță o chită de cânepă și un copil. Femeia s-a dus spărietă la o megieșă și i-a spus. Aceasta a învățat-o să strige de afară: Cumătră, ieși afară că ard horaitele! Și când a zis așa îndată a lăsat de zolit și o fugit. Dar altfel avea să-i opărească copiii (Niculiță-Voronca, Î)

8. **Joimărița** venea la fereastră și zicea:

Cîți, cîți,  
Tors-ai câlții?  
Că dacă n-ai torcat  
Mîinile ți le-am torcat.

Fetele răspundeau: – Tors, cocoană, tors! Așa a răspuns și o fată, care tot mai avea un fuior în pod. Hoța de Joimărița n-a crezut. S-a și urcat în pod și a început a cotrobăi prin zgrebeni, prin leftere, prin dinții daracilor, pân-a dat de fuior.

Apoi a intrat, prin ușile mînjite cu usturoi, în casă și tot n-a lăsat pe fată în pace, pînă ce nu i-a ciopârțit mîinile (Rădulescu-Codin; Mihalache, 46).

9. A fost odată o femeie și sta la furcă joi seara. Mai târziu se pomenește că vine în casă o altă femeie și întreabă dacă are mult de tors. Femeia a răspuns că are caiere destule. **Joimărița** a

cerut să-i dea și ei să toarcă, să isprăvească femeia mai curând. În câțva timp Joimărița a isprăvit caierele de tors și le-a făcut și sculuri până la miezul nopții, așa torcea de repede. Apoi a îndemnat pe gazdă să caute o puțină să coacă tortul, căci cocea cânepă. Femeia s-a dus la nașă-sa să ceară puțină și i-a povestit cum a venit la ea o femeie necunoscută și i-a tors toată cânepa până la miezul nopții și acum vrea să i-l și coacă. Nașă-sa, femeie mai pricepută, i-a zis: «Să nu te mai duci, fină, îndărăt, că acea femeie este Joimărița și te mănâncă». Și a învățat-o, când s-o duce acasă, căci avea un băiat în casă, să se uite pe horn și să strige «cucurigu», bătând din palme, și auzind-o, cocoșii din sat au început și ei a cânta și, auzindu-i, Joimărița se duce, căci așa se crede, că numai până la cântatul cocoșilor poate sta în sat. Joimărița, când a auzit cocoșii, s-a făcut în formă de roată și a plecat, lăsând foc în urma ei, zicând vorbele acestea: «Ei, nevastă șireată, am crezut că te mănânc eu pe tine, dar m-ai mâncat tu pe mine!» A doua zi femeia s-a dus iar la nașă și i-a spus cum s-a întâmplat. Nașă-sa a învățat-o ca a doua seară să întoarcă toate lucrurile din casă cu gura-n jos, căci Joimărița vine iar. Așa a și făcut femeia, dar opaițul nu l-a întors cu gura-n jos. Peste câțva timp a venit Joimărița și a bătut la ușă să-i deschidă. Femeia n-a vrut să-i deschidă, apoi Joimărița a strigat: «Săi, oală, de-mi deschide ușa!» Oala a răspuns: «Nu pot, că sunt cu gura-n jos». Tot astfel a strigat mai multe lucruri din casă și tot așa i-au răspuns toate. La urmă strigă pe opaiț să-i deschidă. Acesta i-a răspuns că n-are picioare și, vrând, să sară de poliță unde era pus, s-a spart și, cântând cocoșii, a plecat iarăși în formă de roată, lăsând pară de foc în urma ei (Fochi, 1976, 182-186).

10. Doi tineri s-au dus la câmp, luând cu ei și copilul în fașă. Seara, când să se întoarcă acasă, și-au uitat copilul în câmp. S-au întors și n-au mai aflat copilul unde-l lăseseră, în schimb au văzut un foc lângă care stătea o femeie. Acea femeie îngrijea copilul lor. Când au vrut să se apropie de ea, femeia a lăsat copilul jos și le-a

spus că nu au voie să-i vadă fața, căci este Sf. Vineri. Le-a aruncat apoi o pâine și, poruncindu-le s-o rupă, oamenii au aflat înăuntru câlți de cânepă și "guși" lepădate de la tors, precum și zoi din albie. Sf. Vineri le-a spus că un asemenea miez are pâinea pe care ea o mănâncă din cauză că femeile torc, țes și spală rufe de ziua ei. Le-a poruncit apoi să spună acestea la toată lumea și mai ales să amenințe cu mari pedepse pe femeile care ar mai lucra de ziua ei (Fochi, 1976, 276-282).

11. În vremea de demult, era o nevestă tânără și frumoasă, fată de popă, naltă și mlădioasă, iar de subțire îi cuprindeai mijlocu-palme. Dar vezi dumneata, avea și ea două madele: era leneșă de-i păsa pământului și rea de se făcea foc și otravă pentru nimica toată și... să nu te fi cărat păcatul și-i zici atunci vro vorbă, că se făcea moarte de om. Încăi bărbatu-său, vai de pielea lui ce-i pătea sufletul! De surda muncea, că din pricina leneșei nu lega două-n tei; cămașa hartapale pe el; ițarii cu douăzeci de petece și patruzeci de găuri; iar minteanul șofile.

De surda încercase el s-o mai dea pe brazdă cu vorba, cu spusul la alții, cu resteul... că dacă văzu că-i mai rea decât o viespe, începu să-i ia și el frica. Dar tot trăgea nădejde că s-a mai îndrepta și d-aia, cu gândul că s-a putea odată îmbrăcă și el mai de Doamne-ajută, puneă în fiecare primăvară câte un petec de cânipă. Dar fără folos o puneă. Că o culegea omul cu mânușitele lui, o topea tot el, dar d-aci încolo nu putea sta tot de cânipă, nu se pricepea în ale muieresti și mai avea și el treburi. Apoi socotea că s-o lua de lucru nevestă-sa. Degeaba, că pe cânipă o apuca de multe ori zăpada în grădină și nemelițată, de-și făceau câinii culcuș în ea. Alteori o și melița tot omul, dar o arunca în pod, unde slujea cuib șoarecilor. Ședeau în pod fuioarele și niște caiere rămase de răposati și leneșă, învățată ca tot bărbatu-său să-i facă de-a gata ce i-o trebui, tot zicea furcii:

– Toarce furcă caierul,

## Toarce-te-ar pârđalnicul!

Da furca n-auzea. Încotro te uitai, prin pod, prin tindă, prin pat, pe sub pat..., tot maldăre de fuioare, ștими și zgrebeni:

- Pân' și-n fundu-pimniții  
Găsii târna cu câlții,  
Niște câlți afurisiți,  
De cinci ani nedărăciți!

Așa își lăuda bietu-creștin scula de nevastă!

Fugea femeia de furcă și de caier, mai rău ca de dracu.

Când văzu omul că nu mai e nădejde de îndreptare, că slăbise de atâta amar și rămăsese ca o umbră, se hotărî să facă ce-o face și să se cotorosească de leneșă.

Își luă trăiștioara de merinde la spinare și plecă în lume. Când osteni de mers, dete în mijlocul unui codru neumblat peste o femeie bătrână, bătrână, cu părul alb că felia cașului, și cu fața zbârcită ca o prună opărită.

Biata bătrână, când l-a văzut așa de slab și de trențáros, a cuprins-o jalea.

- Ce vânt te-aduce pe-aici, creștine?
- Ți-oi spune, bătrânico, că dup-aia umblu, da întâi spune-mi cine ești d-ta?
- Eu sunt **Sfânta Vineri**.
- Maică Sfântă Vineri, scapă-mă de focul ce e pe mine!... zice omul și-i spune de-a fir a păr traiul ce-l ducea cu leneșă și scorpia.

Odată se făcu foc Sfânta Vineri, făcu niște semne cu mâinile și-i zise:

- Ascultă, omule. Te-am scăpat. Când te-i duce acasă, n-ai să mai găsești nevastă, ci o dihanie în patru picioare, șuiață și frumoasă. Așa dihanie a rămas din nevastă-ta și d-aci încolo îi zice lumea **nevăstuică**. Am făcut-o așa pentru faptele ei cu



lumea și cu tine, dar răutății celei mari ce-o are în suflet, nici eu n-am ce-i face. D-aia și nevăstuica o să fie tot rea și înveninată, iar vita mușcată de ea moare, de nu te-i folosi de un singur leac; să dai vitei să bea apă trecută printr-un burduf ce-a fost făcut tot din piele de nevăstuică.

– Bine, maică Sfântă Vineri, dacă e tot rea și înveninată, ce-o să mă fac eu săracul? Când oi intra la ea, n-o să sară să mă muște?

– Fă cum te-oi învăța eu și scapi.

– Cum?

– Nu intra în casă să nu te vază, până nu te-i sui în pod. D-acolo să iei un caier, să înfigi fusu-n el și să-l legi la o furcă de tors și așa să intri în casă, că de te-o vedea cu furca, are să facă băști... pe ușă și n-ai s-o mai vezi prin casă cât lumea; că nevăstuica și acum și cât a fi neam de neamul ei pe pământ, are să se sperie mai rău ca de orice și are să fugă de furcă și de caier. Tot așa să faci și când îi simți vreo nevăstuică pe lângă casă, să înfigi furca cu caierul aproape de culcușul ei, că se duce și îndărăt nu mai vine.

