

- Culpeper *et al.* 2003 = Jonathan Culpeper, Derek Bousfield, Anne Wichmann, *Impoliteness Revisited: with Special Reference to Dynamic and Prosodic Aspects*, in "Journal of Pragmatics", XXXV, 10–11, October–November, p. 1545–1579.
- Culpeper 2011 = Jonathan Culpeper, *Impoliteness: Using and Understanding the Language of Offence*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ermida 2008 = Isabel Ermida, *The Language of Comic Narratives: Humor Construction in Short Stories*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter.
- Norrick, Chiaro (eds.) 2009 = Neal Norrick, Delia Chiaro (eds.), *Humor in Interaction*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- Zajdman 1995 = Anat Zajdman, *Humorous Face –Threatening Acts: Humor as Strategy*, in "Journal of Pragmatics", XXIII, 3, March, p. 325–339.

FAILED HUMOR AND ITS EFFECTS IN CONVERSATION

ABSTRACT

The humor, one of the most important socio-pragmatic strategies, has a great significance in coordinating the daily conversations. Nevertheless, the humor does not always have positive effects on interactants. Humor can affect them, and this often causes misunderstanding or confusion in conversation, leading to failed communication. Or, what is funny for the emitter can be rude or offensive to the receiver.

In this article, we inquire the issue of communication failure in terms of unperceived or rejected humor. The research is based on the American film "Meet the Fockers". Failure in conversation and, respectively, the situations of failed humor, happen when it prevail a disagreement between the interactants' styles of expression.

Key-words: *failed humor, unperceived humor, rejected humor, unsuccessful conversation, politeness, impoliteness, sender, recipient, strategy.*

CUPTORUL ȘI PRAGUL – REPERE SACRE ÎN SPAȚIUL CASNIC: OBICEIURI LA NAȘTERE

ADINA HULUBAȘ*

Cercurile concentrice trasate în jurul mamei și al oricărei persoane ce trece printr-o schimbare de statut ontologic se conturează pe două tipuri de coordonate: temporală și spațială. Aflate în directă legătură, timpul și locul de reclusiune impun respectul față de divinitățile casnice cu care se identifică un anumit punct al gospodăriei, fiindcă acestea sunt capabile să asigure binele familiei, dar și să pedepsească în mod crunt impietățile.

Nucleul existenței umane îl constituie, la români și multe alte popoare, *vatra* casei, un spațiu care unifică planurile multiple ale lumii. Pentru dimensiunea fenomenală a prezentului, ea oferă căldură și hrană. Divinațiile și invocațiile făcute la gura cuptorului influențează în plan magic evenimentele din viitor, în timp ce cultul strămoșilor care se întrezărește în sacralizarea acestui spațiu face legătura cu trecutul neamului. Acest *summum* al percepției omenesti vine din milenii de istorie culturală și de pe teritorii uriașe ale globului pământesc locuite de civilizații diverse. Petru Caraman a sintetizat amploarea fenomenului în studiul dedicat obiceiului ce poartă numele *căderea pe vatră* (Caraman 1988). Semnificația cuptorului are o valență sinecdotică, fiindcă el reprezintă gospodăria însăși și adeseori țara natală. Vatra se identifică astfel cu divinitatea focului ce protejează casa și devine, în opinia savantului ieșean, un altar și un lăcaș al spiritului sacru tutelar.

Cultul vetrei apare la popoarele romanice, germanice, fino-ugrice, turco-tătare, slave și la neogreci, iar dintre divinitățile focului adulate de acestea, Petru Caraman menționează pe Hestia de la greci, Vesta la romani, Tabiti (sciți), Agni, din vechea Indie, Polengabia de la prusaci, Ponyke și Aspelenie, întâlnite la lituanieni, popor la care există și zeitatea Gabija, cu aceleași atribute (vezi și Greimas 1997: 182). Cărturarul ieșean face o subliniere relevantă în cazul poporului iranian care venerază pe *nmânô-paiti*, care, în traducere, înseamnă „stăpânul casei”. La romani, divinitatea focului cumulează atributele Penaților, spiritele părinților și strămoșilor, responsabili mai ales cu bunăstarea materială, ale Larilor, entități telurice, și ale Manilor, în care se transformau sufletele morților îngropați în incinta casei. Obiceiul

* Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide”, Iași, str. Th. Codrescu, nr. 2, România

acesta supraviețuiește în Moldova prin intermediul poeziei ritual-ceremoniale de înmormântare, în care se invocă practica funerară în cauză, ca modalitate de păstrare a legăturii cu cel dispărut.

Vatra reușește să unifice și obiceiurile familiale: la naștere, copilul este închinat divinității focului (prin gesturi asupra căroră vom reveni), la nuntă, mireasa atâță focul din vatra soacrei pentru a anunța sosirea ei în neam sau, pentru a forța căsătoria, se pune sub protecția spiritului tutelar al vetrei ca să-și răscumpere statutul prejudiciat de feciorul care a înșelat-o, iar la înmormântare, mortul se așază pe vatră pentru a fi spălat (Băuțar – Caraș-Severin) (*Sărbători* 2002: 134). La acestea se adaugă obiceiul calendaristic al colindatului, în cadrul căruia soarele este ajutat simbolic prin intermediul succedaneului său casnic: pițărâii intră în casele colindate și atâță focul din vatră cu bețele lor.

Este deja evident faptul că lăcașul focului din gospodărie acționează asemenea unui canal între lumi, tot așa cum fântâna din spațiul comunitar permite comunicarea dintre nivelurile diferite ale universului. Practicile magice desfășurate la gura focului valorifică deschiderea spre sacru, exemple grăitoare fiind vrăjile de *învelire a focului* pentru aducerea ursitului sau, schimbând palierul existențial, medierea contactului cu lumea morților. „Când murea cineva, apărătoarea sobei se deschidea, pentru a face drum sufletului. Evident, pentru a-l vedea pe mort erau utilizate aceleași elemente: doritorul, stând pe sobă, se uită (prin frâu, sită) la masă, unde de obicei era așezat mortul” (Olteanu 1999: 496). Apropiindu-ne de riturile de naștere, vom remarca că ființele sacre intră în casă prin horn (Pamfile 1997: 17), iar la gura acestuia se „aprind lumânări sfințite” pentru a feri femeia aflată în travaliu de strigoi (Olteanu 2009: 111).

