Observaţii asupra unor elemente pre-homerice perpetuate în tradiţii româneşti şi sud-est europene

Adrian PORUCIUC

Voi începe cu observaţia că ceea ce se desemnează, de obicei, prin „civilizaţie europeană" apare ca un edificiu complex clădit pe o temelie de valori scriptic-urbane. Începuturile respectivelor construcţii au coincis cu cele mai timpurii forme de *polis* grecesc, iar importante extinderi ulterioare s-au datorat uriaşului avânt civilizator al Romei. Totuşi, mai ales în zone ale Europei precum cea sud-estică, în care alfabetizarea s-a făcut târziu şi oralitatea a rămas dominantă până recent, s-au putut perpetua tradiţii evident mai vechi decât cele clasice oglindite în texte de tip „legendele Olimpului".

În vestul Europei, chiar populaţiile (mai ales cele germanice) care au contribuit direct la căderea Imperiului Roman au făcut uz de tot ce mai rămăsese din structura administrativă şi din viaţa culturală imperială, ceea ce a înlesnit o continuitate de viaţă urbană şi de scriere în acea parte a continentului. Nu la fel s-a întâmplat în regiuni estice, precum cele ale Daciei şi ale împrejurimilor sale. Cu riscul de a prezenta fapte îndeobşte cunoscute, voi aminti, mai întâi, că la începutul secolului al doilea, statul dacilor, cârmuit de regele Decebal, a fost cucerit de legiunile împăratului Traian. Ce a avut Dacia înainte de romani a fost, cu precădere viaţă rurală, controlată prin intermediul unor *davae*, similare centrelor proto-urbane celtice cunoscute ca *oppida* (cf. Poruciuc 1995: 276). Romanii au fost cei care, în Dacia, au întemeiat nuclee de urbanism care puteau să devină mai semnificative în zonă decât coloniile greceşti de la Pontul Euxin. Dar acele nuclee nu au avut şanse de supravieţuire după „retragerea aureliană" din secolul al treilea. Dovezile arheologice şi istorice (cf. Madgearu 2001: 36) duc la concluzia că populaţia Daciei post-romane (nu doar autohtonii parţial romanizaţi, ci şi urmaşii direcţi ai coloniştilor de sorginte romană) a trebuit să revină la o viaţă rurală care, printre altele, perpetua tradiţii arhaice cu rădăcini pre-romane locale.

Practic, în marea majoritate a teritoriilor din partea de nord a Peninsulei Balcanice, caracterul analfabet-rural al societăţii a rămas dominant pe parcursul epocii medievale şi în prima parte a epocii moderne. Analfabetismul nu a implicat, însă, imposibilitatea unei continuităţi culturale. Dimpotrivă, transmiterea orală de la o generaţie la alta, în absenţa unor modele intelectual-urbane şi a unor cenzurări şi prohibiţii (cu excepţia celor destul de blânde ale bisericii creştine răsăritene), explică, de fapt, spectaculoasa păstrare a unor elemente pre-creştine, pre-romane, şi chiar pre-indoeuropene în cea mai importantă parte a folclorului românesc. Acesta, deşi are multe elemente proprii, fără corespondenţe vizibile în alte zone, trebuie privit şi în legătură cu un fond de tradiţii arhaice sud-est europene. În acea privinţă, deoarece este vorba de un aspect de interes mai general, merită menţionată (în traducere) opinia unui savant care s-a arătat preocupat de problema perpetuării unor elemente de sorginte neolitică în tradiţiile greceşti: „Forţa inerţială a culturii ţărăneşti (*peasant culture*) şi a obiceiurilor ţărăneşti trebuie să fi menţinut mereu o anume continuitate de religie în tărâm grecesc" (Burkert 1985: 13). În foarte mare măsură, în lucrarea de faţă, voi avea în vedere tocmai

BDD-V2431 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:54:55 UTC)

manifestări ale forței culturii țărăneşti, dar nu voi neglija nici dovezile arheologice, nici legendele clasice, transmise în scris.