Și a făcut omul cum l-a învățat Sfânta Vineri și a scăpat de belea. Și cică de-atunci, din femeia rea și leneșă se trage nevăstuica, iar sfaturile date de Sfânta Vineri sunt folosite și azi, ca să scâpi de nevăstuică (Brill, 1994, III, 11-13).

12. În seara de Sântoader unele fete n-au vrut să ție sărbătoare și au venit la ele niște băieți necunoscuți, în același număr cu fetele și, găsindu-le torcând, au prins să se joace cu ele. Una din ele, observând că băieții aveau copite la picioare și cozi de cal, a tors iute caierul și a zis că se duce repede acasă ca să ia altul. După multe rugăminți au lăsat-o să plece, dar, cu condiția să lege firul fusului de piciorul ei și fusul să rămâie la ei în casă, desfășurându-se. Fata, în loc să ia caier, așa cum făgăduise, a legat capătul firului de coada pivei și a dat fuga la o vecină bătrână, căreia i-a povestit ce-a văzut. Aceasta i-a spus să fugă

îndărăt acasă și să ungă toate vasele cu usturoi pisat, să le pună cu gura în jos și să nu-i rămâie nici un vas cât de mic că-i prăpădită, deoarece băieții aceia nu sunt decât **Sântoaderii**. Fata s-a dus acasă, a făcut cum i s-a spus, dar un ciob spart l-a uitat. Celelalte fete au fost toate omorâte de acei băieți care, văzând că nu vine fata, s-au luat pe firul fusului până la casa ei. Aici au găsit ușa încuiată. Au strigat-o, dar ea n-a răspuns. Atunci au strigat la toate vasele din casă ca să le deschidă ușa. Însă fiecare vas a răspuns că nu se poate, fiindcă e cu gura în jos și a fost uns cu usturoi. Numai ciobul i-a ascultat. Când să ajungă însă la ușă, a căzut și s-a spart. A început să se vaiete că s-a spart și nu poate. Băiatul a zis: «Ai, mă-nșelași tu pe mine, dar să vezi, altă dată nu mai scapi!» Au cântat cocoșii și el s-a făcut nevăzut (Fochi, 1976, 308-316).

**13. Cămeșa ciumii** uă fac nouă muieri, într-o noapte de marț. Să astrâng la una din ele și-apoi ieu o mănuse de cânepă uscată, uă meliță, uă teaptână, fuiorul acela îl torc, câte fusă ies le deapănă, pă cele de urzeală le și pun pă urzoi, pă cele de bătut le fac careva țajii. Apoi una din ele țesă. Când îi gata, să pun și uă curuiesc, așe o cămeșuță mnicuță. Iesă cam cât de-on lat-două de palmă. Uă trag apoi p-on lemnuț, făcut așe cruce de are și mânuri și uă dau la oarecareva s-a puie uări între hotară, uări la podu din capu satului, uări pă careva deal, uări unde să cere după boală de marhe, de oameni, de coptii... Amu, zâc muierile din sat, că cine pune cămeșa ciumii, ăla moare... (Chita-Pop, 239-240).

**14.** După ce a străbătut Alexandru Macedon până la rai, a aflat un rege anume Ioan șezând pe tronul său și ținând picioarele în apă clocotită de izvor. Întrebat fiind de ce face aceasta, zise regele Ioan că apa astfel întrebuințată are darul întineririi. Alexandru cel Mare se rugă atunci să-i deie și lui puțină din această apă, și ceea ce primi, o păstră foarte bine (...). Cele două servitoare ale sale i-o furară și de atunci, fiind ele veșnic tinere și

cunoscând viitorul fiecărui om, la nașterea sa îi **ursesc** soarta (Pamfile-2, 1916, 2).

15. Dacă un copil se naște în **ceas bun**, în toată viața lui va fi norocos și fericit, iară dacă se naște în **ceas rău**, are să fie nefericit (Gorovei, 1915, 233).

16. Când a făcut Dumnezeu toate câte se văd pe pământ, s-a apucat să răsucescă și firul vremii. Acest fir era împletit din două: unul negru și altul alb. Firul alb era ziua, iar cel negru noaptea.

A căutat Dumnezeu un dobitoc care să-l ajute la răsucitul firului, dar nici unul n-a putut să-l ajute, pentru că firul era nesfârșit de lung și munca era prea cu oboseală multă.

Dar iată că s-a găsit ariciul care să dea ajutor lui Dumnezeu.

Și a stat ariciul un an, doi ani, trei, o sută, o mie, ba zece mii de ani și a ajutat pe Dumnezeu. Și Dumnezeu i-a dat două gheme: unul alb și unul negru, să le învârtească mereu, ca să se deșire cele două fire deopotrivă. Iar Dumnezeu sta și răsucea firele și făcea din două deosebite unul pestrîț și-l depăna pe ghemul vremii. Și era menit ca după ce se va isprăvi de depănat, Dumnezeu să facă oamenii și apoi să înceapă să desfacă firul vremii de pe ghem.

Și acu, se zice că uitându-se ariciul mereu la cele două gheme și învârtindu-le mereu, a ațipit de oboseală; iar în vremea asta s-a rupt firul cel alb și Dumnezeu depăna pe ghemul vremii un singur fir, în loc de două, numai pe cel negru.

Deșteptându-se ariciul, a rămas fără suflare, de groază multă. Atât cât se depănase firul cel negru singur, atâta vreme trebuia să fie pe lume noapte, căci nu se amestecase cu firul care era ziua. Poate un an, poate doi, ori chiar o sută, ori o mie de ani, era să fie pe lume noapte. Și atunci s-a speriat ariciul de ceea ce a făcut, încât toți perii de pe dânsul s-au ridicat, cum se ridică în vârful capului părul omului de spaimă mare.

Și Dumnezeu, supărat de răul ce-i făcuse ariciul, a zis într-o mânie:

– Zbârlit să-ți rămâie părul viața întreagă! Spaimă de moarte să duci câte zile vei trăi!

Dar aducându-și aminte de binele ce i-l făcuse ariciul, a zis cu bunătate:

– Ghebele ce mi le-ai ținut și ghem să te poți face, la vreme de primejdie și nimeni, nici un om, nici o fiară, să nu poată să se apropie de tine, că să-ți facă rău, că mult bine mi-ai făcut tu.

De atunci a rămas ariciul până-n ziua de azi zburlit, cu țepi și plin de spaimă; dar se poate apăra de dușmani făcându-se ghem, și nimeni nu-i poate pricinui vreun rău (Brill, 1994, III, 111-112).

17. Se zice că Maica-Domnului țesea în furcă fuior de cânepă, când, iată, vine paiangănul la dânsă și-i spune:

– Maică-Prea-Curată, eu torc mai subțire decât tine!

– Dar dacă n-ai toarce, ce să-ți fac? — îi răspunse Maica-Domnului.

– Dacă n-oi toarce, să-mi dai tu foc aței mele, iar dacă nu, să dau eu foc fuselor tale.

Mai trece ce mai trece, când vine paiangănul din nou la Maica-Domnului și-i zice:

– Maică-Prea-Curată, eu torc și țes deodată, nu ca tine!

– Dar dacă n-ai putea, ce să-ți fac?

– Să mă ucizi.

Și s-au despărțit.

Peste puțintică vreme, văzu Maica-Domnului pânza paiangănului cea subțire de tot.

Văzu și pe paiangăn venind cu obrăznicie mare la dânsa. Nu s-a dat dară în lături, că pânza lui nu-i subțire și nu-i ca tortul Prea-Sfintei și-a lăsat gângania să-i dea foc fuselor ei.

Și tortul arzând i-a strigat:

– Maica-lui-Dumnezeu, de ce mă lăsați să ard?

Iar Fecioara a zis:

– Paingâne, pânza ta să fie subțire, dar să ți-o țezi tot pe unde nu-s oameni și nimeni să nu ți-o folosească. Iar cânepa să crească pe toate căile și cu dânsă tot omul să se îmbrace.

Din vremea aceea, paingănul începu să fie prigonit de om, iar **cânepa** se bucură de mare cinste.

Văzând un paingăn această preamărire a cânepii, își luă chipul bobului de cânepă și culoarea trupului și-o schimbă și picioarele le subție, că doar-doară va putea scăpa de urgia omenească. Dar Maica-Domnului află de această prefacere și-l menește din nou să fie ucis și așa, iar cine-l va ucide, va dobândi iertare de la Dumnezeu, pentru șapte păcate.

De atunci a rămas că cine omoară paingănul roșcat, cu picioarele groase și cap mare, va dobândi iertare pentru trei păcate. Iar cine va stârpi pe cel ce seamănă bobului de cânepă și fără cap, iertate va avea șapte păcate (Brill, 1994, III, 453-454).

**18.** Acolo /în lumea **noroacelor**/, oameni fel și chip. Unii dormeau pe drumuri, prin ogrăzi, alții pe prispe, alții odihneau în case, alții în palate mari, frumoase. Unii munceau așa ca să nu-i găsească moartea stând degeaba; alții mai din greu; alții încercau și trăgeau cu sapa – mă rog, fel de fel, după cum felurită este și lumea asta a noastră. Fiecare își are acolo acest /.../ *alter ego*. Dacă el acolo muncește, ai /.../. Te poți duce la el acolo, să-i ceri socoteală. Ba vine și el /**norocul**/ pe la noi. Chiar la masa de Lăsata Secului de postul Paștelui vine singur să mănânce; de aceea masa trebuie lăsată întinsă și peste noapte. Îl poți prinde acolo, îl poți prinde aici, să-i tragi un toc de bătaie de să se-nvețe minte (Papadima, 113).