Cuptorul constituie, de altfel, un punct de referință de-a lungul obiceiurilor de naștere din Moldova și din restul țării. Încă din faza de anticipație a acestor obiceiuri, atenția specială a femeii se îndreaptă spre locul în care ea își petrece cea mai mare parte a vieții. Petru Caraman consideră că această valență a vetrei a fost preluată de la divinitatea numită de romani *Lar Familiaris* și constă în potențialul acesteia nu numai de „a proteja nașterile, ci și de a provoca la nevoie – atunci când este implorată – fecunditatea tinerei soții”. Astfel ar putea fi înțeleasă practica atestată de Simeon Florea Marian menită să trateze sterilitatea: femeia bea „nouă fire de usturoi în jumătate de litru de rachiu lăsat nouă zile pe horn și înghițit nouă zile la rând” (Marian 1995: 9). Dincolo de fenomenul de macerație accelerată cauzat de căldura hornului, trebuie luate în considerare implicațiile magice, cu atât mai mult cu cât repetiția numărului nouă (căruia i se atribuie totalitatea formelor de manifestare) atrage atenția în mod deosebit.

Pe timpul gravidității apare o măsură de precauție al cărei sens poate fi lesne pierdut printre interpretări raționale ale unui fapt aparent absurd. În aproape toate județele Moldovei se întâlnește superstiția că *femeia groasă* nu are voie să stea cu spatele la sobă, fiindcă pruncul ei se prinde de șale și nu mai poate fi născut. E necesar aici să facem trimitere la o practică terapeutică pe care Antoaneta Olteanu a întâlnit-o în antologia Elenei Niculiță-Voronca: „Când te doare spatele să te lași

pe horn și să zici: «Ce-i în spatele mele să fie în horn, și ce-i în horn, în spatele mele»” (Olteanu 2009: 112). Acest schimb de energie numinoasă are loc datorită magiei prin contact și o atingere necontrolată de vatră poate produce la nivel magic un soi de „aspirare” a fătului către lumea de care este legat cuptorul. Ca întotdeauna, învelișul logic al lucrurilor (căldura excesivă provoacă lipire prin topirea materialului expus) are și un strat de adâncime în care se pot întrevedea tiparele arhetipale.

Un alt tabu cere gravidei să nu sufle în cuptor. El figurează pântecul matern (mai ales în practicile magice de refacere a nașterii), și precauțiile din timpul gestației vizează ducerea la bun sfârșit a concepției. Paralela copil – coptură devine limpede în convingerea că, introducând în cuptor doi colaci odată pe lopată, gravida va ajunge să poarte o sarcină gemelară (Godinești – Bacău)¹. Instrumentul de lemn folosit pentru așezarea copturilor are valoare magică și în riturile de anticipație din Bihor: „Pentru ca o femeie să nască mai ușor, «să ia lopata de la cuptor, o pune jos și mătura și rade de pe colțurile meșii răzătură de aluat». Trece peste lopată și zice «Atât să mă ție durerile, cât stă pita pe lopată!»” (Pavelescu 1945: 59). În mod evident, repunerea aluaturilor la copt atrage o naștere grea (Curtești – Botoșani), putând chiar ucide fătul (Ștefănești – Botoșani), din cauza întoarcerii anormale a pruncului în pântec (Păltiniș – Botoșani). Aceeași recomandare este făcută gravidelor ucrainene, să se abțină a da pâinea înapoi în cuptor dacă e crudă, fiindcă, la naștere, fătul se va întoarce în uter înainte de expulzare (Kabakova 1992: 59).

Metafora pâinii în cuptor este decodată în mod conștient cu sensul de ‘concepție’, simbolistica uterină adăugându-se implicațiilor deja discutate ale cultului vetrei. Din punct de vedere etimologic, se pare că sensul de „aluat copt” a condus la apariția expresiei *placentă uterină*, utilizată prima oară de anatomistul italian Realdo Colombo, în secolul al XVI-lea. În latină, *placenta* înseamnă „prăjitură plată”, aspectul pe care îl are membrana la expulzare fiind cel care a inspirat numele. La rândul său, cuvântul latinesc provine din grecescul *plakóenta*, forma de acuzativ a lui *plakóeis*, derivat de la *pláx* (genitiv *plakós*) „plat”. „Coptura uterină” pare să fi fost, așadar, o analogie timpurie în istoria culturală a lumii. În limbajul tradițional este frecventă denumirea de *plăcintă*, iar aparenta stălcire a termenului literar provoacă adeseori zâmbete condescendente. Poate că nu este tocmai arbitrar acest fonetism, pe care o locuitoare din Stulpicani – Suceava îl așază în opoziție cu denumirea *locul copilului* în relatările sale: „doctorii îi spun plăcintă” (Diacon 1992: 189). Coptură, prăjitură sau plăcintă, toate conțin metafora unei transformări miraculoase, iar fecunditatea pe care o are simbolul cuptorului nu se oprește la fenomenul concepției, ci se spiritualizează și mai mult în accepțiunile lui alchimice, unde acesta devine mistic.

Gestica viitoareii mame în preajma focului are repercusiuni directe asupra fătului: dacă ea răstoarnă lemnele în sobă (Bolovăniș – Bacău) sau dă înapoi în

¹ Informațiile etnografice din spațiul moldovenesc a căror sursă nu este precizată fac parte din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB).

cuptor pâinea necoaptă, scoasă prea devreme (Berezlogi – Iași), copilul se va naște într-o poziție dificilă, nu va avea o prezentare craniană. Tot ucrainencele se fereșă să pună bușteni deja arși pe foc, dacă sunt însărcinate, fiindcă pruncul se va naște cu un ten bronzat, măsliniu; ele nu pun nici lemne ascuțite, ca să nu facă hernie fătul (Kabakova 1992: 59). Cuptorul este omolog pântecelui și, în plus, în acesta veghează spirite puternice, a căror ofensare poate fi fatală ființei în formare.

Revenind la interdicția de a sufla în cuptor, apare esențial faptul că urmările negative sunt suportate de copilul din pântec, care se va naște cu limba prinsă (Marian 1995: 14). Aparatul vocal al mamei a comis greșeala, și „sudarea” celui care abia se forma în momentul critic respectă toate regulile unei sancțiuni rituale. În Ucraina se crede că pruncul ce se afla în pântecul mamei în timp ce aceasta sufla în cuptor va găfâi (Kabakova 1992: 33), va avea o respirație sonoră. Efectul se încadrează în categoria analogiilor magice dintre comportamentul mamei și caracteristicile copilului, în timp ce convingerea românească are implicații punitive, vizibile și într-o superstiție din localitatea Fănață, județul Bihor: „să nu sufle în cuptor, că capătă [copilul] suspin” (Pavelescu 1945: 59). Denumită *plânsori* în Moldova sau *plâns rău* în Trăsnea – Sălaj, afecțiunea ce are cauze magice constă în insomnie și plâns convulsiv.