Perioada în care s-a dezvoltat antichitatea clasică poate apărea ca centrală în cadrul cronologic implicat de această lucrare. Cu toate acestea, la concluzii credibile putem ajunge, mai ales, pe baza unor elemente care vin dinspre două extreme cronologice: (a) fapte pre-antice (pre-scriptice), unele deja dovedite ca provenind din mediul neolitic, şi chiar paleolitic; (b) folclor înregistrat pe parcursul ultimelor două secole. Un asemenea demers, bazat pe exploatarea celor două extreme, este unul foarte apropiat de cel propus de Marija Gimbutas, din momentul în care s-a decis să-şi asume riscul de a deveni „oaie neagră"[1] pentru cei ataşați de un model tradițional de arheologie. Prin acea desprindere a ei, Gimbutas punea şi bazele unei noi direcții de studiu interdisciplinar, după cum reiese dintr-un pasaj al introducerii la volumul Gimbutas 1989 (p. XVIII): „Acest volum este un studiu de arheomitologie, un domeniu care include arheologie, mitologie comparată şi folclor, fiind de asemenea un domeniu care le rămâne arheologilor de explorat"[2]. Linia pe care am adoptat-o (aici şi în alte lucrări) implică abordarea mitologiei şi a tradițiilor populare pe direcții propuse atât de Gimbutas, cât şi de Eliade, deşi mă simt îndatorat, în măsuri diferite, şi altor savanți, pe care îi voi pomeni la diverse puncte de mai jos.

Numeroase pasaje din „istoria ideilor religioase" a lui Eliade[3] ne îndeamnă să încercăm să descoperim cele mai adânci rădăcini ale folclorului românesc[4]. În cele trei volume ale monumentalei sale opere, Eliade s-a referit în mod repetat la „edificiul spiritual al neoliticului" (1978: 48), din care „s-au păstrat fragmente disparate în tradițiile societăților țărăneşti" (1978: 51). Acelaşi savant a conceput un subcapitol special (1985: 221-225) privitor la „supraviețuirea tradițiilor religioase pre-creştine", subcapitol în care apar semnificative exemple luate din producții folclorice româneşti. Iar cu privire la ce fel de abordare s-ar cere în studierea folclorului ritual-cultual românesc, Eliade afirma altundeva următoarele (1985: 228):

„În orice caz, funcția religioasă a *dansurilor* şi *textelor* [folclorice] este clară. Astfel reiese că o analiză corectă a universului imaginar al colindelor este capabilă să dezvăluie un tip de experiență religioasă şi o creativitate mitologică ce sunt caracteristice țăranului din Europa centrală şi estică. Din nefericire, nu există o hermeneutică adecvată unor asemenea tradiții rurale. Cu alte cuvinte, încă rămâne de găsit o modalitate de analiză a textelor mitico-religioase *orale* comparabilă cu interpretarea operelor *scrise*. O asemenea hermeneutică ar scoate în evidență nu doar profundul sentiment de adeziune la o moştenire tradițională, ci şi reinterpretările creatoare ale mesajului creştin".

În privința studiului dedicat, în mod particular, producțiilor mediului egeo-balcanic din timpuri pre- şi proto-istorice, înainte de Eliade şi de Gimbutas a fost

[1] Aşa îşi prezenta chiar ea postura proprie, într-un interviu din 1984 (cf. Poruciuc 1985).
[2] Traducerile citatelor incluse în această lucrare aparțin autorului.
[3] Am folosit cu precădere versiunea engleză (*History of Religious Ideas*) publicată la Chicago.
[4] Personal, am primit un impuls special în direcția respectivă pe parcursul şederii mele (1990-1992) ca *visiting scholar* la University of Chicago. Acolo, în mai 1991, decanul renumitei Divinity School (care înființase deja Catedra „Mircea Eliade"), m-a invitat să țin o prelegere despre elemente pre-creştine în folclorul românesc. Atunci am tradus o consistentă serie de colinde româneşti în limba engleză şi tot atunci am avut ocazia să văd cât interes pot stârni asemenea texte în rândul unor specialişti în istoria credințelor religioase, interes care m-a îndemnat să insist în domeniul respectiv.

