

## TOPONIME BIBLICE ÎN DESCÎNTECELE ROMÂNEȘTI

DR. IOANA REPCIUC

Institutul de Filologie Română

„A. Philippide”, Iași

repciuc\_i\_o@yahoo.com

**Résumé:** L'étude a comme point de départ l'identification, dans les textes magiques roumains, de quelques toponymes provenus de l'histoire sainte (l'eau du Jourdain, le chemin de Jérusalem, les monts de Sinâi ou de Galilée, la Mer Rouge). On arrive à la conclusion que ces endroits sont invoqués pour le fait qu'ils délimitent, dans l'imaginaire magique, les repères d'un espace ouvert à l'hiérophanie, espace situé là-bas, aux marges du monde, où l'homme a ressenti la présence du sacré. Par exemple, le Jourdain des charmes est compris dans le contexte de la géographie symbolique de l'Ancien Testament (et ses apocryphes), ou il délimite la Terre Promise et, à un niveau symbolique, le Jardin d'Éden.

**Mots-clés:** toponyme, charme, la *Bible*, cosmographie, folklore, imaginaire archaïque.

Legătura magiei cu elemente din practica sau textele religioase este atestată de către specialiști încă din cele mai vechi documente care conțin texte magice. În vrăji de protecție în limba coptă, din primele secole ale erei noastre, erau invocați cei șapte arhangheli, cei 144.000 de prunci uciși de Irod, cei trei tineri din *Daniel* 1, martirii sau confesorii credinței creștine, cei 12 apostoli și Sfântul Duh, cel ce zbura deasupra apelor Iordanului, ca un porumbel, atunci când Iisus a fost botezat de Sfântul Ioan (Meyer 1999: 117-119)<sup>1</sup>. Necesitatea invocării, în descîntece, a unor forțe sau energii ale sacralului a condus la încercarea extragerii unor astfel de elemente dintr-un inventar deja configurat, atunci când este vorba despre texte magice aparținând erei noastre. Acest inventar de elemente numinoase, de personaje supranaturale sau de gesturi hieratice în cadrul unor episoade biblice, este, desigur, cel al creștinismului, așa cum observă un important cercetător al magicului medieval: „In both blessings and adjurations the sacred events of the Bible or of Christian legend might be more than simple sources of power: they could serve as archetypal events directly analogous to the healing process itself” (Kieckhefer 1990: 71). Același antropolog britanic subliniază și faptul că, de multe ori, în Evul Mediu, distincția între compartimentul exorcismelor oficiate de cler și cele populare, performate de laici, era greu de trasat. Vorbind despre o incantație de acest gen, Kieckhefer afirmă că: „As the exorcism progresses it shifts at

<sup>1</sup> Ms. Berlin 11347 și în vol. lui Angelicus M. Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte* 2113-17.

random, addressing now the patient, now the elves, and now the heavenly powers” (Ibidem).

Erau preferate să pătrundă în textul descîntecelor orale, aparținînd inventarului magic popular, elemente din apocrife sau din legende creștine, din hagiografia care circulau mai mult în memoria colectivă medievală decît din textele teologice, canonice. Sfinții erau intermediarii între oameni și divinitate atît în rugăciuni, cît și în descîntece, iar prezentarea unor locuri sacre, momente privilegiate ale manifestării se regăsesc în ambele tipuri de discurs (Olsan 2003: 360).

Geografia sacră a creștinismului este urmarea unui lung proces de transformări, datorate unor diverse influențe culturale: „(...) loin d’être une réalité inhérente au christianisme, ces caractéristiques des lieux de culte sont élaborées très progressivement et encore imparfaitement au cours de l’Antiquité tardive, sous les influences diverses du judaïsme, de la conception romaine du sacré et du développement interne du christianisme ancien” (Sotinel 2005: 432). În același timp, atașamentul creștinilor față de vechile divinități sau locuri de cult păgîne este demonstrat în discursuri ale teologilor medievali cu menirea de a descuraja obișnuința acestora de a se închina zeilor (Foschia 2000: 413). În pragul secolului al XI-lea, Burchard de Worms îi întreba pe creștinii penitenți: „Ți-ai făcut oare rugăciunea în altă parte decît la biserică, adică lîngă izvor, lîngă pietre, lîngă arbori sau la o răscruce de drumuri?” (Vauchez 1994: 22; Dowden 2000: 36).

Aura creștină a unor texte considerate în general de către autoritățile ecleziastice medievale drept păgîne și respinse de către aceștia este mai importantă decît lasă să se întrevadă discursul teologic sau cel etnologic, așa cum încerca să atragă atenția etnologul Dumitru Pop: „Fără a nega și nici măcar a minimaliza rolul structurilor ancestrale, va trebui să analizăm astfel cu atenție și obiectivitate și contribuția creștinismului în geneza și evoluția culturii populare, contribuție care uneori a fost exagerată nejustificat, iar altele a fost negată într-un mod și mai puțin nejustificat” (Pop 1992: 311).