Așa cum ne-o arată seria de volume *Sărbători și obiceiuri*, nașterea propriu-zisă se desfășura frecvent în preajma vetrei sau a sobei. Acum mai bine de o sută de ani, în localitatea Rast din Dolj, femeile nășteau „pe vatra focului, ținându-se cu mâinile de lanțurile de dupe coș, de care se spânzură căldarea când fac mămăligă” (Laugier 1910: 49). Ulterior, ele stăteau trei zile pe paie „lângă vatra focului sau lângă sobă, ca să fugă relele de copil, cum fug de foc (Desa, Ciupercenii Vechi, Bucovăț – Dolj)” (Laugier 1910: 49). Puterea apotropaică a flăcărilor are la bază geniul protector al vetrei și funcția de altar a acestei construcții din casă. *Atlasul lingvistic român* a consemnat în trei localități din Argeș și Dâmbovița chiar expresia (*femeia*) *dă pă vatră*, cu sensul „naște”. Ștefan Giosu a glosat locuțiunea într-un mod etnografic: „acest răspuns se explică prin condițiile de acasă în care, altădată, nășteau femeile, vatra fiind o suprafață plană în prelungirea cuptorului sau sobei și pe care se poate șede sau dormi” (Giosu 1996: 58).

Practicile de ușurare a nașterii includeau contactul cu acest altar casnic (în sensul argumentat de Petru Caraman) și invocațiile. Atunci când căldura dată de vatră și proximitatea cu ea nu erau suficiente, și chinurile travaliului se prelungeau, femeia era așezată pe marginea hornului și folosea următoarea formulă pentru a crea o corespondență magică, o reacție simpatetică, așadar: „Cum iese fumul pe horn, așa să iasă repede copilul!” (Costinești – Botoșani). O practică identică se întâlnește în Croația: femeia se adresează vetrei spunând: „Să iasă copilul din mine repede cum iese fumul din vatră” (Kabakova 1992: 33). Dacă pântecul este figurat de cuptorul în care se coace pâinea, canalul de naștere are un corespondent simbolic în horn, pe care se face accesul între lumi, după cum am văzut, și pruncul poate intra în *lumea albă*.

Contactul cu acest liant între lumi apare și în ceremonialul funebru, ca dovadă a puterilor deținute de vatra focului: „pentru a nu se teme de morți sau

pentru a se feri de acțiunea lor nefastă, ca strigoi, oamenii își lipeau mâinile de sobă sau, dând la o parte apărătoarea, se uitau în sobă” (Olteanu 1999: 496). În acest context, atingerea capătă valențe adulatoare, parcă de invocare a unui spirit tutelar într-un moment critic.

Privitul în foc se leagă la nivel magic cu invocațiile pe care le făceau altădată moașele în gura vetrei, când nașterea copilului era anevoioasă. Ținând în mână o ulcică în care se aflau apă și busuioc, *bunica* descânta ingenuncheată lângă vatră: „Hai vinî, vinî! Vinî cât digrabî cî ț-am deschis ușa! De-a ci băiat/ Sî cii împărat./ S-ajungi mari gospodar!/ De-a ci fatî/ Sî cii o bunî gospodinî./ Lăudată/ Sî di părint apreciatî./ Di flăcăi căutatî!” (Ibănești – Botoșani)². Moașa mensește copilului calități superlative pentru mediul social, un procedeu magic ce amintește de motivul *refuzului de a se naște* din basme precum *Tinerețe fără bătrânețe*, unde Constantin Noica descoperă „toate incidentele și implicațiile modelului ontologic” (Noica 1996: 110), pentru care ivirea pe lume *întru dea* măreț reprezintă nucleul generator. Țelul ce motivează „căderea în timp” trebuie să fie, așadar, unul îndeajuns de înalt (împărăție, succes social, tinerețe veșnică) pentru a compensa chinul existențial implicit. Copilul este momit să părăsească pântecul protector, tot așa cum, în cazul agoniilor prelungite, sufletul omului este chemat afară din trup în ritualurile de ușurare a morții.

În Ucraina, moașa se ruga la cuptor, întocmai ca la un altar: „Vatră-mamă, ajut-o pe aceasta să nască! Și voi, martiri, veniți în ajutorul ei! Porți ale Paradisului, deschideți-vă, chei de fier, deschideți-vă, ajutați-o pe această roabă a lui Dumnezeu! Ajutați copilul să se nască, lăsați-l să vină în această lume” (Kabakova 1992: 33). Invocarea spiritelor defuncților în acest spațiu casnic certifică faptul că vatra este un sălaș al Manilor, în timp ce îndemnul imperativ de deschidere, cu un corespondent în gestica moașei (care avea grijă să nu rămână închise ferestrele, ușile și alte simboluri ale ferecării), urmărește crearea unei replici anatomice, ceea ce ar scurta travaliul femeii. Tot în Ucraina, în regiunea Nipru, moașa deschide și ușa de la sobă, în seria gesturilor magice de deblocare a trecerii (desfacerea nodurilor și despletirea părului gravidei și ale tuturor celor prezenți), dar închide ferestrele și ușa (Boriak 2002: 34), contrar practicilor obișnuite în momentele critice. Este limpede că prin sobă trebuie să sosească un tip de energie sacră, chiar un spirit care aparține exclusiv gospodăriei în cauză și, de aceea, puterile lui sunt ținute în interiorul căminului. Deschiderea ușii este urmată, în zona slavă menționată, de gestul magic al moașei menit să provoace reacția divinităților vetrei în maniera specifică pentru principiul ignic: ea suflă în horn (Boriak 2002: 34). Echivalența dintre descântecul la gura sobei (expresia cu care suntem obișnuiți capătă în acest context o semnificație profundă), convertit în rugăciune, și suflarea în horn este dată de același tipar al invocației către spiritul tutelar, trezit din amorteală pentru a-și ajuta familia pe care o veghează.

