

REALII ISTORICE, TRADIȚII, SIMBOL RITUAL

Ioan REBUȘAPCĂ

Articolul de față se vrea a fi o demonstrație a ipotezei autorului privind probabila modalitate de apariție și constituire a unei categorii distincte a poeziei de urare și felicitare, adică a colindelor pentru tineri, constituind, prin urmare, continuarea „dialogului” științific cu cercetătorii anteriori care s-au pronunțat, într-un fel sau altul, în legătură cu această chestiune, nelămurită satisfăcător nici până în zilele noastre.

În folcloristica românească, At. Marian Marienescu, de pildă, încă pe la jumătatea secolului al XIX-lea scria că în colindele laice pentru fată și flăcău este vorba „despre amóre, eroitate și națiunalitate”¹, idee reluată, mai târziu, de Gr. Tocilescu², detaliată apoi (cu precizarea că în această categorie sunt descrise „fazele căsătoriei”), de G.Dem. Teodorescu în prefața culegerii sale³, acceptată ca atare, în 1937, de Al. Viciu⁴ și reactualizată, în zilele noastre, de Monica Brătulescu, cu precizarea ponderii acestei categorii tematice în repertoriul poeziei rituale: „Colindele legate de căsătorie – scrie autoarea – ocupă două treimi din repertoriul colindelor laice (...). Se pot urmări cu ușurință fazele istorice ale căsătoriei: mireasa ca pradă de război, mireasa furată, mireasa luată după ceremonialul tradițional, etapele pețitului – așteptarea, anunțarea, sosirea pețitorilor și tocirea zestrei”⁵.

Părerii similare au fost exprimate și în folcloristica slavă. În secolul al XIX-lea, un corespondent anonim (slujitor al Bisericii, probabil, judecând după asprimea tonului folosit) al ziarului galițian de la Lvov, „Slovo” (Cuvântul), acuza vehement faptul că textele cântate de Crăciun, mai ales fetelor, sunt total nepotrivite cu caracterul solemn al sărbătorii, neavând nici o legătură cu aceasta sau „întru totul fiind cântece de dragoste”⁶. A. Veselovski susținea că textele colindelor laice s-ar fi dezvoltat din elementul de urare

¹ At. Marian Marienescu, *Poezia populară. Colinde*, Pesta, 1859, p. XI.

² Gr. Tocilescu, *Poezia populară a românilor. Colinde*, „Columna lui Traian”, I, 1871, p.186.

³ G.Dem. Teodorescu, *Noțiuni despre colindele române*, cap. VIII, *Colindele profane. Descrieri de moravuri*, București, p. 50 ș.urm.

⁴ Al. Viciu, *Viața românească în colinde. Omagiu Memoriei lui Cipariu*, „Cultura creștină”, XVII, 1937, cap. 2. *Felul colindelor*, punctul 8. *Colinde sociale*.

⁵ Monica Brătulescu, *La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice*, București, E.P.L., 1964, p.XII; cf. *idem*, *Colinda românească. Indexul tipologic*. IV. *Flăcăul și fata – iubiți și pețitori*, București, Editura Minerva, 1981, p.216 și urm.

⁶ *О колядах и щедрах* (Кореспонденция з-под Львова), „Слово”, Львів, 1864, ч.97.

și felicitare, a cărui prelucrare epică prezenta urarea ca deja fiind realizată – gospodarul trăiește [în momentul colindării sale – n.n. I.R.] în belșug, voinicul eliberează fata robită de turci etc.¹ În celebra sa lucrare privind intertextualitatea slavă și europeană a colindelor ucrainene, A. Potebnea² afirma că funcția colindatului constă în slăvirea, prezentarea persoanei colindate într-o stare ideală, împărtășește ideea (după părerea noastră, greșită) pătrunderii motivelor din colindele ucrainene în alte specii folclorice, de exemplu, în cântece rituale de nuntă (ceea ce, opinăm noi, s-a petrecut în sens invers, cum vom demonstra în continuare) și pătrunderea câtorva motive din ritualul de nuntă în colinde, fapt ce corespunde adevărului, considerăm noi. În lucrarea sa, apărută la Lvov în 1933, aproape concomitent cu monografia lui Petru Caraman, la Cracovia, profesorul universității galițiene, Ilarion Swiențițkyi (căruia Caraman îi mulțumește în prefața cărții sale pentru ajutorul acordat în elaborarea ei), asemenea lui Potebnea și Veselovski, arată că pentru realizarea urării colindătorii, în funcție de destinatar, aleg „un nesfârșit șir de imagini ale soartei celei bune”³ a membrilor familiei, adică imagini de tip iconic și indexic, din care se constituie stereotipiile modelărilor poetice, cum se știe astăzi⁴. Părerile lui Petru Caraman⁵ privind apariția și constituirea colindelor pentru tineri uneori nu sunt susținute prin argumente etnologice convingătoare, fiind doar simple presupuneri, cum ar fi aceea că, inițial, ar fi existat un grup de colinde nediferențiate după destinatari, din care s-ar fi desprins mai întâi colindele pentru gospodar, apoi cele pentru gospodină, după care colindele pentru fată și flăcău. Ipoteza pare îndoielnică, dacă luăm în considerație următoarele fapte:

1) dacă aceste colinde pentru tineri s-ar fi desprins din străvechile colinde nediferențiate (?), atunci ele ar fi „moștenit” măcar niște „filoane”, ori, din punct de vedere tematic, acestea diferă total de colindele pentru gospodar și gospodină;

2) pe de altă parte, cele patru grupe, tematic diferențiate, cunosc o modelare poetică identică, ceea ce ne face să presupunem că discursurile lor s-au statornicit în urma unui îndelung și complex proces de elaborări și reelaborări formale, rolul hotărâtor având intertextualitatea speciilor și principiul universal al interconexiunilor simbolice în

¹ A. Veselovski, *Разыскания в области русского духовного стиха*, «Сборник Отделения русского языка и словесности», С.Петербург, 1883, т.XXXII, p.282.