Osmoza elementelor magico-religioase, păgîne cu cele creștine este mai interesant de analizat în acele creații verbale populare care păstrează funcția rituală, cum sunt colindele, descîntecele, cîntecele de seceriș. În folclorul cu valențe estetice mai aprofundate, rolul prezenței unor toponime biblice deja nu mai poate fi înțeles în resorturile lui funcționale. Trebuie să subliniem faptul că, la o cunoaștere adecvată a corpusului folcloric românesc, se observă ca, în cadrul lui, avem de-a face mai puțin cu redarea completă a unor episoade biblice sau a unor portrete canonice de personaje divine, în comparație cu folclorul magic occidental, unde acest fenomen este mai prezent. Acel așa numit „creștinism țărănesc” al poporului român, despre care vorbește Mircea Eliade, presupune o pătrundere a valorilor creștine în mod organic în conștiința și practica ruralilor. Procesul natural de afiliere la creștinism a determinat o mare libertate de acomodare cu inventarul de elemente creștine, suprapuse peste cele păgîne, deja existente. Fazele acestui proces atît de lung pot fi urmărite încă în transformările pe care le suportă un

toponim biblic, din contextul său de proveniență în textul ritual.

Dincolo de planul real, la nivelul ideal al textului magic, protagonistul descîntecului sau performerul intratextual tinde să ajungă într-un spațiu sacru, reliefat prin cîteva repere, cum sunt: orientarea spre răsărit, înălțimea, în raport cu teritoriul părăsit, prezența apei sau /și a vegetației bogate, trăsături liminale sau de trecere (graniță, drum, cale). Toate aceste caracteristici, prezente în refracția imaginată a unor toponime biblice și, deopotrivă originare în calitatea spațiilor rituale din creațiile folclorice românești, au condus la apariția fenomenului de aculturație, realizat între textul profan și cel religios. Spre deosebire de creații folclorice occidentale, prezența toponimelor biblice în textele românești nu este datorată redării unor episoade din istoria sacră. Desprinse de contextul lor funcțional original, numele topice veterotestamentare apar în cadrul discursului folcloric avînd semnificații subsumate semanticii rituale a textului (Ispas 1993: 571).

Demonstrație a fenomenului aculturației motivelor folclorice cu cele religioase de ordin livresc, scenografia descîntecelor înglobează spații beneficiind de o aură istorică și imaginată valorizantă: „la fîntîna lui Adam”, „la rîul lui Iordan”, „la cîmpul Rusalimului”, „pe calea lui Avram”, „pe drumul lui Traian”, „în munții Sinaiului”, „în ulița Raiului”. Imaginarul creștin a investit aceste toposuri cu trăsăturile plenitudinii: „Și te-oi duce / La tău lu Liordan, / La fîntîna lu Rusalim, / C-acolo apa-i lăptoasă, / Iarba-i fructoasă” (Mușlea 1932: 201). În descîntece, toposurile acvatice sugerează falia dintre lumi, iar fiindcă omul arhaic a ținut să-și reprezinte frontierele în termeni familiari, boala este exilată: „La Marea Neagră / Și la Marea Roșie, / La Dunăre / Și la Prut...” (Canianu 1999: 197). La valența simbolică a apei ca mediu al transgresiunii se adaugă aici semnele generate de specificul imaginarului românesc, pentru care Dunărea, Marea Neagră și Prutul sunt puncte de frontieră ale cercului etnic dincolo de care se întinde necunoscutul. De asemenea, știm că spiritul arhaic a închipuit apa ca un obstacol și în același timp un mediu de comunicare între cele două părți ale lumii, așa cum demonstrează credința românească în *Apa Sîmbetei*.

Toponimia de rezonanță biblic-orientală care apare în descîntece este urmarea unui proces de împrumut cultural sub forma unor *stereotipuri* ale sacrului, evocînd atît semele departelui, cît și cele ale paradisiacului. Totuși, este important faptul că această denotație specializată se suprapune peste categoriile consacrate ale spațiului folcloric, care trimit la religia animistă primitivă (munții, apele, cîmpii). În ceea ce privește specificul creștin al poeziei spațiului, Northrop Frye observă atît ipostaza spirituală, cît și localizarea empirică a acesteia: „Împărăția lui Dumnezeu este o lume idealizată, identică metaforic cu grădina spirituală a raiului și pămîntului promis, inclusiv cu viitorul pămînt promis al lui Israel restaurat și cu Apocalipsa Noului Testament” (Frye 1999: 106).