Hornul pare a fi poarta de intrare în lumea contingentului, dar și mediul prin care mesajele ajung în planul sacru. Acest canal de emisie este folosit în situații

² AFMB, Cd. 1006, inf. Aurelia Racu, 70 ani.

diferite ale vieții: „meșteri, ca croitorii, ciobotarii ș.a., ca să le vină mușterii îi chiue duminica până a nu răsări soarele, pe gura hornului, zicând: U! hu! hu, voi cei de pe la țară care aveți de cusut, de făcut ciobote, hai la... cutare (numele lui), hai!” (Murgeni – Vaslui) („Ion Creangă” 2007: 177). Recuperarea animalelor pierdute folosește același procedeu: „vrăjitorul care a fost chemat întru ajutor merge la casa celui cu paguba și, după ce mormăie niște cuvinte numai de el înțelese, se urcă pe hornul casei și strigă pe nume vita” (Marian 1994: 108) printr-o formulă ritualizată, de patru ori în fiecare punct cardinal. De asemenea, practicile maritale conțin descântece ce se declamă pe horn și cheamă în ajutor focul pentru realizarea cuplului dorit. Vindecarea amețelilor, puse uneori pe baza intoxicației cu monoxid de carbon de la sobă și descrise prin sintagmele *m-o bătut cahla*, *m-o bătut soba*, se face în Băcani – Vaslui prin strigarea unei rude decedate la gura sobei (Ciubotaru 2005: 110). Chemarea în ajutor a strămoșului are menirea de a converti energia nefastă a focului în scop terapeutic, de a contracara la nivel numinos efectul sacrului stâng încorporat în principiul ignic.

Analizând obiceiul moldovenesc de a striga pe horn animalele pierdute, Petru Caraman consideră că se invocă un „geniu protector al casei, aflat în șemineu, care vine în ajutorul omului, plecând în căutarea animalelor pierdute pentru a le aduce înapoi la casă. Dar astăzi acest geniu sau această divinitate domestică au căzut în desuetudine și nu mai există decât acest atribut al șemineului prin care ele transpar” (Caraman 1988: 131). Multitudinea cazurilor în care hornul își dovedește eficiența magică justifică, totodată, intensitatea tabuurilor impuse persoanelor impure, specifice pentru protejarea unui spațiu sacru.

Odată născut, copilul lua contact cu vatra prin intermediul moașei, care îl ținea deasupra focului să i se întărească oasele (Cucuieti – Doftana – Bacău, Vlădiceni – Neamț) sau îl lovea ușor de sobă (Sodomeni – Iași, Laza – Vaslui), să fie tare ca ea, după cum se exprimă locuitorii din Sodomeni – Iași și Spiridonești – Neamț. Dincolo de sensurile augurale ale gestului, este evident că apropierea de foc are rolul de a anunța strămoșii și divinitățile vetrei că un nou membru al familiei a venit pe lume.

Viața tradițională implică o legătură strânsă între sănătatea cornutelor mari și bunăstarea familiei, fapt ce a dus la permutarea unor practici din ceremonialul omenesc mai cu seamă la specia bovină. Explicațiile tradiționale se adaptează contextului: „când fată vaca un vițel, să-l iei în brațe și să-l dai de horn, zicând: «Când a mânca lupul hornul aista, atunci să te mănânce și pe tine!»” (Olteanu 2009: 114). Dacă această închinare a animalului la vatră se leagă de practica de recuperare a animalului prin intermediul instanței ignice, obiceiul de la rodini subliniază sinecdoca vatră–gospodărie și sugerează o ofrandă. La Gălănești – Suceava, femeia venită la lehză cu o găină în dar trecea pasărea de trei ori pe deasupra sobei și spunea: „Cum nu fuge soba din casă, așa să nu fugă nici găina!”. Practica nu este specializată pentru acest moment ritual, ci relevă o funcționalitate generală. „Când cumperi o găină sau ți-o dăruiește cineva o dai de trei ori pe după stâlpul hornei, zicând: «Cum se ține stâlpul de horn, așa să te ții tu de casa mea!»”

(„Ion Creangă” 2007: 206). În mod similar, „atunci când dădeai lapte cu împrumut, pentru ca o dată cu acesta să nu dai și mana, trebuia să treci de trei ori cea oală pe după stâlpul hornului” (Olteanu 1999: 498). Toate aceste raportări magice la vatră urmăresc o așezare sub protecția divinității rezidente în focul casnic, ceea ce provoacă o atracție de tip magic și nu permite o îndepărtare îndelungată de gospodărie.

În Antichitatea greacă sunt atestate practici similare celor de la naștere din România secolului trecut. În cadrul ritualului numit *Amfidromii*, care avea loc la cinci, șapte sau zece zile de la naștere, copilul primea un nume, era așezat direct pe pământ și apoi avea loc „hora noului născut, ținut în brațe (cel sau cei care îl poartă alergând goi în jurul vetrei)” (Vernant 1995: 221). Molitva care încă se mai face la opt zile de la naștere se mai numește și „molifta de nume”, cât despre celelalte două gesturi rituale asemănarea este mai mult decât grăitoare, din perspectiva arhaicității culturale.

La români, chiar și atunci când mama nu naștea pe vatră, copilul era așezat imediat după naștere pe platforma acesteia și, în felul acesta, spiritul tutelar al casei îl lua sub pavăza sa. Răspunsurile la chestionarele Atlasului etnografic român au atestat această practică în Petrova – Maramureș, Zagra – Bistrița-Năsăud, Hobița – Hunedoara. Ea a fost explicată prin înrăurirea magică întâlnită și în Moldova: „Se pune copilul pe cuptor (care era făcut din piatră), ca el să fie trainic ca piatra și tare ca hornul” (Șanț – Bistrița-Năsăud) (*Sărbători* 2003: 337). Gestul pare instinctiv într-o povestire autobiografică înregistrată în iulie 2009 în localitatea Ibănești din județul Botoșani: femeia a născut singură acasă și a pus copilul pe cuptor până la sosirea moașei, având convingerea că fătul este mort. Atunci când a sosit, *bunica* a descoperit că acesta trăiește și a îndeplinit toate gesturile necesare unui nou-născut³.