² А. Потевня, *Объяснения малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедровки*, Varșovia, 1887.

³ Ilarion Swiențițkyi, *Різдо Христове в поході віків. Історія літературної теми і форми*, Lvov, 1933.

⁴ Cf. Sanda Golopenția-Eretescu, *Probleme semiotice în cercetarea folclorului*, „Revista de etnografie și folclor”, t. 16,1971, nr.2, p.117-121.

⁵ Cf. Petru Caraman, *Obrzęd koledowania u Słowian i u Rumunów. Studium porównawcze*, Cracovia, 1933; *idem, Datina colindatului la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*, ediție îngrijită de Silvia Ciobotaru, prefață de Ovidiu Bârlea, traducători: Hanna Volovici, Dumitru Trocin, Ștefan Popa, București, Editura Minerva, 1983.

comunicarea poetică cu ajutorul constructelor simbolice într-o continuă mișcare de intersectare a speciilor în funcție de semnificația mesajului ce urmează a fi comunicat¹.

Alteori părerile lui Caraman sunt puțin credibile, cum ar fi presupunerea că individualizarea și constituirea colindelor pentru tineri s-ar fi petrecut sub influența descântecelor (ce conțin doar vagi argumente favorabile, opinăm noi), ori sub influența cântecelor de primăvară, ceea ce este inexact. Caraman probabil a fost derutat de marea asemănare a colindelor ucrainene pentru tineri cu cântecele de primăvară (*vesnianky*), cu un repertoriu bogat nu doar la ucraineni, ci și la alte popoare slave; pentru „detectarea” existenței acestora la români ar trebui întreprinse cercetări de tip „arheologic”, fiindcă ele au existat, în tradiția vie însă fiind prea puțin păstrate, ca să se fi edificat cum se cuvine asupra naturii lor cercetătorii români. Are însă perfectă dreptate Caraman, când afirmă că, într-o însemnată măsură, la constituirea colindelor pentru tineri au contribuit obiceiurile, practicile magice și cântecele de nuntă. Această „chestiune”, după propria-i expresie și mărturisire, Caraman a „amânat-o” pentru o lucrare următoare („Dlatego więc zostawiamy omówienie tej kwestji do jednego z następných rozdziałów”, *op.cit.*, p.616) pe care însă nu a mai scris-o.

Cercetătorul contemporan rus, V.I Cicerov, cunoscând temeinic specificul folclorului slavilor de răsărit, arată că numeroase motive și cântece întregi din repertoriul de nuntă au trecut în colindele ruse de tipul *vinogradie*, „fără a suferi vreo modificare a versului”². La fel stau lucrurile, adăugăm noi, și în folclorul ucrainean, ceea ce ar constitui o particularitate est-slavă, mai puțin evidentă la slavii de apus și aproape nerelevantă la români. Părerea lui Cicerov a fost reconfirmată de Vladimir Propp³.

Cum observă cercetătoarea cehă Zdenka Horalková, ipoteza lui Cicerov a rămas, în continuare, deschisă⁴. Autoarea însăși nu împărtășește părerea lui Cicerov. Observația Zdenkăi Horalková poate fi extinsă asupra tuturor discuțiilor pe această temă, în sensul că unii cercetători admit ipoteza lui Cicerov, alții (neavând o reprezentare folclorică adecvată) o contestă, „taxând” specia colindelor ca fiind mai arhaică decât cântecele de nuntă (I. Milčetić, V. Ohrymovyci, V. Hošovskiyi), ori susțin că anumite subiecte de colinde ar fi pătruns în cântecele de nuntă (A. Václavík), sau că cele mai vechi dintre colinde s-ar fi putut folosi și cu funcția de cântece rituale de nuntă (Zdenka Horalková). Lipsea, prin urmare, un criteriu științific pentru lămurirea acestei chestiuni controversate.

¹ Cf. Ioan Rebușapcă, *The Symbol as a Fundamental Component in the Discourse of Folk Songs*, „Analele Universității București” (Facultatea de Limbi și Literaturi Străine), an. XLIX, 2000, p.39-58.

² V.I. Cicerov, *Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX веков (Очерки по истории народных верований)*, Moscova, 1957, p.150.

³ V.I. Propp, *Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования)*, Изд-во Ленинградского университета, 1963.

⁴ Zdenka Horalková, *České příspěvky k poznání slovanských koled*, „Česky lid”, 56, 1969, nr.2, p.74.

Un prim pas în intuirea cuvenitei abordări științifice a acestei probleme complexe a constituit-o, pentru noi, constatarea faptului (trăit ca o veritabilă „revelație”) că în două discursuri poetice diferite (cântec de nuntă, colind) pe aceeași temă, comunicarea semiotică se realizează cu un construct comun (cod, simbol, semn). Într-un timp relativ scurt, am constatat că acesta reprezintă un fenomen general în poezia rituală și în acest mod se exprimă codificat gesturi simbolice (în riturile de nuntă – gesturi reale ori simulate + cântece aferente cu conținut similar, în colinde – aceleași gesturi, exprimate în versuri).