Un exemplu grăitor în acest domeniu este procesul de creștinare a creațiilor folclorice profane. Dintre schimbările pe care le presupune această transformare la nivelul textelor, urmărite de către Emilia Comișel, importante sunt două. Primul

fenomen este păstrarea plasării fabulației de la începutul textului într-un loc sacru înalt, așa cum se întâmplă în colindele profane, însă de data aceasta spațiul respectiv primește treptat identificări creștine („Sus în poarte raiului/ Șade Maica Domnului...”). Se observă apoi înlocuirea personajelor mitice sau laice cu cele creștine (Maica Domnului, Dumnezeu, sfinții) (Comișel 1992: 130). Una dintre colindele urmărite de specialiști (fiind descoperită prima dată de etnomuzicologul Béla Bartok, în 1914, în județul Mureș) în trecerea ei de la fabulosul păgîn la plasarea în cadru creștin este cea în care un animal sacru coboară dintr-un spațiu înalt pe pământ, într-un loc simbolizînd tocmai granița dintre profan (uman) și sacru (divin), și anume *Fîntîna Țarinii*; în contextul agrar al colindelor sau al cântecelor de seceriș în care mai apare acest topos, înțelegem că este vorba despre o sursă a apei fertilizatoare, deoarece stropirea grînelor cu această apă de către Maica Domnului sau de către *Domnul din Cer* are rolul sporirii recoltelor. În alte variante, acest episod este precedat de trimiterea de către Dumnezeu a Sfîntului Petru sau a Sfîntului Ioan să zidească o astfel de fîntînă în cîmpul neroditor (Cuceu 2003: 250). Așa cum imaginarul folcloric a coborît întregul panteon creștin pe pământ, în speranța de a și-l apropia – ceea ce se întâmplase într-o anumită fază a religiei arhaice cu personajele mitice, *Fîntîna Țarinii* este o variantă românească, etnicizată și cu intense valori funcționale, a acelei *fons vitae* regăsită în marea mitologie. Nu este lipsit de importanță faptul că această fîntînă este numită „Fîntîna Cerbului” sau „a Cerbilor”, iar personajul mitic venit să ude cîmpurile este „Muma Cerbilor” sau „Maica Cerbului” (Cuceu 2003: 139-141). În *Tipologia folclorului*, configurată în funcție de răspunsurile primite la *Chestionarele* lui Hasdeu la sfîrșitul secolului al XIX-lea, se observă că, în capitolul dedicat locurilor considerate sacre de către țărani români, elementul acvatic domină autoritar; printre acestea se numără izvoarele, din care oamenii beau sau cu apa cărora se spală pentru a se vindeca de boli. Apar de asemenea fîntîni, pîraie, vîlcele, „întîlnituri de ape” (Mușlea/ Birlea 1970: 459). Trecerea de la sacralitatea fîntînii sau a izvorului la identificarea acestuia cu un toponim biblic celebru, un hidronim sacru în mentalitatea creștină, este ușor de acceptat în cadrul acestui proces de evoluție.

Apa Iordanului apare în toate variantele occidentale și nu numai ale unui tip de descîntec, menit să vindece hemoragiile. *Flum Jordan* este, de fapt, refracția forței ilocuționare a narațiunii despre Botezul lui Iisus în Iordan, de către Sfîntul Ioan Botezătorul. Acest tipar incantatoriu nu a pătruns în corpusul magic românesc, nici măcar în variante livești, de circulație scrisă. E adevărat că episodul biblic al Botezului este prezent în texte folclorice legate de sărbătoarea Bobotezei, un fel de colinde care au rolul de a readuce în conștiința creștinilor acest moment esențial al istoriei sacre: „Auzit-am auzit/ Că s-a născut Fiul Sfînt/ În ieslea boiler,/ În patele grîului/ În ogrînjii finului/ Și de-acolo s-a luat/ Tot pe drum de măuran/ La apa lui Iordan/ Și-acolo s-a botezat/ De Ion cel preacurat...” (Bud 1908: 68). Însă și acest episod a fost supus intervenției imaginarului popular, adăugîndu-i-se anumite elemente străine de dogma creștină și sublimîndu-i-se altele. Este cazul colindelor

în care botezătorul nu mai este Ioan, ci alți sfinți (Sfintul Ilie) sau chiar o entitate feminină (Sfinta Maria, Sfinta Duminică, Maica Domnului) și chiar apa Iordanului este înlocuită cu trei râuri sau trei fîntîni (Comișel 1992: 133). Botezul necanonic al lui Iisus de către Fecioara Maria consună însă cu rolul terapeutic al acesteia în cadrul scenariului simbolic al descîntecelor, unde divinitatea feminină realizează purificarea bolnavului cu apă dintr-un rîu sau dintr-o fîntînă.

Natura simbolică a fluviului biblic a condus, probabil, la posibilitatea transfigurării lui în orice apă curgătoare mai importantă sau chiar în izvoare aflate în vecinătatea bisericilor. Încă din primele secole creștine, se remarcă această analogie simbolică a Iordanului originar cu alte fluvii sau chiar cu mările unde erau botezați neofiii cu acest prilej (Hidiroglou 1997: 98). În România, „Sfințirea cea mare a apei”, care reprezintă ritual minunea de la Iordan și o reactualizează, se poate săvîrși, de asemenea, la diverse ape curgătoare și chiar la Dunăre sau la mare, „pentru a fi mai aproape de împejurările istorice și mediul natural al Botezului” (Cojocaru 2004: 231).