Lovitul ușor de sobă și așezarea nou-născutului pe vatră se află în aceeași categorie a semanticii magice ca și curățarea copilului imediat după naștere în Pleșoiu – Dolj: „se spală copilul cu apă rece dintr-o oală nouă, ținându-l pe vatra focului; din oală nouă ca să aibe glas ca oala nouă și pe vatra focului, ca să fugă relele de el ca de foc” (Laugier 1910: 51). Lustrația pare dublă în acest rit, fiindcă ea se face grație celor două elemente primordiale – apa și focul. În plus, spiritul ce sălășluiește în vatră veghează asupra mutației existențiale a copilului. Ritualul *mâneșilor moașei*, cunoscut în Ucraina sub numele „turnarea apei”, este securizat în zona menționată prin vărsarea sub sobă a agheasmei rămase după curățarea mâinilor (Boriak 2002: 41). Practica unifică stratul cultural anterior cu credința în elementul acvatic specific creștinismului.

Importanța majoră a focului din vatră face să se officieze nunți și botezuri în fața acesteia. Petru Caraman a arătat cum simpla atingere a fetei de vatră din casa băiatului care a înșelat-o îi schimbă statutul și ea devine femeie măritată. „Nimeni nu mai are dreptul să o alunge din casă și deci putem spune că mariajul este un fapt împlinit, fiindcă ceremonia religioasă, ce poate avea loc sau nu după acest moment,

³ AFMB, Cd. 1006, Inf. Aurelia Racu, 70 ani.

reprezintă o chestiune secundară” (Caraman 1988: 101). În același registru se situează practica botezului grabnic, care evită catastrofa ontologică a morții unui copilul nebotezat. În localitatea Bratuiu din Gorj, „obiceiul se numea botezul la vatra focului, cu apă și busuioc. Botezul îl făcea orice femeie, rudă, care se nimerea acolo” (Sărbători 2001: 37). Reminiscențele în planul inconștientului colectiv ale valenței de altar unde erauenerate divinități precum Hestia, Agnis și alții au dus la persistența unor asemenea practici echivalente cu ceremonialele creștine. Altarul bisericesc și vatra casei devin sinonime în plan cultural, datorită tiparului spiritual comun al adulării instanțelor supreme.

Dacă în faza liminară apropierea femeii de foc corespunde prescripțiilor rituale, etapa postliminară, a lehziei, se află la un antipod simbolic, prin tabuul impus proaspetei mame. Fiind „necurată”, aceasta nu trebuie să întineze spațiul consacrat din casă, tot așa cum nu are voie să intre în biserică. „Vatra este considerată sacră la cele mai multe dintre popoarele moderne. Nimic impur nu trebuie să se găsească nici pe ea, nici după ea, cu atât mai mult în focul din vatră, fiindcă este un păcat, după credința populară. Reiese în mod clar că avem de-a face cu reminiscențele unui cult religios din care nu a mai rămas decât acest respect pentru locul ce era cândva altar și sălaș al divinităților complet dispărute din tradiție astăzi” (Caraman 1988: 120–121).

Primul cerc trasat de noua condiție existențială delimitează sursa de căldură a gospodăriei și oprește contactul lehuzei cu focul. În primele opt zile după naștere, cea mai fermă coerciție se referă la vatră: femeia nu are voie să facă focul, să pună lemne în sobă, să se apropie de plită și mai ales i se interzice să facă mâncare. Profanarea vetrei prin apropierea de ea în stare impură are repercusiuni nefaste asupra copilului, care va avea de suferit de pe urma principiului ignic, întrupat în divinitatea Hestia la greci: el „tcici pi pliti” (Dolhești Mari – Suceava), se frige (Copălău – Botoșani, Bira – Neamț), fiindcă resimte o atracție către flăcări, după cum se crede în Ruginoasa – Neamț și Mogoșești-Siret – Iași. Urmările *hybris*-ului sunt permanente, ceea ce constituie un argument suplimentar pentru intensitatea și profunzimea pe care cultul vetrei o întregirează în mentalul arhaic românesc. Pe de o parte, copilul va suferi de patima focului (Cucuieți–Dofteana – Bacău), iar, pe de altă parte, va avea o teamă patologică de flăcări, cred sătenii din Rocna – Neamț. Afecțiunea dermatologică denumită *focușoare* (Rocna și Bârljovani – Neamț) va aminti în permanență de încălcarea tabuului, iar pericolul de a suferi arsuri va fi constant de-a lungul vieții copilului, după convingerea locuitorilor din Spiridonești – Neamț. Spiritul vetrei este, așadar, unul ambivalent. Ca divinitate locală, el apără și ajută pe membrii gospodăriei, dar devine necruțător atunci când au loc gesturi de întinare.

Dacă mama nu încălcă tabuul legat de foc, nou-născutul beneficiază doar de protecția vetrei, adeseori manifestată printr-un *benghi* menit să distragă atenția nedorită a oaspeților. Deși este obținut în mod frecvent din praful de pe călcăiele mamei sau ale moașei, semnul negru de pe fruntea copilului se mai face și cu funingine de pe sobă (Poiana–Nicorești – Galați) sau de pe cuptor (Zănești –

Neamț). Așezarea sub pavăza divinității vetrei devine limpede în aruncarea răului pe însuși simbolul purificării: „Să se prindă deochiul de cărbuni!”, spunea altădată moașa din Andronești – Suceava, în timp ce lua de pe ușa sobei zgură și făcea cruce cu ea pe fruntea copilului.

Obiceiul de a lăsa nou-născutul pe cuptor după naștere pare a fi o simplificare a practicii consemnate de Petru Caraman în satul Cetea din județul Bihor: „la nașterea unei fete, prima grijă a moașei este de a pune copilul pe o lopată și de a-l introduce în cuptor ca și cum ar pune la copt o pâine; uneori moașa doar mimează că îl introduce”. În Germania, ritul are menirea de a preveni apariția pistruiilor mai târziu pe pielea copilului (Caraman 1988: 135), în timp ce, în Europa de Sud-Est, el are o funcție terapeutică, după confirmarea suspiciunii că pruncul are rahitism, nu crește sau nu vorbește. Așa cum, uneori copilul este trecut prin cămașa mamei imediat după naștere – în mod preventiv, și nu după apariția *rociilor* –, tot astfel, moașele introduceau copiii în cuptor în virtutea unei profilaxii magice ce se bazează pe „reîntoarceri la matrice, regresii la starea embrionară în vederea unei noi nașteri. Cuptorul este acel creuzet unde se înfăptuiește unirea, sânul matern în care se pregătește renașterea. Numele de sân matern era dat în mod expres cuptorului vechilor emailori europeni” (Chevalier, Gheerbrant I 1995: 420).