Ca modalitate de abordare, ne-am însușit acreditata în studiile etnologice ipoteză conform căreia în practicile rituale (inclusiv și în cele nuptiale, cum va reieși, din demonstrația noastră), mai întâi, a apărut gestul, într-o etapă ulterioară acesta fiind „dublat” de „cuvântul” aferent, adică de o primă formulare poetică *in nuce*, din care, printr-o elaborare ulterioară, s-a constituit multitudinea de discursuri versificate (inițial, maritale) ce descriau, concomitent cu desfășurarea lor, gesturi reale ori simbolico-simulatorii, prin ambele (gest, discurs) conotându-se trecerea de către tineri a pragului marital¹, deci căsătoria, prezentată, în colinde, drept mesaj actualizat (urarea căsătoriei), ca deja realizată.

Cum nunta ca manifestare unitară s-a constituit dintr-o înșiruire de „tablouri” (acte, gesturi) reale ori simulatorii², atestate ca atare, după unii cercetători, deja în neolitic și întâlnite încă în secolul al XIX-lea, în Caucaz, Asia Mică, Asia Centrală și India³, am încercat să identificăm „germenii” sau „reziduurile” (A. Van Genep) străvechi ale gesturilor reale maritale primare, argumentând, astfel, cu câteva decenii în urmă (1975), ipoteza apariției sau a „nașterii” simbolurilor maritale din străvechi gesturi reale nuptiale, trecute, apoi, în colindele pentru tineri⁴.

Pe parcursul anilor, cu ocazia stagiilor de documentare în Bulgaria (1976), a cursurilor de vară de la Praga (1972), Belgrad, Zagreb, Novi Sad (1986), a funcționării ca profesor invitat al Universității Alberta (Edmonton, 1992-1993) sau acasă, la cursurile ținute la masterat, în permanență ne-am preocupat de „umplerea” „golurilor” cu noi fapte poetico-ritologice, „verificând” și „probând” pe baza lor ipoteza adoptată. Imensele materiale adunate ne-au întărit convingerea că mergem pe „drumul cel bun”, codurile simbolice maritale, cum reiese din recenta monografie⁵, fiind universalii poetice care, conform principiului universal al interconexiunilor simbolice, au circulat și în mituri, în literaturile antică și indoeuropeană, întâlnite fiind și în Biblie, majoritatea

¹ Arnold van Genep, *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, Iași, Polirom, 1996 (*Les rites de passage*, Paris, 1909).

² F. Volkov, *Свадбарските обреди на славянските народи*, «ЧУ», III, c.137-178; IV, c.194-230; V, c.205-232; VII, c.216-256; IX, c. 472-510.

³ van Genep, *op.cit.*, p.92, 127.

⁴ Ioan Rebușapcă, *Народження символу. Аспекти взаємодії обряду та обрядової поезії*, București, Ed. Kriterion, 1975.

⁵ Ioan Rebușapcă, *Poezia colindelor. I. Constructe simbolice și stereotipii culturale în repertoriul tinerilor*, Ploiești, Editura LVS Crepuscul, 2006.

lor (dacă nu toate) regăsindu-se în discursurile colindelor pentru tineri, ca mesaj actualizat (căsătoria), și dispuse în modele poetice într-o continuă și diversificată concretizare în „haine” ritologico-lingvistice (zonale, naționale) cu ajutorul unor stereotipii universale, aflate și acestea într-o permanentă remodelare structurală.

Pentru demonstrarea ipotezei adoptate, în articolul de față, am ales motivul *asedierii/ cuceririi cetății*, existent în repertoriul ritual sud-est european și în literatura acestei zone culturale.

Acest motiv aparține categoriei faptelor de cultură, în jurul cărora s-au purtat discuții îndelungate și contradictorii. Încă J.F. MacLennan a semnalat¹ existența la multe popoare sălbatice, barbare sau civilizate a obiceiului în care mirele, singur sau împreună cu prietenii lui, trebuia să simuleze răpirea sau chiar să răpească mireasa de la părinții ei, obicei pe care l-a considerat drept o formă atenuată a unor practici reale mai vechi, care au stat și în atenția unor învățați ca R.G. Latham², J. Lubbock³, A. Girand-Teulon⁴ și alții. F. Volkov aprecia ceremonia „războinică” a nunții drept ecou al vechiului târg dintre clanuri⁵. În esență, dezbaterile în jurul acestei probleme, începând încă cu Fr. Engels care l-a caracterizat pe MacLennan drept „jurist uscat” care oferă tot felul de combinații plauzibile, s-au canalizat în două direcții diametral opuse: o parte din cercetători considerau obiceiul o formă atenuată a răpirilor autentice din epocile străvechi, cealaltă parte, dimpotrivă, susținând că obiceiul reprezintă ecoul înlocuirii unor relații familiale cu altele, ca urmare a apariției noilor forme de căsătorie și împotrivirea fictivă față de acestea⁶. Această problemă a rămas, în continuare, deschisă. Recent, I. Nikolski „ancorează” obiceiul în trecutul îndepărtat al slavilor de răsărit, „cucerirea cetății”, presupune el, ar proveni din perioada când aceștia trăiau în localități fortificate, înconjurate de valuri de pământ – așezări de tipul *gorodișce*⁷. Fără îndoială, chestiunea de față prezintă interes în genere; pe noi, în particular, ea ne-ar ajuta să elucidăm problema *dacă și în ce măsură* realitățile istorice și etnologice au constituit „suportul” datinei ca spectacol de nuntă, existența unor texte poetice corespunzătoare momentelor acesteia și interacțiunea dintre spectacolul nunții și poezia de urare și felicitare.