În percepția imaginarii tradiționale, spațiul este prin excelență discontinuu, eterogen, presărat cu zone de ruptură, zone-limită în care apar ființe supranaturale, pentru a se înfrunta sau pentru a-i ajuta pe oameni. Sursele naturale de apă sunt spații prin excelență ale hierofaniei, în majoritatea culturilor arhaice. Prin urmare, printr-un proces natural de adaptare, sacralitatea fîntîinii a fost atașată, în imaginarii folcloric, sacralității fluviului biblic. În basme, fîntîna din care eroul este trimis să ia *apa vie* se găsește undeva, la izvoarele Iordanului (Șăineanu 1978: 333, 340, 363). În descîntecele românești, *apa nîncepută*, element esențial în ritual manual realizat de către descîntătoare, este adus de la o fîntînă, în anumite condiții rituale. Înainte de apariția denotației toponimice de origine biblică, textele folclorice românești sunt presărate cu identificări spațiale de rezonanță mitică, dintre care menționăm: „la fîntîna ai de piatră,/ Unde cură apă-ndată” (Viciu 1914: 134), „la rîu de jin/ Cu stropcii de mir” (Golopenția 1998: 118), „la fîntîna Dzînelor” sau „fîntîna din codru”. Cele mai cunoscute balade populare românești privilegiază apariția unui topos acvatic esențial, și anume „fîntîna lină”, apărută în locul căderii meșterului Manole („o fîntînă lină/ Cu apă pușină”), dar și spațiu ales de către ciobanul din *Miorița* ca loc de îngropare („La fîntînă-n stîină/ Unde-i apa lină”). În concluzie, nu este dificil de înțeles procesul de transformare a acestui spațiu într-unul prin excelență edenic, la care ajunge Maica Domnului, conform textului colindelor: „La mijlocul plaiului/ La fîntîna raiului” (Viciu 1914: 38). Afilieră la fîntîna mitică a unor motive originare în creștinismul popular apare ca o confirmare a simbiozei motivelor păgîne cu cele creștine: „La mijlocul holdelor/ Este-o lină ș-o fîntînă/ Și scara lui Dumnezău/ Care sue și scoboră/ La Maica Precista-n polă...” (Isas/ Brăiloiu 1998: 272).

Vestitul fluviu oriental în care s-a realizat Botezul apare, desigur, în colinde religioase, fapt datorat și existenței, în repertoriul folcloric românesc, a unor colinde de Bobotează, după modelul celor cîntate cu ocazia Crăciunului, probabil și

ca urmare a vechii suprapunerii a celor două sărbători, în primele secole creștine. În afară de menționarea fluviului biblic în episodul Botezului, câteva colinde transilvănene ne indică un raport între respectivul fluviu și Adam. Este vorba despre o variantă a povestirii apocrife despre moartea lui Adam, care, asemenea ciobănașului din *Miorița*, își exprimă dorința de a fi îngropat „la pârâul Geanului/ Apa Iordanului” (Viciu 1914: 81). Trei sunt posibilele surse, care, îmbinate sau nu, ar fi putut să creeze o astfel de interpretare în creația populară. Prima este motivul apocrif al zăpisului dintre Adam și Satana, îngropat sub o piatră de pe fundul Iordanului. Moses Gaster remarcă pătrunderea acestui motiv în poemul de circulație folclorică *Verșul lui Adam* sau *Cîntecul lui Adam*. Originea acestei idei se regăsește în versiunile latine și grecești ale *Vieții lui Adam și a Evei*, considerat de N. Cartoian de origine sabeică (Cartoian 1974: 70); un episod important al acestei legende apocrife este momentul ispășirii păcatului primordial de către cei doi protagoniști ai Genezei în apele Iordanului și ale Tigrului. O a treia influență poate fi înregistrată în legenda locului îngropării lui Adam, situat nu în fluviul biblic, ci la baza dealului Golgotei, acolo de unde a fost eliberat de către Iisus în momentul Răstignirii și asimilat, potrivit altor legende apocrife, locului Creației, veritabil „Munte sacru” și *axis mundi* (Eliade 1937: 35). Cartea populară *Lemnul crucii* explică legătura dintre locul îngropării și, respectiv, Sfânta Cruce, și lemnul îngropat în apele Iordanului de către primii oameni (*Cele mai vechi cărți* 2001: 195-196; Marian 1994: 161-162).

Însă memoria colectivă nu poate opera cu un volum atât de mare de informație narativă, din surse atât de variate. Prin urmare, este posibil ca asocierea fluviului care curge pe teritoriul Țării Sfinte cu părintele strămoșesc să reprezinte ultima fază a unui lung proces de restrângere a bogatului material epic. Paralel cu uitarea surselor, a avut loc și esențializarea semantică a acestei asocieri. Spațiul atât de prezent în descîntece denumit prin sintagma „la fîntîna lui Adam,/ La pîrîul lui Iordan” ajunge să identifice o zonă hierofanică, asimilată cu prezența apei neîncepute și a caracterului edenic, oriental : „Plecai și mersei/ P-o cale, p-o cărare/ Spre soare răsare,/ La fîntîna lui Adam,/ La pîrîul lui Iordan...” (Păsculescu 1910: 113). A contribuit aici o notă de intersecție a imaginarului spațial arhaic cu a celui creștin, și anume imaginea arhetipală a unei fîntîni situate în centrul Paradisului, de la care pornesc sau spre care converg cele patru fluvii edenice (*Facerea* 2: 9,10), repere cosmografice esențiale: Tigrul, Eufratul, Fisonul și Gheonul. Sacralitatea acestor patru mari ape curgătoare este reflectată în capacitatea lor purificatoare<sup>2</sup>, dar și de a delimita spațiul uman de cel suprauman. Exorcisme manuscrise confirmă forța apotropaică a acelor patru fluvii: „Oprăscu-te, dievole, cu cele 4 rîuri ce ies din raiu, Fison, Ghion, Tigăr, Efrat, ce