**19.** Când se naște copilul, vin trei **ursitoare** la capul lui. La un copil i-au ursit să moară din mușcătură de lup. Copilul a fost păzit ca lumina ochilor de părinți. Dar lupul care trebuia să-l mănânce a venit de mai multe ori pe lângă casă. Într-o bună zi tatăl copilului o-mpușcat lupul, lângă fântână. Bucuroși că au

scăpat copilul de gura lupului, au făcut un foc mare și au început să cheuiască. Copilul o ieșit afară, s-o dus lângă lup și, ca să se răzbune, o dat cu călcâiul în dinții lupului. Cum o dat, un dinte i-o intrat în călcâi, i s-o-nveninat și o murit (Crețu, 89).

20. Une femme de Plougastel-Daoulas étant allée a la nuit close, un samedi, laver son linge, vit arriver une grande femme mince portant sur la tete un énorme paquet de draps, qui, apres lui avoir repreché d'avoir pris sa place, lui dit decretourner a la maison et qu'elle ne tardera pas a lui raconte son aventure a son mari, qui lui dit qu'ellea rencontré une **Maouez noz**, ou **femme de nuit**. Par son conseil, elle suspend le trepied a sa place, balai la maison, met la balai la tete en bas dans un coin, se lave les pieds, en jette l'eau sur le seuil de la porte et sa couche. La fantome ne tarde pas a arriver et a demander l'entrée de la maison. Comme on ne la lui répond pas, il ordonne au trepied de lui ouvrir. «- Je ne puis, répond le trepied, je suis suspendu a mon clou. - Viens, alors, toi, balai. - Je ne puis, on m'a mis a tete en bas. - Viens, alors, tois, eau des pieds. - Regarde-moi, je ne suis plus que quelque éclairboussurea sur le seuil de la porte». La femme de nuit s'eloigne alors en grondant (Sébillot, IV, 249-250).

21. En Basse-Bretagne, une tres vielle **fée** descendair par la cheminér la vielle de la Saint-André pour voir si, aux approches de minuit, la ménagere était encore afiller, et si elle la trouvait ainsi occupeé, elle la gourmandait (Sébillot, I, 162).

22. Odată o femeie n-a cinstit-o pe **măicuța Vineri** și a început să toarcă. A tors ea până la prânz, când, deodată, a pălit-o un somn – un așa somn!... A adormit ea și dintr-odată s-a deschis ușa și, ce să vezi, intră măicuța Vineri, cum mă vezi, în haine albe și așa de supărată, supărată!... drept la femeia aia care torsese. Și luă ea de pe jos resturile de la tort, ce căzuseră pe jos, praful acela, și dă-i în ochii femeii... Femeia, când s-a trezit, a

început să urle de durere, așa de tare o dureau ochii, nici nu știa de la ce... Alte femei, care veniseră la ea, s-au înspăimântat și au început s-o bocească: «Ce-ai făcut, nenorocito! Ai meritat pedeapsa cea aspră a maicei Vineri!» și i-au spus ce se întâmplase. Femeia a ascultat, a ascultat, și a început să-și ceară iertare: «Maică Vineri, fie-ți milă, iartă-mă pe mine, păcătoasa; o să-ți aprind o lumânare și o să le spun tuturor să nu te mai necăjească». Și, ce să vezi: noaptea a venit din nou și i-a scos din ochi toată murdăria și femeia s-a făcut bine. E mare păcat s-o superi pe măicuța Vineri – să torci și să lucrezi! (Afanasiev, 1982, 84).

23. Când stăteam eu la soacră-mea, ea tot timpul torcea. M-am trezit eu noaptea și văd – stătea bătrâna pe întuneric, la lumina lunii și torcea, nu putea să doarmă, probabil. Dimineata i-am zis: «-Ia zi, ai tors mult aseară? – Dar n-am tors nimic, nu m-am trezit deloc». **Susedicha** /duhul casei/ luase chipul ei! Era la fel ca ea (Șumov-Prejențeva, nr. 69, 40).

24. **Domovoj** prevestește necaz. El trăiește în fiecare casă. Odată bunica ne povestea: – Dorm eu și aud – sfârâia fusul, dar mi-era frică să văd cine toarce. M-am uitat eu mai târziu și, ce să vezi, pe prichici ardea o lumânare. Am ridicat capul și am văzut că acolo era o femeie, **susedka** /duhul casei/. Torcea, torcea mereu. Bunica începuse să se roage: Doamne, Dumnezeuule, fie-ți milă de mine, păcătoasa. Și ea a dispărut. Și după aceea ne-a dispărut o vacă, ea a prevestit dispariția ei. Și torsesse, torsesse, nu glumă (Șumov-Prejențeva, nr. 70, 40-41).

25. Odată l-am visat pe **domovoj**, se făcea că avea niște labe mari, păroase, mă apăsa într-una. La început am început să mă rog, dar mai apoi am înjurat, de el numai așa poți să scapi. Avea o mână lungă, lungă, păroasă... Asta a fost semn rău. Pe

vremea aceea s-a spânzurat și ginerele meu (Șumov-Prejențeva, nr. 92, 49-50).

26. Oamenii cred că **domovoj** este acoperit de păr des și moale; chiar și palmele, călcâiele îi sunt pline de păr, numai pe față, în jurul nasului și al ochilor nu crește păr. Călcâiele lui păroase se conturează iarna pe zăpadă, iar cu palma îi mângâie noaptea pe cei adormiți. Dacă ei simt mâna moale, caldă — e semn de fericire și bogăție, iar dacă e rece și păroasă — e semn rău (Șumov-Prejențeva, nr. 97, 51).

27. **Kikimora**, instalându-se în casă, trăiește după sobă și nopțile îi tulbură pe locatari cu zgomote insuportabile. Ocupația ei preferată este torsul și țesutul. În nopțile liniștite se aude clar cum toarce, răsucesce fire și țese pânză (...). Conform credințelor rusești, copiii blestemați de părinți sau morți nebotezați sunt răpiți de demoni și transformați în **kikimore** (Șumov-Prejențeva, nr. 201, 105).

28. /**Kikimora**/ era îmbrăcată ca o femeie obișnuită, cu sarafan, numai părul îi era despletit. A ieșit din pivniță și s-a așezat pe prag, lângă ușă, și a privit în jur. Cum a văzut că toți cei din casă s-au culcat și au început să sforăie, se așează pe laviță și începe să toarcă. Și se aude cum sfârâie fusul și se răsucesc firele. Și stă ea așa, uitându-se fix într-un loc — așa este obiceiul ei. Cine o vede cu furca în mână — e semn că în acea casă va muri cineva (...). Dacă nu-i plac locatarii, îi scoate din casă (Șumov-Prejențeva, nr. 218, 122).

29. O femeie s-a apucat să scarmene în în șopron a doua zi de Paști. De-abia a intrat în șopron că s-a auzit un tropăit, de parcă era un cal, și a început să hohotească, de ți se ridica părul. Cea care era cu ea s-a năpustit afară, iar femeia cea curajoasă a continuat să scarmene în. A rămas așa de mult, încât cei din casă



au început să se îngrijoreze. Au pornit după ea, dar n-au găsit-o – parcă a înghițit-o pământul. A venit vremea să se melițeze fuioarele și toată familia a venit la lucru. Pe un pieptene au văzut o piele care atârna. S-au uitat mai bine și, când, ce să vezi? Toată pielea se cunoștea, au putut să recunoască și fața, și părul, și urmele mâinilor și picioarelor (Șumov-Prejențeva, nr. 299, 173-174).

30. O fată s-a apucat să toarcă joi seara. Când, aude că cineva s-a apropiat de fereastră. «Ce faci, fată, torci?» – se auzi. Și acel cineva îi aruncă pe fereastră un braț de fuse și-i zise: «Na, ia-le și pe astea, să le torci pe toate până la ziuă, că de nu, nu mai apuci lumina zilei». Și apoi a plecat. Fata a început să plângă. Ce să fac eu acum? – se gândea ea. Chiar să vreau să le termin, mai mult de două-trei fuse nu fac. Și aia îi aruncase vreo douăzeci de bucăți. Ce să facă? A luat repede un fir de la un fus, de la al doilea altul, că poate așa termina mai repede... Apoi a strâns tot, le-a aruncat pe fereastră și s-a încuiat. Nu peste mult timp a venit Sf. Vineri la fereastră. «A, ți-ai dat seama, care va să zică! Norocul tău, că altfel nu mai erai între cei vii. Aflai tu ce înseamnă să torci în ajunul zilei de vineri!» (Vasiliev, 96).

31. La o femeie venise **Dolja** /'soarta, piata rea/ sub chipul unei femei, alteori ca un urs și-i spuse că va muri în curând tatăl ei. Așa s-a și întâmplat" (Ivanov, P. V.-1, 353).

32. Tata plecase la târg și în noaptea aia mama a auzit cum **Dolja** căuta peste tot ceva : ba pe masă, ba pe lavite, ba la fereastră. Era noapte cu lună și se vedea bine cum un bătrân căuta ceva de mâncare. Mama l-a recunoscut în el pe socrul ei. Mama s-a sculat și l-a prins: el a început să o roage: «Dă-mi drumul, n-o să mai iau nimic de la voi, ba încă o să mai și aduc" (Ivanov, P. V.-1, 345).