¹ Cf. J.F. MacLennan, *Studies in ancient history, comprising a reprint of «Primitive marriage»*, Londra, 1886.

² Cf. G. Latham, *Descriptive ethnologie*, vol. 1-2, Londra, 1859.

³ Cf. J. Lubbock, *The origin of civilization and the primitive condition of man. Mental and social condition of savages*, Londra, 1870.

⁴ Cf. A. Girand-Teulon, *Les origines de la famille*, Geneva-Paris, 1874.

⁵ F. Volkov, *Свадбарските обреди на славянските народи*, «Сборник за народни умотворения», т. 4, Sofia, 1891, p.199.

⁶ Ed. Westermarck, *A Short History of Marriage*, Londra, 1926, p.117-125; 227; V. Kagarov, *Форми та елементи народної обрядовості*, «Первісне громадянство та його пережитки на Україні», Kiev, 1928, p.46.

⁷ I.M. Nikolski, *Происхождение и история белорусской свадебной обрядности*, Minsk, 1956, p.61.

Motivul asedierii cetății este unul din cele mai răspândite în repertoriul colindelor ucrainene, bulgare, poloneze și românești, evident, în formule constructive specifice. Orașele (= cetățile) pomenite în asemenea colinde ucrainene sunt multe: Sambor, Bilhorod, Hotin, Dzvoniiv, Zvenigorod, Kamenetș, Kiev, Savron, Bendery, Cernigov, Halici, Cracovia etc., cel mai frecvent însă fiind pomenit orașul Lvov. Kotula crede că inițial în colinde se întâlnea numai Lvovul (*Wydaje się, jednak, że pierwotnie był tylko Lwów*)¹. Ž. Pauli susținea că la baza colindei stă legenda despre asedierea orașului Lvov în 1648 de către Bogdan Hmielnițki, când orășenii s-au răscumpărat cu suma de 80.000 de taleri. În alte izvoare, se arată că această sumă a fost de 100.000, 1.200 de grivne, 17.000 de zloți, iar *Kronika lwowska* indică suma de 100.000 de galbeni, adăugând că poezia populară nu s-a limitat la fapte seci, înfrumusețând prezentarea evenimentului cu mijloacele care-i sunt caracteristice².

Letopisețul kievean, *Hronicul anilor de demult*, cuprinde realii istorico-legendare ce ar putea fi considerate drept „suport” al motivemelor acestui tip de colinde: în anul 907, se menționează în letopiseț, cneazul Oleg „a împresurat Țarigradul” (cf. „asediu” din colinde) Învoindu-se să-i dea danie, grecii i-au oferit hrană și vin, cneazul însă a refuzat, căci era pregătit cu otravă (cf. folclorica încercare a orășenilor de a se răscumpăra + refuzul asediatorului). Neridicând asediul, Oleg ceru a doua oară o răscumpărare mai consistentă, apoi „începu să așeze pacea”³ (cf. a doua încercare, în colinde, de răscumpărare a orășenilor + acceptarea condițiilor, de către N). Cea de a doua relatare din letopiseț ar putea fi considerată drept model al „matricei” poetico-structurale a tipului de colinde „Asediul cetății”, în care întâlnim „suportul”, real ori legendar (?), al semnificației simbolice, din colinde, a „asedierii” cetății cu scopul dobândirii fetei, a viitoarei soții: în anul 988, cneazul Vladimir Sviatoslavovici al Kievului cucerește mai întâi cetatea grecească Hersones. Trimite apoi solii la cezarii Vasilie și Constantin, „vorbindu-le astfel: «Iată, slăvitul oraș am cucerit. Aud însă că aveți ca soră o fată. De nu mi-o dați de soție, orașului vostru i-oi face ceea ce i-am făcut acestuia»”⁴ (cf. neridicarea „asediului”, în colinde, până când N nu este recompensat cu cel mai prețios dar, fata).

Cât de „înfrumusețată” este imaginea cuceririi cetății în creația populară, se poate vedea din repertoriul colindelor sud-est europene.

La ucraineni, colindele acestui tip prezintă o mare uniformitate tematico-structurală: voinicul poruncește să i se pregătească calul (v. adună oastea), fiindcă vrea să plece la război. Își așează tabăra în fața Lvovului (Cracoviei etc.) și „sloboade săgeata în zidurile orașului”. Orășenii îi oferă o farfurie de galbeni, *el primește banii* (sau îi refuză), *și nu le mulțumește, nici nu li se închină*, continuând să atace orașul. I se aduce,

¹ Franciszek Kotula, *Hej, leluja, czyli o wygasajacych starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskiem, Varșovia, 1970, p.398.*

² *Apud Eust. Dulski, Kołędy Podolskie, „Biblioteka warszawska”, 1858, t.III, p.318-322.*

³ *Літопис руський. За Іпатським списком переклав Леонід Махновець, Kiev, „Dnipro”, 1985, p.17-18.*

⁴ *Idem, p.61-63.*

apoi, un cal înșeuat, el procedează la fel. A treia oară i se aduce o fată, pe care o ia, le *mulțumește orașenilor, se închină*, ridicând „asediul” orașului.