<sup>2</sup> Vezi rețeta populară de vindecare prin băutul apei de pe un vas pe care sunt înscrise numele celor patru mari fluvii (Eliade 1939: 309). Eliade crede că această credință religioasă aparține unei cosmo-medicini arhaice, de origine cultă.

încungiuură pămîntul și toată lume, să n-aibi putere pre munca creștinilor!” (ms. 10 BAR Cluj, Timotin 2010: 245).

Lipsite de întreaga lor încărcătură semantică, toponimele biblice au trecut printr-un proces de concretizare, în cadrul mentalității populare românești. Ele au fost transformate conform cerințelor rituale, magice ale textelor în care erau integrate, și chiar ale specificului sistemului toponimic românesc. Pornind de la ocurența acestor toponime în texte folclorice diverse, putem spune că două sunt tipurile de sintagme denominative prin care limbajul popular a înlocuit toponimul clasic: sintagme sintetice cu determinantul în genitiv („apa Iordanului”, „cîmpii Rusalimului”) și sintagme analitice, formate din termeni nominali (substantive denumind forme de relief) în raport de determinare exprimat prin articol („pîrîul lui Iordan”, „fîntîna lui Adam”). Acest tip de denominație toponimică este considerat de către specialiști o formă primară a existenței numelor de locuri (Moldovanu 1993: 89). Deși procesul de creare a numelor topice se realizează, în sensul său natural, prin transformarea sintagmelor analitice în sintagme sintetice, în cazul acestui fenomen de aculturație, considerăm că sensul transformării a fost cel opus; inițial, semantica toponimelor împrumutate a fost reconfirmată prin introducerea, într-o sintagmă, a denumirii obiectului sociogeografic, reclamată de structura de profunzime a textului ritual (apă, cîmpie, munte), alături de toponimul sacru, pentru ca într-o fază ulterioară, sintagmele sintetice să se transforme în sintagme analitice, prin înlocuirea numelui topic cu un nume de persoană. Ideea de apartenență, subliniată în sintagmele analitice prin articolul posesiv genitival, era în consens cu sistemul dominării acestor zone sacre de către forțe sacre, uneori personalizate și afiliate unor instanțe supranaturale, în imaginarul mitico-magic. Este o reminiscență a religiei animiste, care transforma obiectele sociogeografice din natură în purtătoare ale unui spirit. Este posibil ca acest proces să fi fost stimulat de existența, în memoria colectivă, a unor istorii apocrife care legau direct topografia simbolică testamentară cu figura părinților strămoșești („fîntîna lui Adam”), așa cum am încercat să demonstrăm mai sus. Pierderea treptată a legăturii cu toponimul de proveniență a condus la variante de sintagme analitice în care se renunță și la menționarea personajului biblic; într-un descîntec *de desfăcut*, numele propriu repetat constant în repertoriul magic este înlocuit cu un altul, ales din rațiuni fonetice, de păstrare a rimei: „Pe cărarea lui Iordan/ La fîntîna lui Bogdan...” (Păsculescu 1910: 127). O altă variantă ce ilustrează procesul desemantizării apare într-un descîntec *de deochi*; aici, Maica Domnului îl spală pe bolnav „În apa lui Irod” (Tocilescu 1981: 184). Preferința imaginarii populare pentru astfel de nume topice analitice se reflectă în încercarea de rămînere în planul numelor proprii biblice, în sintagme de evocare stranie a plenitudinii paradisiace: „Pă la rîtu lui Pilat,/ Unde-i pomu rămurat,/ La trupină jeminat...” (Bilțiu 2010: 95). Nu lipsește nici consacratul simbol biblic-popular al abundenței, în care este dus bolnavul *de deochi* de către „Maica Bunavestire”: „și-n brațe-l lua/ Și-n poală lui Avram l-azvîrlea!” (Rădulescu-Codin 1986: 545).