BDD-V2431 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:54:55 UTC)

Nilsson, cel care a acordat o atenţie deosebită tradiţiilor numite de el „pre-homerice”[5]. Pe parcursul primelor decenii ale secolului al XX-lea (cu mult înaintea descifrării tăbliţelor miceniene ce reflectă cea mai timpurie formă de greacă), Nilsson făcea pătrunzătoare observaţii cu privire la micenieni şi la raporturile minoico-miceniene. Pentru scopuri proprii, consider că merită să medităm asupra unei distincţii pe care o făcea Nilsson, în contextul amintit, între „cultual” şi „mitic”. Respectiva distincţie este vizibilă în următorul fragment (tradus după Nilsson 1972: 32):

„Arta minoică, în care [cu unele excepţii – vezi mai jos] nu erau de găsit reprezentări mitice, ci doar cultuale, a fost preluată în totalitate şi fără modificări de către micenieni. Este practic sigur că anumiţi artizani minoici au lucrat pentru stăpâni micenieni. Iar având în vedere că din arta lor lipseau reprezentările mitice, miturile miceniene nu au fost ilustrate, chiar dacă au fost relatate”.

O importantă parte din folclorul românesc pe care îl am în vedere aici prezintă trăsături mai degrabă cultuale decât mitice. Mai mult decât atât, unele dintre cele mai arhaice colinde româneşti pot fi utilizate ca adevărate „subtitrări” la unele reprezentări cultuale minoico-miceniene (precum cele care înfăţişează capturarea sau sacrificarea taurului)[6], reprezentări care, în formele originale sunt mute, adică lipsite de orice text explicativ.

Multe dintre colindele româneşti de factură evident pre-creştină ne apar ca ecouri ale unor atitudini şi practici religioase egeo-balcanice mai vechi decât mitologia homerică, adică decât o mitologie populată de divinităţi antropomorfe care au „biografii” proprii şi au între ele diverse legături de rudenie. Divinităţile homerice acţionau ca membri distincţi ai unui „stat al zeilor” (cf. Nilsson 1972: 24), în care autoritatea supremă era, în viziunea religiei publice greceşti, un puternic şi capricios mare-tată, Zeus. Iar Zeus era, inclusiv prin numele său (etimologic înrudit cu lat. *deus* şi sanscrit. *dēvah* ‘zeu’), o manifestare a spiritului proto-indoeuropean eminamente patriarhal. Acel spirit contrasta cu cel matrifocal (nu neapărat *matriarhal*) care dominase viaţa spirituală a Vechii Europe neolitice, aşa cum a demonstrat Gimbutas în cele mai interesante opere ale ei (vezi mai ales volumele din 1989 şi 1991).

Ca să revin la Nilsson, mai sunt alte afirmaţii teoretice ale sale care merită amintite aici. Printre altele, în timp ce mulţi autori mai recenţi au sugerat că folclorul ar conţine un fel de mitologie în descompunere, Nilsson percepea (mai credibil) folclorul ca păstrător al unor elemente mult mai vechi decât mitologia propriu-zisă. Mai concret, viziunea lui Nilsson ar contrazice o atitudine ulterioară arătată, printre alţii, de Dumézil, urmat de Strutynski. Cel din urmă, de exemplu, a insistat pe „luarea în considerare a miturilor ca entităţi întregi şi trecerea dincolo de analiza motivelor specifică folcloriştilor, care mult prea adesea nu sunt în stare să vadă pădurea din cauza copacilor” (Strutynski 1973: XXXVIII). Într-adevăr, mulţi folclorişti au arătat astfel de limite. Dar, pe de altă parte, acelaşi Strutynski (loc. cit.) merge prea departe, pe o linie structuralistă, în a afirma că „doar prin cunoaşterea structurii întregului mitologem pot fi salvate miturile din tradiţia folclorică în care s-au scufundat”. Într-o asemenea

[5] Respectiva etichetare era aplicată de Nilsson unor tradiţii care precedaseră evident mitologia şi panteonul închegate pe baza formelor scrise ale poemelor homerice, la care se adăuga teogonia sintetizantă a lui Hesiod.

[6] Vezi reprezentările de pe cupele de aur de la Vaphio (cu capturarea taurilor sălbatici) şi cele de pe sarcofagul cretan de la Hagia Triada (cu sacrificial taurului) prezentate în Glotz 1968: 337, respectiv 275.

BDD-V2431 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:54:55 UTC)

perspectivă, folclorul românesc şi sud-est european ar apărea ca o imensă mlaştină, care ar necesita o întreagă armată de salvatori de mituri!