În repertoriul colindelor ucrainene, această formulă poetică stereotipă cunoaște o variată gamă de structurări ale discursului ritual (discursuri normale ori structurate „în trepte”, cu «alambicări» iconice în stil baroc sau doar bipartite, în toate nelipsind însă darul cu semnificația maritală, fata). Variate sunt, de asemenea, primele două daruri, diferit este numărul și statutul actanților, care încearcă să-l înduplece pe N (orașeni, cracovieni, lioveni, kievieni etc.; vârstnici, părinți, frați, huțuli); la modul formalizat sunt prezentate și gesturile actanților.

Din întreg repertoriul sud-est european, cu excepția unor detalii zonale, mai apropiate de colindele ucrainene par a fi cele bulgare, ce ar putea fi considerate drept variante ale celor dintâi: „se lasă ceața-negureața./ Nu e ceața-negureață, ci e iunakul Gheorghită./ (incipit comun cu colindele românești – n.n. I.R.) Călare spre Budin-grad se lasă./ Din nări calu-i foc revarsă./ Foc revarsă, Budin-gradu’ să-l arză“ + 1) budingrădenii, „oamenii bătrâni“, încearcă să-l înduplece cu „un kil de grâu“ + 2) fetele – cu o pereche de mâneci + 3) abia mamele reușesc să-l înduplece „cu un dar bun, o fată tânără“ + N își strunește calul, care sloboade din nări „roua bogată de vară“ peste Budin-gradul în flăcări, stingându-le¹. În același fel este salvat și orașul-cetate Ghiurghiun-grad, nu de „oamenii bătrâni“, ci de babe, în schimbul aceluiași dar de preț, *malka moma*, „o fată mică“².

În legătură cu problema genezei colindelor, utilă ni se pare relavarea faptului că pronunțata atmosferă „războinică” din acest tip de colinde ucrainene și bulgare „reeditează”, în linii mari și prin aceleași constructe poetice, pe aceea din eposul homeric. Cum am văzut, afară de obținerea diverselor bunuri materiale, țelul final al asedierii, de trei ori (de câte ori ocoliră Troia Nestor și Ahile), a orașului-cetate de către cneazul Vladimir Sviatoslavovici, de voinicul din colinde îl reprezintă dobândirea fetei, ceea ce îi preocupă și pe oricare dintre eroii homerici, pentru care fata, cum se exprimă Ahile, reprezintă „răsplata, rodul atâtor sudori și *darul* [= lexem folosit întocmai și în colinde] de cinste al oștirii” (*Iliada*, I, 110-111), ceea ce pentru același „Ahile cel iute de picior” a constituit „Briseis, femeia-i scumpă robită de el după multe trudiri (...). Când cele două cetăți, Lirnesos și Teba, luase” (*Ibidem*, II, 681-683). Mult râvnita virtute a eroului homeric deci reprezintă dobândirea celui mai de preț dar, femeia. Troienii, spre exemplu, prin glasul lui Polidamos, conchid: „Ținta-i [a lui Ahile] o să fie orașul, femeile noastre” (*Ibidem*, XVIII, 256), căci în urma cuceririi cetății, cum le promite Nestor oștenilor, fiecare dintre ei va avea parte „de câte-o nevestă troiană” (*Ibidem*, II, 349-350). În realizarea unui asemenea țel, grăitoare sunt propriile mărturisiri (hiperbolizate magistral) ale lui Ahile, care pentru femeile oștenilor lui a „pustiit cu corăbiile douăsprezece orașe și pe uscat unsprezece cetăți din jurul Tebei” (*Ibidem*, IX, 325-329).

¹ SNU, 35, *Koledni pesni*, nr. 37.

² *Obredni pesni*, V, p. 262.

Un alt element comun din comportamentul eroului homeric și al voinicului dintr-o parte a colindelor îl reprezintă faptul că ambii *refuză darurile* materiale ca, în final, fetele să le devină soții. Agamemnon, spre exemplu, își motivează astfel refuzul: „eu am respins bogatul răscumpăr.../ Pentru c-aș vrea înadins ca ea [fata] să rămâie la mine“ (*Ibidem*, I, 110-111).

Asaltul distrugător al cetăților reprezintă un alt element comun. Homunenko, din colindul de mai sus, „Atâta (oaste) a adunat, (de) pământu’ s-a cutremurat“, iar un anonim confrate de al său, Vasile „N șa de s-opintit, Lvovu’ s-o clintit“¹. Împresurarea Troiei este atât de necruțătoare „că-n jurul cetății se-ncinse foc și potop“, aceasta, asemeni Budin-gradului din colinda bulgară, fiind „topită-n flăcări“ (*Iliada*, VI, 328-331).

În fața atacului necruțător, troienii *se sfătuesc*. Pentru a evita dezastrul, ei hotărăsc s-o dea ca *dar* atacatorilor „pe Elena din Argos și averea-i...“ (*Ibidem*, VII, 340-341). La fel procedează și orășenii cetății Liov. În fața primejdiei încep „domnii a se sfătuit./ Pe (Sile) cu ce să-l înduplece“, hotărând, ca și troienii, să se răscumpere cu „un taler de galbeni“, „un cal corbiu“, cu o „fată frumoasă“².