33. Unui om i-a murit femeia și de atunci ea începuse să vină noaptea în casă. Odată el s-a trezit și a auzit cum mergea cineva, și a zis: «Cine-i acolo?» Și i-a răspuns: «**Dolja** femeii tale». Atunci dă-i și întreabă: «E de bine sau de rău?» Dar ea atunci a dispărut. După aceea i-a murit vaca acelui om, și de atunci n-a mai venit noaptea la el (Ivanov, P. V.-1, 347).

34. Omul aude uneori că-l strigă cineva, dar, de fapt, nu este nimeni (...). **Dolja** este cea care-l strigă, prevestindu-i necazuri sau moarte (...). Este bine ca atunci când ea te strigă, mai ales pe fereastră, să nu-i răspunzi, să taci sau să zici: «Du-te dracului!», și atunci ea dispare imediat și strigătul ei rămâne fără urmări. Dar dacă îi răspunzi, atunci să te aștepti în decursul anului la nenorociri, la moarte (Ivanov, P. V.-1, 353).

35. În Duminica luminată, când toți vin de la biserică, cel care vrea să vadă cum arată norocul său ia o lumânare sfințită și merge afară, în uliță. Și când toți au plecat de la biserică și s-au dus la casele lor și nu se mai vede nimeni, atunci apare **Dolja** și trece pe lângă poartă. Ea îi apare omului în diferite feluri: bărbat, femeie sau animal. **Dolja** bărbatului se arată doar ca femeie, iar cea a femeii, doar ca bărbat (Ivanov, P. V.-1, 352).

36. Odată o femeie torcea. Deodată aude că bate cineva în ușă. A deschis și a văzut în fața ei o femeie. Aceasta a intrat în casă, a tors repede o mână de tort și zise: «Du-te la vecina ta și adu cazanul, să zolim». Femeia i-a povestit tot vecinei, care și-a dat seama că necunoscuta era **Perșembe-kary** și a ținut-o pe femeie toată noaptea la ea acasă, pentru că altfel spiritul ar fi fiert-o în cazan – i-a ea spus mai apoi femeii lipsite de experiență (Gordlevski, 18).

## BIBLIOGRAFIE

- AARNE, ANTTI, *Verzeichnis der Märchentypen*, Helsinki, 1910.
- AFANASIEV, A. N., *Drevo žizni. Izbrannye stat'i*, Moscova, 1982.
- AFANASIEV, A. N., *Narodnye russkie legendy*, Novosibirsk 1990.
- AFANASIEV, A. N., *Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, I-III, Moscova, 1865-1869.
- AFANASIEV, A. N., *Russkie narodnye skazki*, II, Moscova, 1958.
- AGAPKINA, T. A.-1, *Južnoslavjanske pover'ja i obrjady, svjazannye s plodovymi derev'jami v obščeslavjanskoj perspektive*, în vol. Slavjanskij i balkanskij fol'klor, Moscova, 1994.
- AGAPKINA, T. A.-2, *Verjovka //Iz slovarja "Slavjanske drevnosti"*, "Slavjanovedenie", nr. 4/1994.
- AGAPKINA, T. A.-3, *Vily //Iz slovarja "Slavjanske drevnosti"*, "Slavjanovedenie", 4/1994.
- AGBUNOV, MIHAIL, *Antičnye mify i legendy. Mifologičeskij slovar'*, Moscova, 1993.
- ALLEN WOODS, BARBARA, *The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends*, Berkeley & Los Angeles, 1959.
- ANTONESCU, ROMULUS, *Simbolica locuinței țărănești*, "Ethnos", 4/1994, București, Ed. Museion.
- AZADOVSKI, M., *Istorija ruskoj fol'kloristiki*, I, Moscova, 1958.

- AZIM-ZADE, E. G., *Iz slavjanskoj narodnoj meteorologii*, în vol. *Balcano-Balto-Slavica. Simpoziu po strukture teksta. Predvaritel'nye materialy i tezisy*, Moscova, 1979.
- AVRAM, VASILE, *Liturgia cosmică. Constelația magicului. O viziune românească asupra misterului existențial*, editată prin Universitatea Creștină Năsăud, 1994.
- BAIBURIN, A. K., *Žilišče v obrjadach i predstavlenijach vostočnyh slavjan*, Leningrad, 1983.
- BAIBURIN, A. K., *Ritual v tradicionnoj kul'ture*, Sankt-Petersburg, 1993.
- BALEEV, F. T., *O religioznyh predstavlenijach zapadno-sibirskich tatar*, în vol. *Priroda i čelovek v religioznyh predstavlenijach narodov Sibiri i Severa (vtoraja polovina XIX — načalo XX vv.)*, Leningrad, 1976.
- BARAG, L. G. și alții, *Sravnitel'nyj ukazatel' sjužetov. Vostočnoslavjanskaja skazka*, Leningrad, 1979.
- BAYARD, P., *Preambul*, în vol. Paul Christian, *Magia egipteană. Cheile lumii supranaturale*, Ed. Antet, f. a., f. 1.
- BENFEY, THEODORE, *Pantschatantra Fabeln, Märchen und Erzählungen, I-II*, Leipzig, 1859.
- BERNEA, ERNEST, *Cadre ale gândirii populare românești*, București, Ed. "Cartea Românească", 1985. <sup>1</sup>
- BERNȘTAM, T. A., *Soveršenoletie devuški v metaforach igrovogo fol'klora (tradicionnyj aspekt ruskoj kul'tury)*, în vol. *Etničeskie stereotipy mužskogo i ženskogo povedenija*, Sankt-Petersburg, 1991.
- BILȚIU, PAMFIL, *Contribuții la cercetarea înmormântării pe Valea Someșului*, "Studii și comunicări. Etnologie", t. VII, Sibiu, Ed. Academiei, 1993.
- BÎRLEA, OVIDIU, *Istoria folclorică românești*, București, Ed. Enciclopedică română, 1974.
- BÎRLEA, OVIDIU, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1976.

- BOTIȘ-CIOBANU, MARIA, *Țara Moșilor. Legende și credințe*, I, Arad, 1928.
- BRIGGS, KATHARINE MARY, *The Fairies in Tradition and Literature*, London, 1967.
- BRILL, TONY, *Legende populare românești*, București, Ed. Minerva, 1981.
- BRILL, TONY, *Legende românilor*, vol. I – *Cosmogonia*, vol. II – *Fauna*, vol. III – *Flora*, București, Editura "Grai și suflet – Fundația Culturală Română", 1994.
- BUCUR, M., CAPESIUS, B., DAVID, G. și alții, *Istoria și teoria comparatismului în România*, București, Ed. Academiei, 1972.
- BUSLAEV, F., *Istoričeskie očerki ruskoj narodnoj slovesnosti i iskusstva*, 1, Sankt-Petersburg, 1861.
- BUTURĂ, VALER, *Cultură spirituală românească*, București, Ed. Minerva, 1992.
- CAILLOIS, ROGER, *L'homme et le sacré*, Paris, 1939.
- CANDREA, I. A., *Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, București, 1944.
- CANDREA, I. A., *Iarba fiarelor. Studii de folklor*, București, 1928.
- CANDREA, I. A., *Privire generală asupra folklorului român în legătură cu al altor popoare*, I, 1933-1934, II, 1934-1935.
- ČAIKANOVICI, VESELIN, *Mit i religija u srba*, Belgrad, 1973.
- CEREPANOVA, O. A., *Mifologičeskaja leksika rusškogo Severa*, Leningrad, 1983.
- CHEVALIER, JEAN, GHEERBRANT, ALAIN, *Dicționar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, I-II, București, Ed. Artemis, 1994.
- CHITA-POP, MARIA, *Muntele Miresii*, antologie de =, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1991.
- CHIȚIMIA, SILVIA, *"Șarpele mediator" în folclorul românesc*, în vol. *Imagini și permanente în etnologia românească*, Chișinău, Ed. Știința, 1992.

- CIAUȘANU, GH.F., *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, 1914.
- CICEROV, V. I., *Russkoe narodnoe tvorčestvo*, Moscova, 1959.
- COCCHIARA, G., *Istoriya fol'kloristiki v Evrope*, Moscova, 1960.
- COMAN, MIHAI, *Mitologie populară românească*, I-II, București, Ed. Minerva, 1986, 1988.
- COMĂNICI, GERMINA, *Semnificații etnologice ale darurilor la colindat*, "Studii și comunicări. Etnologie", t. VII, 1993, Sibiu, Ed. Academiei, 1993.
- COSMA, AUREL-1, *Cosmogonia poporului român*, București, 1942.
- COSMA, AUREL-2, *Mythologie roumaine*, I, București, 1942.
- CRĂCIUN, BORIS, (red.), *Carte de superstiții*, Iași, Ed. Porțile Orientului, 1993.
- CREȚU, VASILE TUDOR, *Existența ca întemeiere. Perspectivă etnologică*, Timișoara, Ed. Facla, 1988.
- CRISTESCU-GOLOPENȚIA, ȘTEFANIA, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș*, București, 1940.
- CRISTIENSEN, REIDAR TH., *The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a sistematic Catalogue of the Norwegian variants*, by =, "Folklore Fellow Communications", no. 175, Helsinki, 1958.
- DATCU, IORDAN, STROESCU, S. C., *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979.
- DENSUSIANU, NICOLAE, *Dacia preistorică*, București, Ed. Meridiane, 1986.
- DERJAVIN, N., *Očerki byta južno-russkich bolgar*, "Etnografičeskoe obozrenie", 4/1898.
- DLUJANSCHI, O., *Din viața poporului român*, "Albina Carpaților", tom IV, nr. 2, 1879.
- DOBROVOLSKI, V. N., *Dannye dlja narodnogo kalendarja Smolenskoj gubernii v svjazi s narodnymi verovanijami*, "Živaja starina", 3-4/1897.