Nu trebuie să ne simțim obligați, cred, să ne raliem la una sau alta din cele trei grupări principale de interpreți ai mitologiilor, adică la vechea „şcoală istorică", la comparatişti, respectiv la structuralişti. Fără îndoială, în măsura în care ajungem să le cunoaştem cele mai semnificative realizări, avem de învățat lucruri de valoare de la toți reprezentanții de seamă ai celor trei grupări. Personal, am preferat, totuşi, să adopt o poziție de *outsider* interdisciplinar, atras mai mult de detalii semnificative ale materialului concret decât de speculația teoretică. Tocmai de pe o asemenea poziție am ajuns să consider că, în comparație cu mulți dintre teoreticienii de după el, Nilsson s-a apropiat mai eficient de realitatea tradițiilor greceşti (fie ele „idei religioase", sau „mitologeme" propriu-zise). De pildă, el a observat că în mitul lui Perseus există o neobişnuită abundență de „motive de basm" (*folk-tale motifs*) şi că acest fapt „dovedeşte în oarecare măsură marea sa vechime" (1972: 40). De asemenea, în Ariadna şi firul ei salvator, Nilsson a văzut tot un motiv de basm, căruia i s-a adăugat, mai târziu, un „mit explicativ prostesc" (1972: 175). Iar la alt punct al volumului luat în considerație aici (p. 189) acelaşi autor a făcut observația că multe basme „au fost încorporate în mitologie" (deci nu invers, cum au considerat alți specialişti).

Analizarea unor materiale româneşti şi sud-est europene de interes arheomitologic m-a îndreptat spre concluzia că o serie de aspecte ritual-cultuale vin din timpuri care au precedat închegarea tuturor mitologiilor, teogoniilor şi teologiilor cunoscute. Mai mult, am ajuns la convingerea că, în loc să ne grăbim să trecem „dincolo de analiza motivelor" (cum dorea Strutynski), ar trebui să insistăm acolo cât mai mult, pentru a detecta nucleele originare atât ale miturilor, cât şi ale religiilor instituționalizate mai târziu. De pildă, „Proto-Europa", sau fecioara-şi-bourul, dintr-un foarte bine reprezentat ciclu de colinde româneşti (vezi mai jos), este un motiv cu siguranță mai vechi decât legenda clasică a Europei seduse de Zeus-ca-Taur. La fel, leul vorbitor (şi uneori dansator!) din impresionantul ciclu de colinde româneşti centrat pe motivul junele-şi-leul (cf. Poruciuc 2002) este mai vechi şi mai semnificativ decât leul ucis de Herakles la Nemeea.

Contururile a ceea ce avea să devină mitologie clasică pot fi întrezărite în reprezentări preistorice descoperite de arheologi, dar aproximativ aceleaşi contururi sunt (printr-un fel de paradoxală inversiune cronologică) „prefigurate" în producții folclorice culese abia în timpuri moderne. Şi exact aşa cum anumite forme şi profiluri descoperite în sanctuare preistorice au evoluat către aspecte în prezent vizibile în arhitectura unor biserici creştine (cf. Poruciuc 2000), mult din ceea ce cunoaştem a fi mitologie a derivat, mai mult sau mai puțin direct, din forme de exprimare ritual-culturală a țăranilor preistorici. Colinde româneşti precum cele deja menționate mai sus, sau cele referitoare la monstrul marin numit *dolf* (cf. Poruciuc 2005), au origini mai vechi nu doar decât limba română[7], ci chiar decât indoeuropenizarea acestei părți a lumii. Nu sunt singurul

[7] Este greu de spus în ce idiomuri preistorice au fost plămădite, mai întâi, cântecele rituale de tipul celor menționate mai sus şi este la fel de greu de spus de câte ori au fost ele traduse şi re-traduse (din idiomuri muribunde în altele, adoptate sau impuse). Având, însă, exemplele concrete ale unor cântece cu linie melodică evident românească, dar cu texte traduse în idiomul maghiar vorbit de „ceangăii" din Moldova, sau ale unor cântece traduse în greceşte de comunități aromâne pe cale de elenizare, nu ar trebui să ne fie

BDD-V2431 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:54:55 UTC)

care a făcut asemenea afirmaţii. De exemplu, într-o concentrată prefaţă la un valoros volum dedicat „poeziei obiceiurilor de iarnă" ale românilor, Stancu Ilin (1985) se referă la colinde cu „ecouri din preistorie" (p. 18) şi la „pietrificări ale unor ritualuri nemaiînţelese astăzi"(p. 25). Dar printre specialiştii contemporani lui Ilin existau şi unii (nu voi da nume aici) în viziunea cărora fata care „coase şi chindiseşte" între coarnele bourului nu era decât o manifestare a hărniciei femeii române. Nu am reale intenţii polemice în această lucrare, dar voi da, totuşi, un citat dintr-o prefaţă mai recentă (a lui Iosif Herţea, la volumul de colinde publicat de el în 2000), prefaţă care, după mine, arată exact cum *nu* s-ar ajunge vreodată la o hermeneutică a folclorului ca cea dorită de Mircea Eliade. Iată pasajul prin care Herţea ne îndeamnă să ne apropiem de valorile folclorului ritual românesc:

„În ansamblul ei, lucrarea [*Colinde româneşti*] se adresează în primul rând specialiştilor (etnologi, etnomuzicologi, folclorişti) fără a exclude însă accesul cititorilor interesaţi de fenomenul folcloric, al celor dornici să se apropie de fiinţa reală a *colindelor ţărăneşti*, înfăţişate aici în toată candoarea şi farmecul lor frust, cu naivităţi uneori şocante dar şi cu accente de admirabilă fantezie creatoare […]. Cititorului răbdător i se dezvăluie, astfel, imagini pregnante ale unei lumi (medievale) demult apuse, şi totuşi prezentă încă prin spiritul ei, cu întâmplări legendare – biblice şi profane – închipuite naiv, cu expediţii vânătoreşti simbolice, cu răpiri de mirese şi peţitori de basm, cu animale fantastice şi arbori miraculoşi etc".

Avem de-a face mai sus cu o atitudine intelectual(ist)ă, sentimental-îngăduitoare, care rămâne departe de „fiinţa reală" a colindelor româneşti (dintre care cele mai semnificative nu au putut în nici un caz să fie produse de „lumea medievală").

Cu privire la modul de prezentare a materialului folcloric în volumul Herţea 2000, se poate spune că cele mai multe texte sunt prost încadrate şi imperfect transcrise. De exemplu, la paginile 20-21, între o colindă creştină (despre botezul de la „apa Iordanului") şi una care înfăţişează conflictul dintre „noă năvodaşi" şi Iuda, a fost inclusă următoarea colindă cu motivul fata-şi-bourul:

„*Şetină, şetioară* / Vine maria cî' de mare / Cî de mare marji' n-are / Da zo, maria şi mi-aduşe:/ Doi braz nalţ înşet' inaţ / Cu molidvi alăturaţi / Întră braz, întră moldivi [sic] / 'Noată-noat-un bour sur / 'Noată-noată-n coarne-ş poartă / Da zo, 'n coarne şe-j mai poartă? / Poart-un liagăn de mătasă / Da-n liagăn şine-i culcat? / Da zo, Ana fată dalbă / Că ia-i n'ikă şi-nţăliaptă / Poartă-n braţă iarbă criaţă / Şi la brîu-i stic dă grîu / Şi-n t'iscuţă tămuiţă".

Cu greu ar putea cineva (specialist, sau doar „cititor răbdător") să-şi facă o idee cât de cât coerentă despre însemnătatea unui asemenea text fără măcar a-l pune alături de alte texte din acelaşi ciclu[8]. În primul rând, textul dat de Herţea apare ca fragmentar în comparaţie cu variante mai bine închegate şi mai bogate în conţinut, precum cele pe care le voi prezenta mai jos. Ciclul din care face parte colinda de mai sus este foarte important şi merită discutat într-o perspectivă interdisciplinară.

---

greu să ne imaginăm mecanismele unor asemenea tipuri de perpetuări şi continuităţi, chiar în condiţiile unor modificări fundamentale în identitatea etnică.

[8] Pentru că vorbeam de încadrare, colinda citată mai sus ar fi fost mai bine plasată alături de una „a fetelor" (cu acelaşi refren - transcris *Cetină cetioară* - şi tot cu introducere referitoare la potopul marin), care apare în Herţea 2000 la paginile 147-148.