Îndeplinind funcția actualizării mesajului ritual (urarea alegorică a căsătoriei), colindele de acest tip lesne puteau să „împrumute“ din tradiția homerică (dacă nu invers, „bazinul“ homeric să fi „adunat“ izvoarele populare preexistente, cum presupune G. Murnu ș.a.) acest motiv în care cetatea, cum arată P. Mazon³, o semnifica pe fecioara cu fruntea acoperită (în semn de pudoare), cucerirea cetății, „smulgerea de pe tâmpilele Troiei“ a „vălului sfânt de podoabă“ constituind, prin urmare, simbolul cuceririi fecioarei, ceea ce reprezintă, arată Mazon, un construct de tip homeric, folosit și în alte opere ale poetului antic.

Cititorul este rugat să nu tragă concluzia că încercăm să identificăm colindele analizate aici cu poemele homerice. Ni se pare doar că, în formarea lor, acest tip de colinde a „absorbit“ o serie de constructe întâlnite de noi la Homer. Spre deosebire de acesta din urmă, creatorul popular, elaborând modele poetice de urare (a căsătoriei), a inclus în ele și o serie întreagă de constructe cu conotații maritale provenite din spectacolul și poezia rituală de nuntă, cum ar fi, de pildă, darurile (banii, mai ales monedele vechi, salba, baiurul etc., calul), gesturile⁴.

Se cunoaște faptul că în schema poetică a „probei iubirii“, numai ultimului actant îi revenea fata, primii doi fiind recompensați cu daruri care în alte contexte simbolizează căsătoria, în acest caz darurile primite de ei fiind „golite“ de semnificație maritală. Aceasta este logica ce dictează folosirea gesturilor în colindă: voinicul nu

¹ Ioan Rebușapcă, *Cumuna anului*, nr. 144.

² *Idem*.

³ *Introduction à l’Iliade*, Paris, 1959, pp. 103-104.

⁴ N.A. Kisliakov, *Семья и брак у таджиков. По материалам конца XIX-начала XX века*, „Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая“, т. XLIV, Moscova-Leningrad, 1959, p.71, 74, 107, 112, Elena Sevastos, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, București, 1885 (*apud* Lafargue), p.43

mulțumește, nu se descoperă și nu se închină la primirea primelor daruri, fiindcă, „golite“ de sens, acestea nu conotează căsătoria, ci doar cel de al treilea dar (v. primirea darului = acceptare, exprimarea acordului). Semnificația gestului închinării vine din obiceiurile de nuntă: dacă la logodnă părțile nu realizau înțelegerea (= pe jumătate nuntă), pețitorii plecau fără să se închine: „Кедь ся не добесідовали, розходяться без того, жеби ся одкланяли”¹, de unde se vede că gestul închinării și, respectiv, al neînchinării funcționa pretutindeni în obicei și în poezie ca semnificant al realizării sau nerealizării înțelegerii² (a căsătoriei).

Pe plan poetic, faptele datinei, citate mai sus, au fost prelucrate în repertoriul de nuntă. De pildă, în imaginea oștirii ce împresoară curtea «împăratului» pentru a-i lua fata³. Prezentarea locuitorilor orașului, în colindă, se face cu ajutorul unei formule-șablon. Iată-o cristalizată în repertoriul ucrainean de nuntă:

Щось до нас наступає (...)
 Чи з ліса звірята,
 Чи з міста селяни,
 Чи з села селяни⁴.

Gestul de mulțumire al mirelui prin descoperirea capului și închinarea în fața socrului ca semn al realizării (secvențiale) a înțelegerii cu acesta, de asemenea, se întâlnește în poezia rituală de nuntă⁵. În cadrul repertoriului de nuntă găsim și prototipul formalizat deja al formulei poetice lipsită total de atmosfera „războinică” a colindelor: în casa fetei se luminează dis-de-dimineată (= condiție rituală de timp, cf. „Hei, în zori, pe la cântători”) – frații ei *se sfātuiesc* ce dar să-i ofere ginerelui. Îi oferă un cal, el primește calul, dar *nu se descoperă*, nici *nu se închină*. Frații îi oferă pe sora lor (= reflexul îndătinat al datoriei și împuternicirii fratelui, la ucraineni), *N* primește darul, *se descoperă* și le *mulțumește*⁶.

Ca structură și semnificație (maritală), cântecul de față prin constructele sale iconic foarte puțin diferite, rezumă obiceiul consemnat de S.Fl. Marian⁷. Un obicei similar, cu simularea „asedierii” curții miresei, a fost consemnat de B.P. Hasdeu⁸.

¹ *Срібна роса. З репертуару народної співачки Анці Ябур із Стаціна*. Упорядкування, вступна стаття та примітки д-ра Миколи Мушинки, Приаїв, 1970, p.93-94.

² F. Volkov, *Свадбарските*, III, с.159; P. Ciubinski, *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западо-Русский край*, т.IV, p.64, 136, 582, 589-591, 928; Kisliakov, *op.cit.*, p.115; Kotula, *op.cit.*, p.248-249, nr. 146.

³ Нр. Iașciurjinski, *Свадьба малорусская как религиозно-бытовая драма*, „Киевская старина”, 1896, т.XI, p.364; Ciubinski, *op.cit.* p.327, nr.867 A

⁴ *Idem*, p.327, nr.867 B.