- DÖMÖTOR, TEKLA, *Hungarian Folk Beliefs*, Budapesta, 1982.
- DRAGOSLAV, IOAN-1, *Dumnezeu și Scaraoțchi*, în vol. *Povestiri biblice populare*, București, Ed. Rosmarin, 1994.
- DRAGOSLAV, IOAN-2, *Noaptea Sfântului Andrei*, *idem*.
- DUMÉZIL, GEORGES, *Mit și epopee*, București, Ed. Științifică, 1993.
- DURAND, GILBERT, *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Ed. Univers, 1977.
- DURKHEIM, ÉMILE, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.
- ELIADE, MIRCEA, *Aspecte ale mitului*, București, Ed. Univers, 1978.
- ELIADE, MIRCEA-1, *Mitul eternei reînțoarceri*, în vol. *Eseuri*, București, Ed. Științifică și enciclopedică, 1991.
- ELIADE, MIRCEA-2, *Mituri, vise, mistere*, în vol. *Eseuri*, București, Ed. Științifică și enciclopedică, 1991.
- ELIADE, MIRCEA, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago și Londra, 1976.
- ELIADE, MIRCEA-1, *Sacrul și profanul*, București, Ed. Humanitas, 1992.
- ELIADE, MIRCEA-2, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Ed. Humanitas, 1992.
- ELIADE, MIRCEA, CULIANU, I.P., *Dicționar al religiilor*, București, Ed. Humanitas, 1993.
- \*\*\*, *Enciclopedia științelor oculte*, București, Ed. Teora, 1994.
- ERETESCU, C., *Ființele supranaturale în legendele populare românești*, teză de doctorat, București, 1976.
- ERIOMINA, V. I., *Ritual i fol'klor*, Leningrad, 1991.
- EVANS-WENTZ, W.I., *The Fairy-Faith in Celtic Countries*, New York, 1966.
- EVSEEV, IVAN-1, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Ed. Amarcord, 1994.
- EVSEEV, IVAN-2, *Jocurile tradiționale de copii (Rădăcini mitico-rituale)*, Timișoara, Ed. Excelsior, 1994.

- FILIMONOVNA, T. D., *Nemcy*, în vol. *Kalendarnye obyčaj i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Vesennie prazdniki*, Moscova, 1977.
- FILIMONOVNA, T. D., *Nemcy*, în vol. *Kalendarnye obyčaj i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX — načalo XX vv. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1978.
- FOCHI, ADRIAN, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului XIX*, București, Ed. Minerva, 1976
- FOCHI, ADRIAN, *Estetica oralității*, București, Ed. Minerva, 1980.
- FOCȘA GH., *Contribuții la cercetarea mentalității satului Moșeni*, "Sociologie românească", an I, nr. 1/1936.
- FRAZER, J. G., *Creanga de aur*, I-V, București, Ed. Minerva, 1980.
- FRAZER, J. G., *Fol'klor v Vetchom zavete*, Moscova, 1990.
- FRANKO, I. I., *Sožženie upyrej v s. Naguševičach v 1831 g.*, în vol. *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991.
- FREUD, SIGMUND, *Totem și tabu*, în vol. *Opere, I*, București, Ed. Științifică, 1991.
- FRÎNCU, T., CANDREA, G., *Românii din Munții Apuseni*, București, 1888.
- FUNK & WAGNALLS *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, New York, 1949.
- GATAK, V. M., *Epičeskij pevec i ego tekst*, în vol. *Tekstologičeskoe izučenie eposa*, Moscova, 1971.
- GENESCU, MARIA, *Cartea egipteană a morților*, traducere, studiu introductiv și note de ✉, Arad, Ed. Sophia, f. a.
- GHEORGHIEVA, IVANICIKA, *Bălgarska narodna mitologija*, Sofia, 1983.
- GHERMAN, TRAIAN, *Meteorologie populară*, Blaj, f. a.
- GHILFERDING, A. F., *Onežskie byliny*, vol. 1-3, Moscova-Leningrad, 1949-1951.
- GHILFERDING, A. F., *Sobranie sočinenij*, t. 1-4, Sankt-Petersburg, 1868-1874.



- GHINOIU, ION, *Vârstele timpului*, București, Ed. Meridiane, 1988.
- GIMBUTAS, MARIJA, *Civilizație și cultură*, București, Ed. Meridiane, 1989.
- GIRARD, RENÉ, *Violența și sacrul*, București, Ed. Nemira, 1995.
- GLINKA, GR., *Drevnjaja religija slavjan*, Mitava, 1804.
- GNATIUK, V. M., *Ostanki predchrystyjans'kogo religijnogo svitogljadu našych predkiv*, în vol. *Ukraincy...*, 1991.
- GORDLEVSKI, V. A., *Iz osmanskoj demonologii "Etnografičeskoe obozrenie"*, 1-2/1914.
- GOROVEI, ARTUR, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, 1915.
- GOROVEI, ARTUR, *Descânțelele românilor*, în vol. *Folclor și folcloristică*, Chișinău, Ed. Hyperion, 1990.
- GRAȚIANSKAIA, N. N., *Čechi i slovaki*, în vol. *Kalendarnye...*, Moskva, 1977.
- GRIB, A. V., *Nekotorye elementy tradičionnoj duchovnoj kul'tury s. Burmaki Dorogičinskogo rajona*, în vol. *Poes'e i etnogenez slavjan*, Moscova, 1983.
- GRIMM, JACOB U. WILHELM, *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1935.
- GRÎȘÎK, N. E., RAZUMOVA, I. A., *K predstavlenijam o čeloveke i životnom (po severoruskim verovanijam i skazke)*, în vol. *Fol'klor Karelii*, Petrozavodsk, 1991.
- GROMÎKO, M. M., *Mir ruskoj derevni*, Moscova, 1991.
- GROZDOVA, N. I., *Narody Britanskich ostrovov*, în vol. *Kalendarnye...*, 1978.
- GUIRAND, FÉLIX, *Mythologie générale*, publiée sous la direction de ≈, Librairie Larousse, Paris, 1935.
- GURA, A. V.-2, *Venok svadebnyj // Iz slovarja...*, "Slavjanovedenie", 3/1994.
- GURA, A. V.-1, *Borona // Iz slovarja...*, "Slavjanovedenie", 3/1994.

- GURA, A. V., *Laska (Mustela nivalis) v slavjanskich narodnych predstavlenijach*. 1, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1981; 2, *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1984.
- GURA, A. V., *Polesskie formuly obraščeniya k volku pri vstreče s nim*, în vol. *Etnolingvistika teksta. Semiotika malych form fol'klora*. 1. *Tezisy i predvaritel'nye materialy k simpoziumu*, Moscova, 1988.
- GURA, A. V., *Zajac*, în vol. *Etnolingvističeskij slovar' slavjanskich drevnostej. Proekt slovnika. Predvaritel'nye materialy*, Moscova, 1984.
- GURA, A. V., TERNOVSKAIA, O. A., TOLSTAIA, S. M., *Materialy k polesskomu etnolingvističeskomu atlasu*, în vol. *Polesskij etnolingvističeskij sbornik. Materijaly i issledovanija*, Moscova, 1983.
- HARUZIN, N. N., *Iz materialov, sobrannyh sredi krest'jan Pudožskogo uezda Oloneckoj gubernii*, în vol. *Oloneckij sbornik*, Petrozavodsk, 1894.
- HASDEU, B. P.-1, *Prefață*, în vol. *Cuvente den bătrâni*, II, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1984.
- HASDEU, B. P.-2, *Balada "Cucul și turturica" la români, la moravi, la provențali, la retoromani, la persi, la turcomani etc.*, în vol. *Cuvente den bătrâni*, II, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1984.
- HERȚEA, IOSIF, *Cimpoiul și diavolul*, "Revista de etnografie și folclor", t. 39, 1-2/1994.
- HRISTOLIUBOVA, L. S., *Pogrebal'nyj ritual u udmurtov*, în vol. *Etnokul'turnye processy v Udmurtii*, Ijevsk, 1978.
- IAȘCIURJINSKI, H. P., *O prevraščenijach v malorusskich skazkach*, în vol. *Ukraincy...*, 1991.
- IONEANU, G. S., *Mică colecțiune de superstițiile poporului român (deosebite credințe și obiceiuri)*, Buzău, 1888.