Codul simbolic veterotestamentar este reluat și prin alte repere care apar în descîntecele românești și universale. De exemplu, Ierusalimul nu mai este perceput ca orașul sfînt, ci ca un sinonim ritual pentru un teritoriu paradisiac, grădina Edenului. Totuși, Ierusalimul, asociat cu alte diverse forme de relief (munți, dealuri) nu trimite în mod constant la ideea de benefic și aceasta este noutatea pe care o indică descîntecele românești. Ambivalența topografiei biblice din descîntece a fost integrată de Mircea Eliade în dialectica paradoxală a spațiului sacru – accesibil și inaccesibil, unic și transcendent (Eliade 1992: 351). În astfel de spații identificate prin toponime biblice, agenții malefici sunt trimiși de către descîntătoare, pentru ca ființa umană să rămînă sănătoasă. De pildă, *joimărișelor* li se sugerează că „ard Munții Sinaii”, ceea ce le face să se îndepărteze din sfera umană a satului (Bernea 2009: 82). În cercetarea descîntecelor românești, s-a observat „trimiteră bolii în spațiul mitic (nonuman, anormal)”, „habitat (considerat de om) specific pentru aceste duhuri” (Olteanu 1998: 294-295), raportînd această imagine poetică la un „niciodată” al întoarcerii bolii. În ceea ce privește semnificația „locurilor bune” și a „locurilor rele” în geografia mitologică a țaranului român, am semnalat apariția „semelor configurative ale imaginii spațiului propice înglobării răului – *marginalitatea, depărtarea, lipsa oricărei forme normale, cotidiene de viață, împrăștierea, neputința întoarcerii înapoi*”, a unor „spații îndepărtate luate din lumea biblică, marcînd puternic orizontul cultural al subiecților: *Muntele Sinaului* sau *Marea Roșie*” (Burgehele 2000: 248-249).

Munții Sinaii apar ca un spațiu liminal raportat la ființe din sfera sacrului (bun sau rău) într-un exorcism care a circulat intens în cultura populară europeană. Identificată de către Hasdeu printre „textele mähăcene”, *Rugăciunea de scoatere a dracului* este un exorcism împotriva *frigurilor* sau a *dracului din ape*. În prima variantă prezentată de Hasdeu, se povestește că Sfîntul Sisinie era așezat pe muntele *Sinaia*. În variante bogomilică slavă, Sfîntul Sisinie stă lângă Marea Roșie, pe un stîlp de piatră (Hasdeu 1879: 265). Exorcismul de proveniență bizantină și ebraică timpurie povestește apariția a trei îngeri (în locul Sfîntului Sisinie din varianta în limba română) care, mergînd pe Muntele Sinaii, întîlnesc un demon (Kiechkefer 1990: 72). Apariția acestui toponim în descîntecele din tradiția orală are rolul de a preciza semnificația pe care o primește muntele biblic în context folcloric; într-un descîntec din județul Sălaj, „Maica Sfîntă” le trimite acolo pe cele „nouă fete lepădate”: „Mereș în muntele Sinaului,/ Că acolo ieste un pește vînat...” (Burgehele 1999: 65). Desigur, prezența unui exponent al faunei acvatice într-un peisaj muntos indică o eventuală mutație semantică în respectivul tipar magic. În aceeași zonă etno-folclorică, regăsim un text avînd un scenariu asemănător, însă de data aceasta semnificația este conformă logicii ritului; apare aici un cunoscut hidronim biblic: „Ci vă duceț la Marea Roșie,/ Că acolo ieste/ Un laur-balaur,/ Cu sînje dă aur...” (Ibidem: 68). Exilarea bolilor în mări, sub dominația unor făpturi fantastice, este un motiv funcțional des întîlnit în descîntecele românești, așa cum a demonstrat profesorul Petru Caraman (Caraman 1988: 298-301), subliniind de asemenea

frecvența hidronimului românesc, Marea Neagră, în creații rituale.

În ceea ce privește esența benefică a cetății sfinte, Ierusalimul vine să înlocuiască și să sublinieze sintagme care denumesc teritoriul paradisiac. Maica Domnului plimbîndu-se, conform scenariului simbolic al colindelor, „pe sub poala cerului” sau „dinaintea raiului”, deci prin localizări fabuloase, marcînd deopotrivă caracterul de distanță și de fabulos, va ajunge să-și caute fiul „Colo-n sus, mai sus,/ Sus la Rusalim” (Marian 1904: 289). Folclorul românesc păstrează încă semnificația originară a Ierusalimului, cea de oraș, în variante adaptate mentalității sociale populare românești, în colinde apropiate încă de textul religios, care vorbesc despre căutarea familiei sfinte de către Irod, prin soli trimiși „sus în tîrg la Rusalim” (Pavelescu 2005: 113). De la sensul său de spațiu privilegiind întîlnirea ființei umane cu planul divin, Ierusalimul devine, în descîntece, sinonim cu spațiul edenic, unde protagonistul se întîlnește cu Iisus și Maica Domnului: „Și la Rusalim am alergat/ Prin prejuriu/ Rusalimului/ Am încongiurat/ În Ierusalim am intrat!” (Golopenția 2006: 216).

Însă dominantă rămîne transformarea aproape generală a acestui reper sacru într-un tărîm al vegetației abundente, o oază mitică spre care se îndreaptă personajele caracteristice colindelor sau descîntecelor. În texte de *plugușor*, începutul aratului are loc, în consens cu hieratismul acestui moment în viziunea populară, în „Cîmpul Erusalimului” (Bot 2008: 181) sau „în coastele Ierusalimului” (Viciu 1914: 188). Într-o variantă intens modificată fonetic în urma unui proces de pierdere a sensului, dar sugerînd probabil o raportare la toponimul biblic „Galileia”, un *plugușor* moldovenesc indică în mod clar rodnicia agrară: „S-a dus la dealul Garaleului/ C-acolo-i locul grîului...” (Datini 2010: 99).