⁵ *Ibidem*, p.136, nr.190 B.

⁶ *Ibidem*, p. 351, nr. 950.

⁷ S.Fl.Marian, *Nunta*, p. 548-550.

⁸ B.P. Hasdeu, *Răspunsuri la chestionarul lingvistic* (ms. B.A.R.), t. 10, fila 540, Uscații, Neamț.

Odată constituit și generalizat, modelul poetic al colindelor pe această temă putea fi concretizat în mod diferit: voinicul se duce la pețit și i se oferă un cal, un mănunchi de săgeți, fata¹, sau, vrând să se însoare, el se duce la împărat și acesta îi oferă un cal, o farfurie de bani, fata², sau voinicul strujește săgeți, le duce la împărat și acesta îi oferă cele trei daruri³, sau voinicului i se oferă următoarele daruri: sănătate, împărăția, fata; conform modelului comportamental ritualizat, el primește toate cele trei daruri, însă mulțumește numai pentru ultimul⁴.

Dintre toate colindele analizate și acelea la care se vor mai face referiri, semnificația homerică a cetății și cucerirea ei simbolică cel mai pregnant transpare din colindele românești, în repertoriul cărora această grupă tematică reprezintă un tip distinct – *Cetatea fetei*⁵, care ar putea fi „apropiate“ într-un fel de cele ucrainene și bulgare:

Colo, cam pe lângă mare
Mare pulbere se-nalță.
Dar p-acolo cine-mi vine?
Vine un stol de mari boieri.
D-înaintea stolului
Merge N tânăru călare

(pe un cal vânat ce pășește „frâncuind“, N zicându-le boierilor că a dat de o fată ce construiește cetatea, pe care n-o pot cuceri nici turcii, nici frâncii; apoi îi îndeamnă pe voinici s-o cucerească)⁶.

Variantele românești, cum reiese din acest exemplu, au comun cu cele ucrainene, bulgare, cu eposul homeric și cu realiile istorico-legendare privind expediția cneazului kievean Vladimir Sviatoslavovici, doar motivul-cheie, asedierea cetății și recompensarea voinicului cu o fată, din discursul lor lipsind repetarea tripartită a atacului și încercarea orășenilor de a se răscumpăra. Constructul modelului stereotip universal respectiv însă există în repertoriul românesc, mai ales în colindele ardelenesti, „îmbrăcat” fiind într-o nuanțare conotativă graduală, în ciclul reunit sub denumirea „Colinde de june”. Într-o grupă de astfel de colinde, conotația maritală lipsește cu desăvârșire: auzind că gazda este „încomoratu” și dă „bani pe colindatu”, junii îl colindă, gazda oferindu-le, pe rând, 1) „două-trei juniceii”, – „Junii daru (a se reține că lexemul *dar* este utilizat în colindele de acest tip la toate popoarele sud-est europene –

¹ V. Gnatiuk, *Колядки і щедрівки*, «Етнографічний збірник», Lvov, 1914, vol.II, p.122, nr.224G.

² *Idem*, nr.224 C.

³ *Ibidem*, p.19, nr.171 A.

⁴ *Ibidem*, p.93, nr. 211.

⁵ Cf. Brătulescu, *Colinda românească*, tipul 98.

⁶ G.Dem. Teodorescu, *Noțiuni despre colindele române*, București, 1885, p.53; I. Cocișiu, *Cântece populare românești*, București, 1960, p. 25-26, nr.2.

I.R.) nu-și luară”; 2) „doi-trei bouleni”, – „Junii daru nu-și luară”; 3) „murgu de-nșeuatu./ De-nșeuat și-mpodobitu”, – „Junii daru nu-și luară”; 4) „Plimbă mâna-n buzunariu./ Scoate taleri și crițariu”, – „Junii daru și-luără”¹. Într-o altă grupă a acestui tip de colinde, conotația maritală este sugerată destul de clar: junilor li se oferă: 1) „parale mărunțele”, 2) „arcu d-încordatu/ Cum îi bun de săgetatu”; 3) „murgu de-nșeuatu”. Darurile sunt primite de către juni, cu precizarea utilității fiecăruia, cel de al treilea dar conotând sugestia maritală: calul „li-i drag la-ncălicare/ Pe ulița maică-sare./ Cam în ciuda soacră-sare”². În cea de a treia grupă tematică, conotația maritală este exprimată prin gestul oferirii celui de al treilea dar simbolic (inelul = fata): „junelui, junelui bunu” i se oferă, pe rând: 1) „murgu de-nșelatu”, 2) „harcu d-ncordatu”, 3) „nouă verigele./ Verigele gălbinele./ Tot scrise d-in chipurele», toate acestea oferite nu „în ciuda soacră-sare”, ci „Din doru lui soacră-sare”³. În aceeași valoroasă culegere, coordonată de Ioan Bocșa, întâlnim un exemplu de colindă în care, pe de o parte, incipitul provine din tipul structural comun la români și ucraineni (N calul își potcovește, mama îl întreabă „ce gând are” + alegoria „vânătorii” etc.), pe de altă parte, discursul alegorico-simbolic, modelat în stilul românesc, prin mesajul actualizat se apropie cel mai mult de modelul ucrainean al tipului „Asediul cetății”: la întrebarea mamei unde are de gând să plece cu calul potcovit, N îi răspunde: „La cea față-n cea cetate”. Îndoiala mamei, „Da’ mă tem că nu v-o dare”, ar putea fi comparată cu refuzul orășenilor, din modelul ucrainean. Lipsește, de asemenea, repetarea tripartită a „asediului”, N amenință fata că „țâțele ți-om tăiare./ Cosățele și țâțele” (= gesturi cu conotație maritală – I.R.), după care „cu doi cai.../ mi-l dete de-a jucare/ Cam în lungul drumului./ Cam în latul câmpului./ Pe podul cetății/ Rupse lanțu porții iei”. Semnificația maritală, din urarea directă, cu N numit *mire*, este exprimată cât se poate de limpede: „Și-oi fi *mire*-a fetiei”⁴. Semnificația motivului cuceririi cetății este unanim cunoscută de colectivitatea sătească. Iat-o în desfășurare concretă, dramatizată, așa cum a cules-o I. Pop-Reteganul: „Deschizându-se poarta, intră toată oastea mirelui – cuscrii numită – cu mare fală pe poartă, zicând că „au cucerit cetatea”⁵.