BDD-V2431 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:54:55 UTC)

Limitele acestei lucrări mă obligă, oricum, să mă refer la o singură categorie de exemple ilustrative[9], menite să sprijine ideea că folclorul românesc păstrează elemente de coloratură pre-homerică. Mă voi concentra, în continuare, tocmai pe categoria din care face parte şi colinda extrasă din colecţia Herţea 2000. Aşadar voi aborda, din nou[10], cu argumente suplimentare, motivul Proto-Europei. Alegerea respectivă o fac din mai multe motive: (a) nu cred că este o simplă coincidenţă faptul că străvechi implicaţii religioase ale motivului fata-şi-bourul sunt confirmate de cel puţin o descoperire arheologică majoră (de nivel eneolitic), cea de la Căscioarele, într-o zonă a României în care au fost înregistrate şi unele dintre cele mai interesante colinde cu motivul respectiv; (b) avem, în acest caz, şi corespondenţe clare în reprezentări minoico-miceniene şi în tradiţia clasică grecească; (c) deşi fata-şi-bourul s-a păstrat ca motiv al folclorului ritual românesc ataşat marilor sărbători creştine, motivul respectiv nu putea lua naştere într-un context socio-cultural dominat de creştinism.

Ar fi nevoie de foarte multe pagini pentru a prezenta toate colindele care conţin motivul discutat aici, care, de regulă, apare în texte cu o introducere conţinătoare a unui alt motiv de mare vechime, anume „vine marea mare”[11]. Dar nu doar asocierea respectivă indică respectabila vârstă a motivului fata-şi-bourul. După cum anunţam mai sus, există şi un important sprijin arheologic. În plan general, specialiştii au considerat că există dovezi în sprijinul existenţei în preistorie şi în istoria timpurie a zonei anatoliano-egeo-balcanice a unor forme de cult care implicau o strânsă relaţie între o zeiţă şi un taur divin. Pentru că l-am citat deja pe Nilsson, voi aminti că el a făcut şi interesante observaţii cu privire la unele dintre puţinele obiecte miceniene cu reprezentări de „scene mitice”, anume plăcuţele de sticlă albastră pe care apare o figură feminină „şezând pe spatele unui taur mare” (1972: 33). Comentariul lui Nilsson a fost că „dacă o asemenea reprezentare ar fi aparţinut timpurilor clasice, toată lumea ar fi recunoscut-o imediat pe Europa pe spatele taurului” (loc. cit.).

Cu privire la o perioadă mult mai îndepărtată decât cea miceniană, dar într-un plan particular mai apropiat nouă, sunt demne de atenţie următoarele comentarii ale unui reputat specialist în probleme ale culturii eneolitice Cucuteni-Tripolie, arheologul Dan Monah (1997: 211):

„Reprezentările naturaliste ale mariajului divin sunt completate de *hieros gamos*-ul simbolic de la Bilcze Zlote […]. Placa de os tăiată în formă de craniu de taur poartă o siluetă feminină cu braţele ridicate. Faptul că este vorba de o reprezentare feminină […] ne-o demonstrează zecile de siluete feminine pictate pe ceramica Cucuteni-Tripolie. În favoarea interpretării propuse de noi, dar şi de alţi arheologi, putem invoca depunerile de statuete feminine pe cranii de taur în unele aşezări tripoliene. Reprezentarea amorurilor taurine ale „Marii Zeiţe” cunoaşte o largă răspândire în Anatolia şi Creta şi din acest punct de vedere nici lumea Cucuteni-Tripolie nu face excepţie. Şi cultura Gumelniţa cunoaşte tema *hieros gamos*-ului dintre „Marea

[9] Exemple şi comentarii mai numeroase vor fi de găsit în volumul *Prehistoric Roots of Romanian and South-East European Traditions*, pe care l-am predat spre publicare la Institute of Archaeomythology (şi sper să se ajungă şi la publicarea unei versiuni în limba română cât de curând posibil).

[10] La Proto-Europa din colindele româneşti m-am referit şi în Poruciuc 1995a: 40-42.

[11] Pentru referiri concrete la posibila legătură dintre acel motiv şi trauma reală suferită de comunităţile neolitice circumpontice ca urmare a unui potop marin din mileniul VII î.Hr. (când s-a fomat Bosforul), vezi Poruciuc 2006.

BDD-V2431 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:54:55 UTC)

Zeiţă" şi taurul fecundator. Prof. Vl. Dumitrescu a publicat un fragment dintr-un ansamblu statuar [descoperit la Căscioarele] din care s-a păstrat doar capul taurului ce poartă între coarne o figurină feminină. Ar fi interesant de investigat în profunzime acest motiv mitologic utilizînd şi literatura populară românească, dar nu vom insista acum".