În satul sucevean Frătăuții Noi, obiceiul este folosit pentru vindecarea *socotelor*, o afecțiune înrudită cu atrepsia: „se pune pe lopata de pâine făină, face copilul urmă în cruce, îl dai în cuptor și se face copilul gras”. În Tansa – Iași, cuptorul este „conștientizat” asupra procedurii de terapie magică, fiindcă mama spune în timpul practicii: „Nu bag pâni, bag un copil slab”. Această a doua naștere a copilului are valoarea unei „înnoiri”, în termenii lui C.G. Jung, o restaurație care i se „întâmplă” bolnavului pentru a avea parte de o transformare magică (Jung 2003: 136).

Vatra are puterea de a reconfigura zămislirea sub auspiciile dorite. Introducerea în spațiul de ardere simbolizează o moarte a ființei bolnăvicioase, în timp ce scoaterea în chip de coptură are proporțiile unui renașteri consacrate. În Galiția, copilul suferind este introdus în cuptor de nouă ori pe lopată, iar în Ucraina un dialog completează ritualul de expiere a bolii: „vindecătoarea introduce bolnavul în cuptorul rece și face focul în porțița lui. Mama care o asistă trebuie să înconjoare casa de trei ori și s-o întrebe de fiecare dată: «Ce faci tu, bunică?», pentru a răspunde un răspuns stereotip: «Coc pâine». În Polesia, unde se practică același tratament, dialogul este mai complet: «Ce faceți?» întreabă asistenta de pe culoar: «Noi coacem bătrânețea»; «Coaceți, coaceți, trebuie coaptă bine!»” (Kabakova 1992: 34). La fel ca în cazul altor rituri de reparație simbolică, planul conversațional vine să întărească gestică magică printr-o vizibilitate publică și un joc de măști rituale. Metaforele folosite pentru copil, pâinea, gânsacul, buturuga de vie, constituie imagini-cheie pentru statutul existențial de moment și fac parte dintr-un cod cunoscut de întreaga comunitate.

Înconjurarea casei apare și în cadrul riturilor funebre, imediat după survenirea decesului în familie (cu rolul de a opri răspândirea morbului funest, de a scoate gospodăria din plan social prin delimitarea cu focul catartice al lumânării). Revenind

la riturile de naștere, în Malaezia, „după perioada de izolare, mama iese și poziționează picioarele copilului pe pământ. Apoi, ea îl ia din nou în brațe și face turul casei sale de trei ori, pentru ca, hai să spunem așa, pruncul să-și amintească de vatra sa de origine” (Bartoli 2007: 237). Asemenea găinii care este învârtită după horn pentru a nu se depărta de casă, pruncul devine „legat” pe cale magică de casa părintească. Ritul este sintetic, pentru că topește implicațiile de integrare a copilului în mediul social, sugerate de prima ieșire a mamei și luarea în posesiune a pământului prin așezarea piciorușelor pe sol, în venerarea spațiului casnic. Acest ultim cult menționat are și la noi scopuri apotropaice: „ritul circumambulatoriu urmărea înșelarea spiritelor rău-voitoare. Acestea trebuiau să piardă urma copilului bolnav, nu numai prin faptul că i se schimbaseră numele, ci și pe calea pecetluirii locului unde se afla, prin forța *cercului magic* multiplicat de trei ori” (Ciubotaru 2011: 10).

Multitudinea implicațiilor trecute în revistă poate explica un motiv din ciclul de basme *Călătoria lui Dumnezeu pe pământ*, în care copilul din leagăn este pus pe vatra fierbinte sau în cuptorul încins. Spre surprinderea gospodarilor, pe vatră crește iarbă, iar pruncul este găsit jucându-se cu mere de aur (Șăineanu 1978: 387). Miracolul poate fi pus pe seama Larilor și Penaților ce nu permit distrugerea ființelor aflate sub protecția/ocrotirea lor, cu atât mai mult în spațiul care are funcția unui altar pentru adularea lor.

Vatra are puterea de a anula și contagiunile cu spiritele rău-voitoare despre care se spune că bântuie după lăsarea întinericului. O grijă importantă a mamelor, în special până la botez, este de a nu uita scutecele copilului pe sârmă afară, după apus. Remedierea acestei greșeli constă, după relatările suvenilor din Fundu Moldovei, Glodu, Sadova și Vama, în scuturarea rufelor deasupra sobei. Petru Caraman completează în studiul său această informație cu date etnografice din București și Cetea – Bihor, localități în care scutecele se scutură pe vatră sau în fața ei, pe șemineu sau chiar în fața aragazului. Spiritele malefice sunt alungate „nu datorită purificării prin focul ce se face aici, dat fiind că e posibil să nu existe foc în vatră, ci grație unui anumit geniu protector ce se află în sălașul său din vatră (sau în cuptor, șemineu, aragaz)” (Caraman 1988: 130–131). Orice s-ar fi prins de pelincile nou-născutului cade pe spațiul sacru și este anulat de puterile benefice ale spiritului tutelar al casei.

Este evident deja că existența vetrei și a cuptorului constituia un centru al existenței tradiționale, sursa binelui material și spiritual. În acest context, distrugerea lui devenea sinonimă cu năruirea familiei în plan fizic și spiritual. Practica descolindatului pedepsea astfel în mod hiperbolic gospodăria care a refuzat obiceiul calendaristic. Sunt vizate hornul, și prin el vatra, dar și cuptorul de pâine, care este distrus cu toiegele rituale (Caraman 1997: 216–217). Anularea lăcașului în care se află spiritele tutelare ale casei atrage atât o răzbunare asupra familiei ce a ofensat colindătorii, cât și un abandon din partea spiritelor protectoare. Rămasă fără pavază magică, familia avea de înfruntat o soartă nefastă, iar eventualele întâmplări nefericite confirmau fără urmă de îndoială această cauzalitate mistică în ochii mediului social.