Integrându-se în repertoriul colindelor, constructul poetic *cetate* a devenit un cod polisemantic, ea putea fi nu numai cucerită, ci și schimbată, ca oricare dar semnificativ, precum în foarte interesantul colind următor în care, dintr-un simbol al fetei, *cetatea* devine un obiect ritualizat, prin schimbarea căruia, ca dar putea fi obținută... fata:

¹ 1484 colinde cu text și melodie, coord. conf.univ. Ioan Bocșa, Fundația culturală TerrArmonia, Alba-Iulia, 1999, nr. 138, p.40-41.

² *Idem*, nr.139, p.419.

³ *Ibidem*, nr.141, p.41-42.

⁴ *Ibidem*, nr.519, p.214-215.

⁵ Ov. Densusianu, *Graiul din Țara Hațegului* (din ms. lui I. Pop-Reteganul), București, 1915, p.237.

Dă-ne, d' Ano, cetatea,
Că noi, d' Ano, că ți-am da
Vo tri buță cu bani mărunți¹.

Factura colindelor poloneze este dată de probabilele lor relații intertextuale cu cele ale popoarelor vecine. O mică parte a lor se aseamănă cu colindele ucrainene prin localizarea acțiunii lui N în preajma Lvovului sau a Cracoviei², dar junele polonez nu „asediază“, de fapt, aceste orașe, ci... își joacă calul (= element general cunoscut la români) și, foarte ciudat (*jucatul calului*, probabil, este perceput drept „agresiune“), conform repetării tripartite (ca la ucraineni, bulgari, ardeleni), i se aduc, succesiv, trei feluri de daruri, ultimul, în mod constant, fiind o fată. Acțiunea junelui polonez (*jucatul calului*) mai este localizată, spre exemplu, „sub stejărișul verde“, „în poiana cu flori ce se leagănă“³, localizări care, tipologic, se aseamănă cu toposurile ardelenesti, din colindele acestui tip: „su' cetatea cu livadă“⁴, „colo jos în subcetate“ (nr. 482) „la poiana-i de su' munte“ (nr. 483), „la mijloc de livezi verzi“ (nr. 484) etc. Acțiunea unei alte părți a colindelor poloneze este situată în curtea miresei (curte = cetate = fată), ceea ce relevă și mai pregnant legătura lor cu datina de nuntă: *Tam na dworze, na podworze* (colo-n curte, în ogradă) Iasienko își joacă calul + i se oferă, pe rând (asemeni junelui ardelean – „două-trei juninci“, „doi-trei bourei“, „vreo cincizeci de miorele“ etc.)⁵, herghelii de cai, cirezi de vaci, găște⁶, dar și batiste, ghete etc.⁷ și, în final, o fată. Reconfirmarea conotației maritale a acestui tip de colinde poloneze o întâlnim în cântecul bulgar de nuntă cu un discurs identic, interpretat în momentul frământării aluatului pentru colacul ritual: lăsându-se în curțile fetei, „vulturul“ nu pleacă până când, după ciorchinele de struguri, ramura cu fructe, nu i se oferă o fată logodită⁸.

Un tip specific polonez îl constituie colindele, structural similare cu „Asediul cetății“, care prelucrează, după stereotipul *refuz-acceptare*, tema *îmbrăcatului ritual*⁹.

¹ S. Drăgoi, *20 colinde din Zam – Hunedoara*, „Revista de folclor”, an 11, 1957, nr.3, nr.11, p.67.

² Kotula, nr. 45.

³ *Idem*.

⁴ *1484 colinde*, nr. 481.

⁵ *1484 colinde*.

⁶ Kotula, nr. 83, 213.

⁷ *Idem*, nr. 145.

⁸ *Свадбарски обичаи и песни*, «Сборник за народни умотворения», т.4, p.36.

⁹ Oskar Kolberg, *Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tance*, t.V, 1864, p.232.

Summary

This item of research is to demonstrate the hypothesis according to which Christmas carols for girls and lads originated in ancient, marriage-related gestures that gradually turned into symbolic actions (coupled with afferent songs) and were later on integrated into youth carols' discourse as updated messages (marriage-related good wishes). This hypothesis resulted in the author's works such as: *Symbol's Coming into Being* (1975) and *Christmas Carols' Poetry* (2006), as well as in a series of articles written on this topic.