Putem fi siguri că, în ultima frază a pasajului redat mai sus, Monah se referă la colinda cu fata-şi-bourul. Trebuie spus, însă, că cele mai reprezentative variante înregistrate ale colindei respective nu dezvăluie, de fapt, un *hieros gamos* propriu-zis, ci, mai degrabă, un sacrificiu de fundaţie cu scop nupţial, după cum vom vedea mai jos.

Un text foarte semnificativ pentru discuţia de faţă este o variantă dată sub titlul *Cetină, cetinioară drăgale!* în colecţia Ilin 1985 (74-75):

„Lin, / Mai lin, / Marea-i venită, / Că-i de vânturi ocolită. / Dar pe mare ce mi-aduce? / Plavii şi mălini, / Şi brazi cu cetini. / Printre brazi, / Printre mălini, / ´Noată, înoată, / Buhur ´noată, / Iar pe apă / Coarne-şi poartă… / La vârfşor / De cornişor, / Legănă-se-un legănel. / Dar în leagăn cine sta? / Sta Miţa / Răposata / Şi cosea / Şi se bocea,/ Şi din gur´aşa grăia: / - Printre brazi, printre mălini, / Printre dalbe unde lini, / Înoată-şi, / Înoată-şi, / Buhur ´noată-şi… / - Hai, grăbeşte, / Te găteşte… / Buhurele, / Buhurele, / Mai încet cu-notătura, / Ca să nu-mi stric cusătura, / Căci am fraţi / La curte daţi ;/ Veri primari / Tot vameşi mari! / Buhurele, / Buhurele… / Azi portiţa ţi s-a-nchis / Şi pe tine că te-a prins!..".

Partea finală a textului conţine ecouri ale unui ritual demult pierdut. „Miţa răposata" face legătura cu lumea de dincolo, iar elipticele ei îndemnuri (şi ameninţări) ne dau suficiente indicii cu privire la soarta bourului capturat. Aspectul din urmă apare într-o formulare mai clară într-o variantă oltenească (cu introducerea „Jiul mic, mare-a venit"), care are următoarea parte finală (după Ilin 1985: 63-64):

„Ea la Bohor se uita / Şi din gură îi grăia: / - Lin, mai lin cu-notătura, / Să nu sminteşti cusutura. / Fraţii mei de te-or vedea, / După tine-or alerga, / Ţie vadul ţi-or închide / Şi pe tine că te-or prinde, / Frumos capul ţi-or tăia; / Şi-apoi din cărniţa ta / Nunta a nunti cu ea, / Şi-apoi din pelcica ta, / Covor face-or cu ea, / Şi-apoi din coarnele tale / Face-vor ei lingurele, / Lingurele păhărele, / De-or lumi boieri cu ele…"

Aşadar, departe de a se înfăţişa ca mire, bourul are evidentul rol de a asigura, prin sacrificiu, fundamentul unui ritual nupţial. Şi, departe de a avea poziţia Europei clasice (concubină pasivă a taurului divin), Proto-Europa arhaică din colindele româneşti încă apare ca deţinând controlul asupra unui ritual fundamental.

Asemenea elemente, ca şi multe altele din acelaşi fond, impun ideea că, în absenţa unor presiuni din partea vreunei culturi urbane şi în condiţiile unei remarcabile continuităţi demice[12], comunităţile ţărăneşti sud-est europene au avut „norocul" de a-şi putea perpetua multe forme de viaţă ritual-cultuală venite din preistorie. Românii pot fi mândri că strămoşii lor autohtoni au păstrat comoara unor tradiţii ancestrale ca cele menţionate mai sus. Dar, deşi multe dintre acele tradiţii au supravieţuit doar în rostire românească, ele au rădăcini anatoliano-egeo-balcanice de mare însemnătate pentru însăşi facerea Europei ca parte distinctă a lumii.*

[12] Se cuvine făcută o distincţie între demic şi demografic, asemănătoare celei dintre lingual şi lingvistic.