- IONESCU, ANCA IRINA, *Lingvistică și mitologie. Contribuții la studierea terminologiei credințelor populare ale slavilor*, București, Ed. Litera, 1978.
- IONGOVATOVA, M. A., PAȘINA, O. A., *Na reke Vaske, "Živaja starina"*, 2/1994.
- IONIȚĂ, MARIA, *Cartea vâlvelor*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1982.
- IONIȚĂ, MARIA, *Legende din Țara Moșilor*, București, Ed. Ion Creangă, 1983.
- ISPAS, SABINA, *Eros-Polemos. Comentarii asupra unei balade, "Anuarul Arhivei de Folclor XII-XIV (1991-1993)"*, Cluj-Napoca, Ed. Academiei, 1993.
- IVANOV, A. I., *Verovanija krest'jan Orlovskoj gubernii, "Etnografičeskoe obozrenie"*, 4/1900.
- IVANOV, P. V.-1, *Koe-čto o vovkulakach i po povodu ich*, în vol. *Ukraincy...*, 1991.
- IVANOV, P. V.-2, *Narodnye rasskazy o dole*, în vol. *Ukraincy...*, 1991.
- IVANOV, P. V.-3, *Narodnye rasskazy o ved'mach i upyrjach*, în vol. *Ukraincy...*, 1991.
- IVANOV, V. V., *Zametki o tipologičeskom i sravnitel'no-istoričeskom issledovanii rimskoj i indoevropejskoj mifologii*, în vol. *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, 1965.
- IVANOV, V. V., TOPOROV, V. N., *K rekonstrukcii praslavjanskogo teksta, "Slavjanskoe jazykoznanie"*, Moscova, 1963.
- IVANOV, V. V., TOPOROV, V. N., *Slavjanskije jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy (Drevnij period)*, Moscova, 1965.
- JACOBI, E., *Dictionnaire mythologique universel...*, Paris, 1846.
- JUNG, C. G., *În lumea arhetipurilor*, București, Ed. "Jurnalul literar", 1994.
- JURAVLEV, A. F., *Ochranitel'nye obrjady, svjazannye s padežom skota i ich geografičeskoe rasprostranenie*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994.

- KALINSKI, I. P., *Cerkovno-narodnyj mesjaceslov na Rusi*, Moscova, 1990.
- KASTORSKI, MIHAIL, *Načertanie slavjanskoj mifologii*, Sankt-Petersburg, 1841.
- KAŠUBA, M. S., *Narody Jugoslavii*, în vol. *Kalendarnye...*, 1977.
- KAZIMIR, E. P., *Iz svadebnych i rodinnych obyčae v Chotinskogo uezda Bessarabskoj gubernii*, "Etnografičeskoe obozrenie", 1-2/1907.
- KERNBACH, VICTOR, *Dicționar de mitologie generală*, București, Ed. Albatros, 1983.
- KERNBACH, VICTOR, *Dicționar de mitologie generală*, ed. a doua, București, Ed. Științifică și enciclopedică, 1989.
- KERNBACH, VICTOR, *Dicționar de mitologie generală*, București, Ed. Academiei, 1995.
- KERNBACH, VICTOR, *Universul mitic al românilor*, București, Ed. Științifică, 1994
- KOSTOMAROV, N. I., *Očerki domašnej žizni i nrafov velikoruskogo naroda v XVI i XVII stoletijach*, Moscova, 1992.
- KING, J. A., *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution*, Londra, 1892.
- KINJALOV, R. V., *Simvolika "pleksisa" v mife, obrjade, izobrazitel'nom iskusstve drevnosti i v sovremennom fol'klore*, în vol. *Fol'klor i etnografija. Problemy rekonstrukcii faktov tradicionnoj kul'tury*, Leningrad, 1990.
- KRAČKOVSKI, I. F., *Byt zapadno-russkogo seljanina*, Moscova, 1874.
- KRASNOVSKAIA, N. A., *Ital'jancy*, în vol. *Kalendarnye...*, 1978.
- KRŽYZANOWSKI, JULIAN, *Słownik folkloru polskiego* (red.), Wiedzd Powszechna, 1965.
- KUHN, ADALBERT, *Die Herabkunft des Feuers u. des Göttergetranke*, Berlin, 1859.

- KUHN, ADALBERT, *Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung*, Berlin, 1873.
- LĂZĂRESCU, GEORGE, *Dicționar de mitologie*, București, Ed. "Ion Creangă", 1979.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Antropologia structurală*, București, Ed. Politică, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Gândirea sălbatică*, București, Ed. Științifică și enciclopedică, 1970.
- LISTOVA, N. M.-1, *Avstrijcy, în vol. Kalendarnye obyčaji i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Vesennie prazdniki*, Moscova, 1977.
- LISTOVA, N. M.-2, *Narody Švejcarii, în vol. Kalendarnye...*, 1977.
- LORD, ALBERT B., *The Singer of Tales*, Cambridge, 1960.
- MÁCHÁL, J., *Bájesloví slovanské*, Praga, 1907.
- MAKSIMOV, S. V., *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*, Moscova, 1989.
- MALINOWSKI, BRONISLAW, *Magie, știință, religie*, Iași, Ed. Moldova, 1993.
- MALINOWSKI, BRONISLAW, *Myth in Primitive Psychology*, Londra, 1926.
- MALINOWSKI, BRONISLAW, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, I, Londra-New-York, 1929.
- MANNHARDT, WILHELM, *Der Baumkultus der Germanen*, Berlin, 1875.
- MANNHARDT, WILHELM, *Germanische Mythen*, Berlin, 1858.
- MANNHARDT, WILHELM, *Körndämonen*, Berlin, 1967.
- MANNHARDT, WILHELM, *Roggenwolf und Roggenhund*, Berlin, 1865.
- MANNHARDT, WILHELM, *Wald- und Feldkulte*, Berlin, 1877.
- MANSIKKA, V., *Iz finskoj etnografičeskoj literatury, "Živaja starina"*, vyp. II-III, 1916.
- MARIAN, SIMION FLOREA-1, *Mitologie daco-română. Bălaurii, "Albina Carpaților"*, an III, nr. 1-2/1878.

- MARIAN, SIMION FLOREA-2, *Mitologie daco-română. Solomonarii*, "Albina Carpaților", an III, nr. 4/1878.
- MARIAN, SIMION FLOREA, *Mitologie daco-română. Piticotul*, "Amicul familiei", an IV, nr. 4/1880.
- MARIAN, SIMION FLOREA, *Nașterea la români. Studiu etnografic*, București, 1892.
- MARIAN, SIMION FLOREA, *Nunta la români. Studiu etnografic*, București, 1890.
- MARIAN, SIMION FLOREA, *Sărbătorile la români*, I-II, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1994.
- MARIENESCU, ATANASIE MARIAN, *Cultul păgân și creștin*, 1884.
- MARINESCU, MIHAIL, *Zjaljonyja moja višenka. Sobranie pesen lipovan, proživajuščich v Rumynii, sostavil =*, București, Ed. Kriterion, 1978.
- MARKEVICI, N. A., *Obyčai, pover'ja, kuchnja i napitki malorossijan*, în vol. *Ukraincy...*, 1991.
- MAUSS, MARCEL, HUBERT, HENRI, *Teoria generală a magiei*, Iași, Ed. Polirom, 1996.
- \*\*\*, *Materialy k VI Meždunarodnomu Kongressu po izučeniju stran iugo-vostočnoj Evropy*, Moscova, 1989.
- MELETINSKI, E. M., *Mifologičeskij slovar'* (red.), Moscova, 1990.
- MELETINSKI, E. M., *Poetika mifa*, ed. a doua, Moscova, 1995.
- MELETINSKI, E. M., NEKLIUDOV, S. I., NOVIK, E. S., SEGAL, D. S., *Problemy strukturnogo opisanija volšebnoj skazki*, în vol. *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, 1969.
- MERCIER, MARIO, *Șamanism și șamani*, Iași, Ed. Moldova, 1993.
- \*\*\*, *Mica magie*, 1, Iași, Ed. Porțile Orientului, 1994.
- MILORADOVICI, V. P.-1, *Malorusskie narodnye pover'ja i rasskazy o pjatnice*, în vol. *Ukraincy...*, 1991
- MILORADOVICI, V. P.-2, *Zametki o malorusskoj demonologii*, în vol. *Ukraincy...*, 1991

- MILORADOVICI, V. P.-3, *Žitie-bytie lubenskogo seljanina*, în vol. *Ukraincy...*
- \*\*\*\*, *The Mythology of All Races*, XIV, New York, 1964.
- MOROGAN, ELENA-MARIA, *Mitologie nordică. Mituri și legende repovestite de*, București, Ed. Enciclopedică, 1992.
- M OROZOVA, M. N., *Skandinavskie narody*, în vol. *Kalendarnye...*, 1978.
- MOTTE, ANDRÉ, *La catégorie platonicienne du démonique (1)*, în vol. *Anges et démons. Actele Colocviului de Liège și de Louvain-la-Neuve*, 25-26 noiembrie 1987, editate de Julien Ries, Louvain-la-Neuve, 1989.
- MÜLLER, MAX, *Comparative Mythology*, London, 1909.
- MÜLLER, MAX, *Introduction to the Science of Religion*, Londra, 1873.
- MUȘLEA, ION, *O ființă demonică românească: Joimărița*, în vol. *Cercetări etnografice și de folclor*, București, Ed. Minerva, 1972.
- MUȘLEA I., BÎRLEA OV., *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Ed. Minerva, 1970.
- NIICULAE, CORNEL DAN, *Leacuri și remedii magice din Carpați*, ed. a doua, București, Ed. Ethnos și Ed. Axis Mundi, 1995.
- NIICULIȚĂ VORONCA, ELENA, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, I, Cernăuți, 1903.
- NIKOLOV, IVAN, *Customs and Rites Pertaining to the Foundation of a New Settlement*, "Ethnos", 3/1994.
- NIÎȚU, GEORGE, *Elemente mitologice în creația populară românească*, București, Ed. Albatros, 1988.
- OILINESCU, MARCEL, *Mitologie românească*, București, 1944.
- ORLOV, M. N., *Istorija snošenij čeloveka s d'javolom*, în vol. *D'javol*, f. 1., 1992.