Într-un nume topic de data aceasta analitic, „cîmpii lu Rusalim” sunt locul de unde culeg plante de leac „surorile lui Lazăr”, așa cum povestește *Legenda Sfintei Vineri* (Cartoian 1974: 202). Iarăși, este necesar să sesizăm aici o probabilă tranziție a unor elemente dinspre cărțile populare spre texte magice orale, deoarece motivul culegerii de plante medicinale va trece din legende scrise în descîntece în inventarul occidental (Eliade 1992: 277). În corpusul anglo-saxon, descîntecul cunoscut în literatura de specialitate cu titlul „The Three Good Brothers” are în centru povestirea apocrifă a lui Iisus, care-i trimite pe „cei trei frați buni” să culeagă, de pe Muntele Măslinilor, plante terapeutice care să-i vindece rănile (Forbes 1971: 313). Mai aproape de varianta legendei care a circulat în literatura veche românească este un descîntec avînd în centru alte trei fapte mitice, de data aceasta niște instanțe feminine; descîntecul-tip „The Three Marys”/ „Les Trois Maries”, prezent în inventarul francez sau în cel britanic, redă momentul din *Marcu* 15:1 în care cele trei femei sfinte vin la mormîntul lui Iisus. Deși tema nu a prezentat interes în folclorul magic românesc, totuși, un descîntec din antologia lui Artur Gorovei pare să indice reminiscența locului de înmormîntare a lui Iisus în imaginarul magic românesc: „A plecat nouă frați/ În nouă sate,/ Cu nouă cuțite/ Ascuțite,/ La mormîntul lui Dumnezeu,/ Să sape,/ Să-l dezgroape...” (Gorovei 1931: 238).

În concepția țăranilor români, după chestionarele lui Nicolae Densusianu, aceste toponime biblice reflectă idei cosmografice despre centrul Pământului. Astfel, Ierusalimul se găsește „la mijlocul pământului” sau „acolo e drumul soarelui”. În același centru al lumii se găsesc „casele lui David”, „mormântul lui Cristos”, „muntele Golgota” sau „capul lui Adam” (Fochi 1976: 81-82), viziune folclorică asupra unor idei testamentare (*Iezechiel* 47, *Apocalipsa* 22). Întâlnirea acestei identități cosmocentrice, alături de cea limitrofă, din textul magic, este motivată de ideea, în imaginarul mitico-magic, a centrului ca limită. Pornind de la mitologia Hestiei, considerată la vechii greci atât centrul pământului, cât și locul în care se realiza comunicarea oamenilor cu zeii, Aristotel va sublinia în *De Caelo* analogia, în imaginația ancestrală, a centrului cu limita exterioară. Prin urmare, Iordanul, Ierusalimul, Munții Sinai, în semnificația lor contextuală, din descîntecele românești, îmbină vechea funcție de centru sacru al creștinismului cu cea de limită periculoasă și tentantă deopotrivă pentru experiențele hierofanice ale ființei umane.

## Bibliografie

- Bernea, Ernest, *Sociologie și etnografie românească. Ordinea spirituală*, Text îngrijit și stabilit de Rodica Pandeale, Editura Vremea, București, 2009.
- Bilțiu, Pamfil, Bilțiu, Maria, *Calendarul popular*, Volumul II. *Obiceiurile toamnei și iernii*, Editura Ethnologica, Baia Mare, 2010.
- Bot, Nicolae, *Studii de etnologie*, Ediție de Ioana Bot și Ileana Benga, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2008.
- Bud, Tit, *Poezii populare din Maramureș*, București, 1908.
- Burghel, Camelia, *Descîntece terapeutice populare din Sălaj*, Zalău, 1999.
- Idem, *În numele magiei terapeutice*, Editura Limes, Zalău, 2000.
- Canianu, Mihail, *Studii și culegeri de folclor românesc*, Ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea, Cuvînt înainte de Dan Horia Mazilu, Studiu introductiv de Al. Dobre, Glosar, indice și bibliografie de Mihail M. Robea, Editura Minerva, București, 1999.
- Caraman, Petru, *Le reflet de la mer dans le folklore roumain et la continuité ininterrompue des roumains en Dobroudja*, în *Studii de folclor*, vol. II, Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1988.
- Cartoian, N., *Cărțile populare în literatura românească*, Vol. I. *Epoca influenței sud-slave*, Editura Enciclopedică, București, 1974.
- Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, Ediție de Maria Stanciu-Istrate, Emanuela Timotin, Liliana Agache, vol. V, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Arte, București, 2001.
- Cojocaru, Nicolae, *Tradiții la cultul creștin. Din perioada primară pînă astăzi*, Editura Lidana, Suceava, 2004.