Călătorii contemporani în țările locuite de mongoli află curând că nu au voie să se apropie de vatra din casa pe care o vizitează. Spațiul consacrat din microcosmosul familial este astfel păzit de influențele nefaste concentrate de simbolul străinului. Același popor interzicea pe vremea lui Genghis-Han atingerea pragului unui așezământ la intrarea în acesta, iar încălcarea prescripției atrăgea instantaneu sentința decapitării. Potrivit relatării lui Plano Carpini din secolul al XIII-lea, „oricine atinge pragul unei colibe sau cort al vreunui prinț tătar era scos cu forța printr-o gaură făcută special sub colibă sau cort și, apoi, omorât fără milă” (Frazer 1995: 188). Analizând preceptul din *Vechiul Testament* conform căruia pășitul peste prag este un păcat, J.G. Frazer oferă o sumedenie de exemple de la civilizații diferite ale lumii. Filistinii, sirienii, chinezii din Pekin, iranienii, africanii din Nandi, marocanii, dar și indigenii Korva (Mirzapur) sau Kurmi (India) și kalmucii evită atingerea pragului unei case. În provinciile centrale ale Indiei, explicația este revelatoare: „Nimeni nu trebuie să se așeze pe pragul unei case; este reședința lui Lakshmi, zeița bogăției, și așezându-te acolo înseamnă că n-o respecti” (Frazer 1995: 190). În continuarea analizei, Frazer pune acest spațiu în legătură cu zeița castă Vesta, cu paznicul divin Lumentinus și cu practica îngropării morților din familie la prag.

Un punct comun între cele două spații, vatra și pragul, este faptul că nașterile se petreceau aici, sub veghea divinităților familiale. În Tamil Nadu, stat aflat în sudul Indiei, femeile încă mai preferă să nască în pragul casei (Van Hollen 2003: 3), decât să meargă în spitale, locuri impersonale și expuse hazardului. De asemenea, atât vatra, cât și pragul reprezintă spații în care se îngropau altădată morții și, până de curând, placentele nou-născuților, dar și buricul uscat, toate considerate niște rezervoare de energie vitală care nu trebuie înstrăinate de gospodărie. La fel ca în Anglia, unde se crede în plus că placenta îngropată la prag păzește gospodăria de incendii sau alte dezastre (Franklin 2005: 93) sau în Rusia (Haney 1999: 56), la Ibănești – Botoșani *locul copilului* se îngropa în spațiul de sub ușă „sî nu sî prindî nimic di copil și di femei”. Tot aici era introdus buricul care se usca și cădea după prima săptămână de viață, din dorința de a securiza ambele ființe ale căror țesuturi au fost depozitate în punctul sacru de convergență a lumilor. În anul 2000, cercetători bucureșteni au cules informații similare din Hunedoara, în localitățile Boșorod și Cioclovina, unde femeile obișnuiau să îngroape *locul copilului* la streășina casei (Țircomnicu, David 2002: 378). Tot la prag se îngropa în Danzig (Polonia) părul tăiat, într-un sac special (Frazer 1980: 210), gest din care transpare clar ofranda către spiritul protector al casei ce își are reședința în spațiul de sub ușă.

Datorită principiului homeopatic al magiei, placenta și buricul asigură prezența spiritului tutelar alături de persoanele cărora le-au aparținut, constituind în același timp o ofrandă. La populația rurală din Carolina de Nord, Statele Unite ale Americii, la începutul secolului trecut încă se mai arunca buricul mumificat în sobă (Mongeau, Smith, Maney 1961: 501), și putem intui în acest gest mai degrabă o intenție magică, decât una igienică. Ca și în cazul șuviței tăiate din părul defunctului înainte de plecarea la cimitir, aceste elemente corporale trebuie să

rămână la casă, pentru că ele concentrează norocul gospodăriei, energia vitală a membrilor ei. Din aceleași rațiuni magice, în Boșorod – Hunedoara, buricul mumificat era păstrat la grindă sau la streășina casei (Țircomnicu, David 2002: 377–378). Deși maniera atestată pe continentul american pare contrastantă, focul din sobă nu distruge rezervorul de energie vitală, ci îl transportă direct către receptorul ofrandei, în perspectiva magică asupra lumii.

Concentrarea semnificațiilor sacre provenite atât de la divinitățile rezidente la prag, cât și din stocarea substanțelor organice investite cu putere numinoasă justifică multitudinea superstițiilor încă vii astăzi, chiar și în mediul urban, de tipul tabuului marcat de îmbrățișarea în prag, gestul de a da ceva de pomană peste prag sau trecerea miresei în brațe peste prag. Ieșirea din casă restricționează acțiunile umane și confirmă statutul ei special: „peste prag nu pot vorbi doi, unul în tindă și unul afară ori în casă” („Ion Creangă” 2007: 306). Tabuul este menit să protejeze încărcătura sacră care poate fi irosită prin gesturi din profan și care devine totodată periculoasă, dacă se comit ofensări involuntare ale spiritului locului.

La nivel paremiologic, spațiul de trecere beneficiază de o serie de expresii relevante: *a pune piciorul în prag* – cu sensul de asumare a autorității într-o situație, deci de preluare simbolică a spiritelor tutelare ale locului și momentului; *a trece pragul cuiva* – „a face o vizită”; *a da cu capul de pragul de sus* – însemnând „a te confrunta cu anumite circumstanțe dificile”. Ultima formulă cristalizată poate avea o bază etnografică, în directă legătură cu arhitectura caselor tradiționale, la care ușa foarte mică și limita de jos proeminentă obligă o poziționare sfioasă a corpului în momentul intrării și face imposibilă călcarea pragului, în deplină conformitate cu credințele arhaice atestate de J.G. Frazer și alții. În acest mod are loc o atenționare asupra unui punct important, precizat în a doua parte a zicerii: *până nu dai cu capul de pragul de sus, nu îl vezi pe cel de jos*. Două formule consemnate de Iuliu Zanne în anul 1899 sunt mai transparente în ceea ce privește funcția sacră a pragului. Se spune „a bé pentru pragul ușei – a bé când nu mai ți-e sete” și „a fi pragul casei – a fi cel mai de sémă în casă” (Zanne 1899: 322). Ofranda din prima expresie completează semnificația din cea de a doua, în care pragul, și nu stâlpul de susținere, conform formulei mai cunoscute, reprezintă elementul fundamental al gospodăriei. Fără divinitatea de la pragul casei, familia ar fi lipsită de protecție și s-ar destrăma curând sub puterea forțelor negative ce pătrund în cămin nestingherite.