- OTESCU, I., *Credințele țaranului român despre cer și stele*, în vol. "Analele Academiei Române", seria a II-a, tom XXIX, 1906-1907, Memoriile secției literare, București, 1907.
- OTTO, RUDOLF, *Sacrul*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1992.
- PAMFILE, TUDOR, *Diavolul învrăjbitor al lumii*, București, 1914.
- PAMFILE, TUDOR-1, *Mitologie românească. Comorile*, București, 1916.
- PAMFILE, TUDOR-2, *Mitologie românească. I. Dușmani și preteni ai omului*, București, 1916.
- PAMFILE, TUDOR-3, *Văzduhul după credințele poporului român*, București, 1916.
- PAMFILE, TUDOR, *Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic*, București, 1910.
- PAPADIMA, OVIDIU, *O viziune românească asupra lumii*, București, Ed. Saeculum I. O., 1994.
- PAPAHAGI, TACHE, *Din folklorul Romanic și cel Latin*, București, 1923.
- PARRY, MILMAN, *L'épithète traditionnelle dans Homère. Essai sur une problème de style homérique*, Paris, 1928.
- PAVELESCU, GHEORGHE, *Cercetări asupra magiei în Munții Apuseni*, București, 1945.
- PAVELESCU, GHEORGHE, *Mana în folclorul românesc. Contribuții pentru cunoașterea magicului*, Sibiu, 1944.
- PAVLOVA, M. R., TOLSTOI, N. I., *Vereteno // Iz slovarja...*, "Slavjanovedenie", 4/1994. —
- PETERSEN, S., *Esquisse d'une théorie structurale de la littérature*, în vol. *Travaux de Cercle linguistique de Copenhaga*, V, 1946.
- PERMIAKOV, G. L., *Ot pogovorki do skazki (Zametki po obščej teorii kliše)*, Moscova, 1970.
- PLANCY, JACQUES COLLIN DU, *Dicționar diabolic*, 1-2, București, Casa de Editură și Presă "Viața Românească", 1992.



- PLATON, *Opere*, V, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.
- POKROVSKAJA, L. V., *Narody Francii*, în vol. *Kalendarnye...*, 1977.
- POLIVKA, J., *Slovanskè pohádky*, I, Praga, 1932.
- POMERANȚEVA, E. V., *Russkaja ustnaja proza*, Moscova, 1985.
- POMERANȚEVA, E. V., *Russkie rasskazy o domovym*, în vol. *Slavjanskij fol'klor*, Moscova, 1972
- POP, MIHAI, RUXĂNDOIU, PAVEL, *Folclor literar românesc*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1991.
- PROPP, V. I., *Morfologia basmului*, București, Ed. Univers, 1970.
- PROPP, V. I., *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, București, Ed. Univers, 1973.
- PUZINA, POLIKARP, *Vzgljad na sueverie i predrazsudki*, Sankt-Petersburg, 1834.
- RAZUMOVA, I. A., *Skazka i bylička*, Petrozavodsk, 1993.
- RĂDULESCU-CODIN, C.,- MIHALACHE, D., *Sărbătorile poporului român cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*, București, 1909.
- RIES, JULIEN, *Le sacré et l'histoire des religions*, în vol. *L'expression du sacré dans les grandes religions. I. Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, Louvain-la-Neuve, 1978.
- RÂBAKOV, B. A., *Jazyčestvo drevnej Rusi*, Moscova, 1987.
- RÂBAKOV, B. A., *Iazyčestvo drevnich slavjan*, Moscova, 1981.
- ROHDE, ERWIN, *Psyché*, București, Ed. Meridiane, 1985.
- ROȘIANU, NICOLAE, *Eseuri despre folclor*, București, Ed. Univers, 1981.
- ROȘIANU, NICOLAE, *Folclor literar rus*, București, T.U.B., 1979.
- ROȘIANU, NICOLAE, *Stereotipia basmului*, București, Ed. Univers, 1973.
- ROȘIANU, NICOLAE, *Tradicionnye formuly skazki*, Moscova, 1974.

- RUNNEBERG, ARNE, *Witches, Demons and Fertility Magic. Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West-European Folk Religion*, în vol. *Commentationes Humanorum Litterarum*, t. XIV, nr. 1-4, Helsingfors, 1947.
- SAHAROV, I. P., *Narodnyj dnevnik. Prazdniki i obyčaji*, în vol. *Skazanija ruskogo naroda sobrannye* =, Moskva, 1991.
- SALA, VASILE, *Datine poporale. Cum perd vacile laptele?*, "Gazeta poporului", an III, nr. 1/1887.
- SANNIKOVA, O. A., *Pol'skaja mifologičeskaja leksika v etnolingvističeskom i sravnitel'no-istoričeskom osveščanii*, teză de doctorat, Moscova, 1990.
- SANNIKOVA, O. A., *Pol'skaja mifologičeskaja leksika v strukture fol'klornogo teksta*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994.
- SCURTU, VASILE, *Cercetări folklorice în Ugocea românească (Satu Mare)*, "Anuarul Arhivei de folklor", București, nr. 6/1942.
- SÉBILLOT, PAUL, *Le Folklore de France, I, Le Ciel, la Nuit et les esprits de l'air, II, La Terre et le Monde Souterrain, III, La mer, IV, Les Eaux douces, V, La Faune*, Paris, 1984.
- SEDAKOVA, I. A., *Balkanoslavjanskije predstavlenija o demonach sud'by: transformacija vo vremeni i v prostranstve*, în vol. *Vremja v prostranstve Balkan*, Moscova, 1994.
- SEMIONOV, O. P., *Smert' i duša v pover'jach i rasskazach krest'jan i meščan Rjazanskogo, Ranenburgskogo i Dankovskogo uezdov Rjazanskoj gubernii*, "Živaja starina", nr. 2/1898.
- SEROV, S. I., *Kalendarnyj prazdnik i ego mesto v evropejskoj narodnoj kul'ture*, în vol. *Kalendarnye obyčaji i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Istoričeskie komi i razvitie obyčaev*, Moscova, 1983.
- SEROV, S. I., *Narody Pirenejskogo ostrova*, în vol. *Kalendarnye...*, 1977.

- SEVASTOS, ELENA, *Nașterea la români*, în vol. *Literatură populară*, 2, București, Ed. Minerva, 1990.
- SINOZERSKI, M. A., *Letučij ognennyj zmej*, "Žvaja starina", 1/1896.
- SLAȘCIOV, V. V., *O nekotorych obščich čertach ukraïnskoj i serbo-chorvatskoj demonologii*, în vol. *Simvoličeskij jazyk...*
- SLĂTINEANU, B., *Ceramica românească*, București, 1938.
- SOKOLOV, V. M., SOKOLOV, I. M., *Skazki i pesni Belozerskogo kraja*, Moscova, 1915.
- SPENCE, LEWIS, *The Minor Traditions of British Mythology*, Londra, 1948.
- SPERANȚIA, TH. D., *Miorița și călușarii. Urme de la daci și alte studii de folklor*, București, 1914.
- SPRENGER, J., INSTITORIS, H., *Molot ved'm*, Saransk, 1991.
- STRAHOV, A. B., *Kul't chleba u vostočnyh slavjan. Opyt etnolingvističeskogo issledovanija*, München, 1991.
- SUDNIK, T. M., ȚIVIAN, T. V., *Ešče o rastitel'nom kode osnovnogo mifa: mak*, în vol. *Balcano-Balto-Slavica. Simpoziu po strukture teksta. Predvaritel'nye materialy i tezisy*, Moscova, 1979.
- SUMMERS, MONTAGUE, *Witchcraft and Black Magic*, London, f.a.
- SUMȚOV, N. F., *Kul'turnye pereživanija*, "Kievskaja starina", XXVII/1889, 4/1890, XXIX/1890.
- SVEȘNIKOVA, T. N., ȚIVIAN, T. V., *K funkcijam pesny v vostočnoromanskom fol'klore*, în vol. *Etničeskaja istorija vostočnyh romancev. Drevnost' i srednie veka*, Moscova, 1979.
- ȘĂINEANU, LAZĂR, *Basmele române în comparație cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*, București, Ed. Minerva, 1978.