- Comișel, Emilia, *Colindele religioase. Încercare de tipologie literar-muzicală*, în vol. *Imagini și permanențe în etnologia românească. Materialele Primului simpozion național de etnologie*, Editura „Știința”, Chișinău, 1992, p. 129-134.
- Cuceu, Maria, *Ritualul agrar al cununii la seceriș. Studiu etnologic*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.
- Datini de pe meleaguri ieșene*, Antologie și cuvînt înainte de prof. Adrian Ardeleanu, PIM, Iași, 2010.
- Dowden, Ken, *European Paganism. The realities of cult from antiquity to the Middle Ages*, Routledge, London & New York, 2000.
- Eliade, Mircea, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Editura Vremea, București, 1937.
- Idem, *Cărțile populare în literatura română*, în „Zalmoxis. Revista de Studii Religioase”, vol. I-III (1938-1942), Publicată sub direcția lui Mircea Eliade. Volum editat de Eugen Ciurtin, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 307-313.
- Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, Prefață de Georges Dumézil, Traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992.
- Fochi, Adrian, *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul de secolului al XIX-lea. Răspunsuri la chestionarele lui Nic. Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976.
- Foschia, Laurence, *La réutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale (IVe-VIIe s.)*, în „Revue des études grecques”, 113 (2000), Paris, p. 413-434.
- Forbes, Thomas R., *Verbal Charms in British Folk Medicine*, în „Proceedings of the American Philosophical Society”, Vol. 115, No. 4 (Aug. 20, 1971), p. 293-316.
- Frye, Northrop, *Marele Cod. Biblia și literatura*, Traducere de Aurel Sasu și Ioana Stanciu, Editura Atlas, București, 1999.
- Golopenția, Anton, *România de la est de Bug, volumul al II-lea*, Volum editat, cu introducere, note și comentarii de Sanda Golopenția, Editura Enciclopedică, București, 2006.
- Golopenția, Sanda, *Desire Machines. A Romanian Love Charms Database*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1998.
- Gorovei, Artur, *Descânțele românilor. Studiu de folklor*, București, 1931.
- Hasdeu, Bogdan Petriceicu, *Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă. Studiu de filologie comparativă*, București, 1879.
- Hidiroglou, Patricia, *Apa divină și simbolistica ei. Esen de antropologie religioasă*, Traducere de C. Litman, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997.
- Ispas, Sabina, *Holy Land Image in the Romanian Folklore*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom 38, nr. 6, București, 1993, p. 567-579.
- Ispas, Sabina, Brăiloiu, Constantin, *Sub aripa cerului*, Editura Enciclopedică, București, 1998.
- Kieckhefer, Richard, *Magic in the Middle Ages*, Published by Cambridge University Press, 1990.
- Marian, Simeon Florea, *Legendele Maicii Domnului*, Editura Academiei, București, 1904.
- Idem, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I, Ediție îngrijită și introducere de Jordan Datcu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1994.

- Meyer, Marvin, Richard Smith, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.
- Moldovanu, Dragoș, *Motive creștine în toponimia Moldovei*, în „Teologie și Viață”, serie nouă, anul III (LXIX), nr. 4-7, aprilie – iulie, 1993, p. 84-110.
- Mușlea, Ion, *Cercetări folclorice în Țara Oașului*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, 1 (1932).
- Mușlea, Ion, Bîrlea, Ovidiu, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasden*, Editura Minerva, București, 1970.
- Olteanu, Antoaneta, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Editura Paideia, București, 1998.
- Olsan, Lea T., *Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice*, în „Social History of Medicine”, vol. 16, nr. 3, 2003, p. 343-366.
- Pavelescu, Gheorghe, *Colinde din Transilvania*, Volum îngrijit de Maria Bocșe și Ligia Mihaiu, Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Cluj, Cluj-Napoca, 2005.
- Păsculescu, Nicolae, *Literatură populară românească*, Socec, București, 1910.
- Pop, Dumitru, *Temeiuri creștine în geneza și evoluția culturii populare*, în vol. *Imagini și permanențe în etnologia românească*. Volum editat de Vasile Vetișanu, Nicolae Demcenco, Sabina Ispas, Editura Știința, Chișinău, 1992, p. 311-317.
- Rădulescu-Codin, C., *Literatură populară*, I. *Cîntece și descîntece ale poporului. Cu 50 de arii populare*, Ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb, Studiu introductiv de Dan Simionescu, Editura Minerva, București, 1986.
- Sotinel, Claire, *Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive*, în „Revue de l'histoire des religions”, nr. 4, 2005, p. 411-434.
- Șăineanu, Lazăr, *Basmelor române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. Studiu comparativ*, Ediție de Ruxandra Niculescu, Prefață de Ovidiu Bîrlea, Editura Minerva, București, 1978.
- Timotin, Emanuela, *Descîntecele manuscrise românești (secolele al XVII – al XIX-lea)*, Ediție critică, studii lingvistice și filologice, Editura Academiei, București, 2010.
- Tocilescu, Gr., N. Țapu, *Materialuri folclorice*, vol. III, Ediție îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1981.
- Vauchez, André, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental: secolele VIII-XII*, Traducere de Doina Marian și Daniel Barbu, Postfață de Daniel Barbu, Editura Meridiane, București, 1994.
- Viciu, Al., *Colinde din Ardeal*, Socec, București, 1914.