BDD-V2431 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:54:55 UTC)

Bibliografie

Burkert, W., 1985. *Greek Religion* (trad. J. Raffan), Harvard University Press.
Dumézil, G., 1973. *Gods of the Ancient Northmen* (ed. E. Haugen), University of California Press.
Eliade, M., 1978 (I), 1982 (II), 1985 (III), *A History of Religious Ideas* (trad. W. R. Trask), University of Chicago Press.
Gimbutas, Marija, 1989. *The Language of the Goddess*, San Francisco: Harper & Row.
Gimbutas Marija, 1991. *The Civilization of the Goddess*, ed. Joan Marler, San Francisco: Harper.
Glotz, G., 1968 (1925). *The Aegean Civilization*, London: Routledge & Keagan Paul.
Herțea, I. (ed., pref.), 2000, *Colinde româneşti*, Bucureşti: Muzeul Literaturii Române.
Ilin, S. (ed., pref.), 1985, *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Bucureşti: Minerva.
Madgearu, A, 2001, *Rolul creştinismului în formarea poporului român*, Bucureşti: BIC ALL.
Monah, D, 1997, *Plastica antropomorfă a culturii Cucuteni-Tripolie*, Piatra Neamț: Bibliotheca Memoriae Antiquitatis.
Nilsson, M. P., 1972 (1932), *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (ed. E. Vermeule), University of California Press.
Poruciuc, A., 1985. „Interviu cu prof. dr. Marija Gimbutas despre culturile arhaice", „Cronica", 1 feb. (p. 10).
Poruciuc, A., 1995, "The Etymology of Dacian *deva* in Connection with Greek *Thēbai* and with Palaeobalkan Phonology", „Thraco-Dacica", Tom XVI, Nr. 1-2 (275-283).
Poruciuc, A., 1995a, *Archaeolinguistica. Trei studii interdisciplinare*, Bibliotheca Thracologica IX, Bucureşti: Institutul Român de Tracologie.
Poruciuc, A., 2000, "The Shape of Sacredness: From Prehistoric Temples to Neo-Byzantine Churches," "ReVision", Vol. 23, Nr. 1 (27-37).
Poruciuc, A., 2002, "Thracian Lions and Romanian Lion-Carols", in vol. *Pitúē – Studia in honorem Prof. Ivani Marazov* (188-208), ed. R. Gičeva, K. Rabadžiev, Sofia: Anubis.
Poruciuc, A., 2005, "The Romanian *dolf* 'sea monster' in connection with a Greek lexical family and with signs of early Eurasian religion", "Journal of Archaeomythology", Vol. 1, Nr. 1 (12-24).
Poruciuc, A., 2006, "The Sea and the Sea-Flood in Romanian Folklore", "Journal of Archaeomythology", Vol. 2, Nr. 1 (65-76).
Strutynski, U., 1973, "Introduction, Part II", in Dumézil 1973.

*După ce redactasem deja acest articol, am primit "Acta Terrae Septemcastrensis", V, 2006, unde este inclus şi articolul „Progress Report – Reconstruction and study of the Vinča architecture and artifacts using virtual reality technology" de Cosmin Suciu, Martin White, Gheorghe Lazarovici, Sabin Adrian Luca. Am ținut să menționez acest articol, deoarece în el se face referire la o importantă descoperire (de nivel eneolitic) făcută pe şantierul arheologic din localitatea bănățeană Parța. Este vorba de statuia care, în formularea autorilor, „reproduces a divine couple: Big God Mother and her acolyte, Bull God" (p. 16).

BDD-V2431 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:54:55 UTC)

On Some pre-Homeric Elements Perpetuated in Romanian and Southeast European Traditions

The author of the article *On Some pre-Homeric Elements Perpetuated in Romanian and Southeast European Traditions* aims to reveal certain specific features of what may be regarded as a lingering stock of Old European (basically Neolithic) traditions. In general, whatever we label as "European civilization" appears to be literate-urban edifice that began with the Greek *polis* and then expanded by means of the the huge vehicle of Imperial Rome. Nilsson was the first to observe that the public religion of classical Greece preserved many "pre-Homeric" elements; then, more recently, Burkert stated that a certain continuity in Greek religious life was due to a strong "peasant culture." To expand that view, we may observe that there are areas, such as the Balkan-Danubian one, in which literacy was generalized only recently and orally transmitted traditions could survive longer in rural communities. It is in such areas where we may have the surprise of finding relics of religious life that elsewhere can only be deduced from archaeological finds. As examples of spectacular survivals, this author gives Romanian ritual songs (*colinde*) about a young woman riding a wild bull across a troubled sea, a motif that may rightly be entitled "proto-Europa." Many other such examples suggest that the archaic folklore specific to Romania and the neighbouring countries reflects prehistoric beliefs directly related to the ones that had the chance to be processed by literate Greeks into "Olympian legends".

BDD-V2431 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:54:55 UTC)