- ȘĂINEANU, LAZĂR, *Ielele sau zânele rele; după credințele poporului român, în vol. Studii folclorice. Cercetări în domeniul literaturii populare*, București, 1896.
- ȘTEFĂNESCU, PAUL, *Plante de vrajă*, București, Ed. ALL, 1994.
- ȘTIUCĂ, NARCISA, *Relații între repertoriul folcloric al copiilor și cel al adulților*, "Studii și comunicări. Etnologie", tom VII, 1993, Sibiu, Ed. Academiei Române, 1993.
- ȘUMOV, K.-PREJENŢEVA, E., *Pravdivye rasskazy o poltergeiste i pročej nežyti na ovine, v izbe i bane*, Perm', 1993.
- TERNOVSKAJA, O. A., *Neskol'ko slov o kul'te murav'ev i ego roli v mifologii fińskiego skotovodstva*, 1, în vol. *Philologia slavica*, Moscova, 1993.
- THOMPSON, STITH, *Motif-Index of Folk Literature*, Copenhaga și Bloomington, 1956-1958.
- THOMPSON, STITH, *The Types of the Folktale*, Helsinki, 1961.
- TOKAREV, S. A. (red.), *Mify narodov mira. Enciklopedija*, I-II, Moscova, 1991-1992.
- TOKAREV, S. A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX — načala XX vv.*, Moscova-Leningrad, 1957.▲
- TOKAREV, S. A., *Religia în istoria popoarelor lumii*, București, Ed. Politică, 1982.
- TOLSTAIA, S. M.-1, *Greben' // Iz slovarja...*, "Slavjanovedenie" , 4/1994.
- TOLSTAIA, S. M.-2, *Magija obmana i čuda v narodnoj kul'ture*, manuscris, (1994).
- TOLSTAIA, S. M.-3, *Vtornik // Iz slovarja...*, "Slavjanovedenie", 3/1994.
- TOLSTAIA, S. M.-4, *Zerkalo v tradicionnyh slavjanskich verovanijach i obrjadach*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994.
- TOLSTOI, N. I.-1, *Ešče raz o teme "tuči-govjada, dožd'-moloko"*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994.

- TOLSTOI, N. I., *Iz geografii slavjanskich slov: 'Raduga'*, în vol. *Obščeslavjanskij lingvističeskij atlas. Materialy i issledovanija 1974*, Moscova, 1976.
- TOLSTOI, N. I.-1, *Južnoslavjanskije Todorica/Todorovden. Obrjad, ego struktura i geografija*, în vol. *Balkanskije čtenija 1. Simpozium po strukture teksta. Tezisy i materijaly*, Moscova, 1990.
- TOLSTOI, N. I.-2, *K rekonstrukcii semantiki i funkcii nekotorych slavjanskich izobretatel'nyh i slovesnyh simvolov i motivov*, în vol. *Fol'kor i etnografija. Problemy rekonstrukcii faktov tradicionnoj kul'tury*, Leningrad, 1990.
- TOLSTOI, N. I.-2, *Mifologičeskoe v slavjanskoj narodnoj poezii: 1. Meždu dvumja sosnami (eljami)*, "Živaja starina", 2/1994.
- TOLSTOI, N. I., *O prirode svjazej binarnykh protivopostavlenij tipa pravyyj-levyyj, mužskoj-ženskij*, în vol. *Jazyki, kul'tury i problemy perevodimosti*, Moscova, 1987.
- TOLSTOI, N. I.-3, *Varvarin den' // Iz slovarja...*, "Slavjanovedenie", nr. 3/1994
- TOLSTOI, N. I.-4, *Vita herbae et vita rei v slavjanskoj narodnoj tradicii*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994.
- TOLSTOI, N. I., TOLSTAIA, S. M., *K semantike pravoj i levoj storony v svjazi s drugimi simvoličeskimi elementami*, în vol. *Materialy Vsesojuznogo simpoziuma po vtoričnym modelirujuščim sistemam*, 1(5), Tartu, 1974.
- TOLSTOI, N. I., TOLSTAIA, S. M., *O zadačah etnolingvističeskogo izučenija Poles'ja*, în vol. *Poleskij etnolingvističeskij sbornik. Materijaly i issledovanija*, Moscova, 1983.
- TOLSTOI, N. I., TOLSTAIA, S. M., *Zametki po slavjanskomu jazyčestvu. 2. Vyzyvanie doždja v Poles'e*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1978.

- TOFOROKOV, A. L., *Deža*, în vol. *Etnolingvističeskij slovar' slavjanskich drevnostej. Proekt slovnika. Predvaritel'nye materialy*, Moscova, 1984.
- TOFOROKOV, A. L., *Goršok* // Iz slovarja..., "Slavjanovedenie", 4/1994
- TOPOROV, V. N., *K simbolike okna v mifopoetičeskoj tradicii*, în vol. *Baltoslavjanskije issledovanija. 1980*, Moscova, 1984.
- TYLOR, E. B., *Pervobytnaja kul'tura*, Moscova, 1989.
- TIVIAN, T. V., *Lingvističeskie osnovy balkanskoj modeli mira*, Moscova, 1990.
- UHOV, P. D., *O tipičeskich mestach (loci communes) v russkich narodnyh pesnjach*, "Vestnik Moskovskogo Universiteta", 1, 1957.
- UHOV, P. D., *Postojannye epitety v bylinach kak sredstvo tipizacii i sozdanija obraza*, în vol. *Osnovnye problemy eposa vostočnyh slavjan*, Moscova, 1958.
- ULIU, FLOREA, *Curcubeul. De la mit la adevăr*, Craiova, Ed. "Sitech", 1994.
- VAKARELSKI, HRISTO, *Etnografija na Bălgarija*, Sofia, 1974.
- VASILIEV, M. K., *Antropomorfičeskie predstavlenija v verovanijach ukrainskogo naroda*, "Etnografičeskoe obozrenie", 1/1890.
- VĂCARIU, MARIA, *Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere*, "Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei. 1965-1967", Cluj-Napoca, 1969.
- VELIUS, N., *Sverchestestvennye suščestva v litovskich mifologičeskich skazanijach*, referatul tezei de doctorat, Vilnius, 1968.
- VERNIÈRE, YVONNE, *Nature et fonction des démons chez Plutarque*, în vol. *Anges et démons. Actele Colocviului de Liège și de Louvain-la-Neuve, 25-26 noiembrie 1987*, editate de Julien Ries, Louvain-la-Neuve, 1989.
- VINOGRADOVA, L. N., *Otraženie drevneslavjanskich mifologičeskich predstavlenijach v "malych formach"*, în vol.

- Istoriija, kul'tura, etnografija i fol'klor slavjanskich narodov, VIII Meždunarodnyj s'jezd slavistov, Moscova, 1978.*
- VINOGRADOVA, L. N., TOLSTAIA, S. M.-1, *Andreev den', //Iz slovarja..., "Slavjanovedenie", 4/1994.*
- VINOGRADOVA, L. N., TOLSTAIA, S. M.-2, *K probleme identifikacii i sravnenija personažej slavjanskoj mifologii, în vol. Slavjanskij i balkanskij fol'klor, Moscova, 1994.*
- VINOGRADOVA, L. N., TOLSTAIA, S. M., *Simvoličeskij jazyk veščej: venik (metla) v slavjanskich obrjadach i verovanijach, în vol. Simvoličeskij jazyk tradicionnoj kul'tury. Balkanske čtenija. II, Moscova, 1993.*
- VINOGRADOVA, L. N., TOLSTAIA, S. M.-3, *Venok //Iz slovarja..., 4/1994.*
- VLĂDUȚESCU, GH., *Filosofia legendelor cosmogonice românești, București, 1982.*
- VOLKOV, R. N., *Skazka. Razyskanija po sjužetoslođenii narodnoj skazki, I, Odesa, 1924.*
- VULCĂNESCU, ROMULUS, *Coloana cerului, București, Ed. Academiei, 1972.*
- VULCĂNESCU, ROMULUS, *Fenomenul horal, Craiova, Ed. Ramuri, 1944.*
- VULCĂNESCU, ROMULUS, *Mitologie română, București, Ed. Academiei, 1987.*
- VULCĂNESCU, ROMULUS, *Scurtă privire asupra mitologiei românești, București, 1938.*
- WEDECK, HARRY E., *Dictionary of Magic, New York, 1956.*
- ZABĪLIN, M., *Russkij narod. Ego obyčai, predanija, obrjady, sueverija i poezija, Moscova, 1880.*
- ZAMFIRESCU, ION, *Comparatismul în România, în vol. Studii de literatură comparată, București, Ed. Academiei, 1968.*
- ZELENIN, D. K., *"Obydennye" polotenca i obydenne chramy (russkie narodnye obyčai), în vol. Izbrannye stat'i po duhovnoj kul'ture. 1901-1913, Moscova, 1994.*

- ZELENIN, D. K., *Očerki russoj mifologii*, vyp. I, *Umeršye neestestvennoj smert'ju i rusalki*, Petrograd, 1916.
- ZELENIN, D. K., *Tabu slov u narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii*, "Sbornik Muzeja antropologii i etnografii", Leningrad, t. 9, vyp. 2, 1929.
- ZELENIN, D. K., *Totemy-derev'ja v skazanijach i obrjadach evropejskich narodov*, Moscova-Leningrad, 1937.
- ZINOVIEV, V. P., *Mifologičeskie rasskazy russkogo naselenija Vostočnoj Sibiri*, culegere întocmită de ≈, Novosibirsk, 1987.

---



---

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 389/1997,  
la Tipografia Editurii Universităţii din Bucureşti

---



---

VERIFICAT  
2007



VERIFICAT  
2017







## DATA RESTITUIRII

H1	4 IUL 2012	11. SEP. 2015
—	—	12. FEB. 2015
27 JAN 2011	29 OCT 2012	—
—	5. MAI 2012	25. OCT. 2016
01 NOV 2010	—	09. IAN. 2016
05. MAR 2011	18. OCT. 2014	—
1. IAN. 2012	20. OCT. 2014	20. OCT. 2018
27 FEB 2012	3.03.2015	08. IUN. 2019
—	—	—
27 FEB. 2012	31 AUG. 2015	—
20 MAR. 2012	01 SEP. 2015	—
19. MAL 2012	01 SEP 2015	—

BIB  
UNIBUC



DE SPIRITU ET ANIMA