În etapa preliminară a gravidității, pragul constituie un loc marcat negativ pentru viitoarea mamă. Convingerea că zăbovirea femeii însărcinate în ușă provoacă un travaliu prelungit (deoarece copilul va copia reacția mamei și nu va ști dacă să iasă ori ba) este cunoscută în numeroase puncte de pe glob, din Sierra Leone, Indonezia (Lefêber, Voorhoeve 1998: 10), Canada (tribul Nootka) (Dundes 2003: 89) și Taiwan (Bartoli 2007: 99), până la Ghigoiești – Neamț, cu formulări foarte asemănătoare. În Moldova se crede că pruncul va sta și el în prag la naștere, dar și că va avea de suferit în plan estetic în urma greșelii comise de mamă. „Buza

de iepure” cu care se naște copilul este cauzată de faptul că pe timpul sarcinii femeia a stat în ușă și un răuvoitor a lovit pragul cu securea (Lichitișeni – Bacău) ori de faptul că gravida a tăiat lemne pe prag (Farcașa – Neamț, Gohor – Galați). Alt tip de însemnare fizică a pruncului constă în modificarea patologică a coloanei vertebrale: dacă mama lui a stat în prag în timpul sarcinii, copilul se va naște cu gheb, consideră localnicii din Drăgănești – Neamț. Și pruncul ce ține gura căscată în primele secunde de viață poartă un stigmat al nesocotirii locului sfânt, potrivit gălățenilor din Brăhășești. Ofensa adusă spiritelor pragului condamnă, pe de o parte, mama la chinuri prelungite, iar, pe de altă parte, mutilează copilul încă nenăscut în momentul sacrilegiului.

Momentul critic al nașterii este amânat de zăbovirea în ușă, fiindcă spațiul de intrare în casă este traversat de multe persoane și gravida trebuie să aștepte trecerea lor pentru un timp (Petru Vodă – Neamț) cu durată magică. Izbirea pragului cu piciorul este o practică de ușurare a nașterii întâlnită în majoritatea localităților moldovenești și pare a încerca o remediare a greșelii comise în timpul sarcinii. Gravida dădea cu piciorul în prag de trei ori potrivit relatărilor întâlnite în patru județe sau de atâtea ori câți oameni l-au trecut (Humosu-Iași). Raportarea la traficul găzduit de acest spațiu intră în sfera magiei simpatetice: „cum merge lumea repede peste prag, așa să iasă copilul repede” (Păltiniș – Botoșani).

Pusă de bunică să lovească pragul, femeia în travaliu spunea: „Uși, uși, cum te-ai dischis tu, așa și nasc eu” (Tecuci – Galați) sau: „Hai, pragule, c-o să faci!”, de trei ori (Covasna – Iași). Dincolo de analogia magică vizibilă în prima formulă este necesar să remarcăm o nouă similitudine între spațiul destinat focului și ieșirea din casă, adăugând o altă informație etnografică din Rădeana – Bacău. Aici, viitoarea mamă dădea cu piciorul în vatra sobei pentru a-și scurta suferința. La fel ca în momentul în care femeia se prinde cu mâinile de cuptor pentru a expulza mai ușor fătul, datul cu piciorul în prag și lovitul sobei constituie acte de invocare a spiritelor casei și a străbunilor, o rugăciune profană declarativă chiar sub forma „Hai, pragule, c-o să faci!”. Asemenea gestului apotropaic de a bate în lemn când un gând negativ ne tulbură, modalitatea de atingere a locului privilegiat (sau a substanței, în cazul lemnului) trebuie să fie atentă și nu brutală, doar pentru a trezi divinitățile aflate în acel punct consacrat, pentru a le atenționa că este nevoie de ajutorul lor. În aceeași categorie de semnalare magică intră lovirea copilului nou-născut de sobă și practica moașelor de a-și târâi picioarele de prag (Ibănești – Botoșani). Aparent mai violente sunt modalitățile de avertizare a spiritelor tutelare cu ajutorul fierului: crestarea de trei ori în formă de cruce a pragului (Bistricioara – Neamț), lovirea lui cu toporul ori despicarea unei bucăți de lemn din prag (Dragosloveni – Neamț). Obiceiul din urmă amintește de practica de prevenire a avortului spontan, atestată în Mitoc – Botoșani. Aici, femeii amenințate să piardă sarcina i se tăia o așchie de la icoană sau din colțurile casei, ceea ce creează un raport de sinonimie magică între cele trei elemente, deși nu fac parte din aceleași perioade culturale, din punct de vedere istoric (cultul pragului premerge iconolatria creștină).

Paralel cu spălarea nou-născutului pe vatră apare obiceiul curățării acestuia în spațiul de trecere dinspre universul familial intim către domeniul amplu al gospodăriei și al satului: „se duce copilul la ușe de către o femeie și i se toarnă apă rece în cap, pentru ca în viața lui să rabde de frig” (Grindeni – Dolj) (Laugier 1910: 51). Divinitățile vetrei și ale pragului sunt luate ca martori ai ceremonialului de integrare a pruncului și, în aceleași timp, sunt solicitate să ia sub aripa lor protectoare noul locatar al casei pe care ele o patronează.

Tot un moment liminar îl reprezintă aducerea pruncului creștinat acasă de către nași. În Lituania, „când se aduce de la biserică un copil care tocmai a fost botezat, tatăl îl ține un moment deasupra pragului, ca să pună noul membru al familiei sub protecția divinităților domestice” (Frazer 1995: 193). Gestul din spațiul baltic provoacă imediat asocierea cu obiceiul general românesc de a stinge lumânarea de botez prin presarea de pragul de sus, în semnul crucii. Înainte de a fi dus la lăcașul de cult, pruncul trecea peste zahăr, busuioc și jăraticul așezat pe prag (Rogoșești – Botoșani). Prima ieșire din spațiul familial se făcea prin această poartă de foc, „să nu cadă ceva rău pe copil”, sensul apotropaic fiind completat de puterea augurală a alimentului dulce și a plantei sacralizate.

Alte obiceiuri împlinite în acest punct al casei se referă la deprinderea mersului, întărcare și aflarea viitoarei meserii. Toate aceste rituri de început îl pun pe copil sub pavăza divinității locale, ceea ce aduce auspiciile dorite pe tot parcursul vieții. Piedica nevăzută care oprește pașii copilului se secționează în satele ieșene Mogoșești-Siret și Costești pe prag, întocmai ca în Stâncășeni – Vaslui și Bogza – Vrancea. În Moldoveni – Neamț, obiectele menite să indice ocupația pe care o va avea copilul sunt așezate pe prag, care devine un decor sacralizat cu putere de revelare a viitorului. Mai frecventă este practica de a așeza după prag sau la ușa un ou și alte lucruri atrăgătoare pentru copilul care trebuie să se dezvețe de supt. Ritul de trecere are un corespondent arhitectural conștientizat în localitatea ieșeană Uda: „Cum o trecut pragu, așa sî uiti el di țâțl!”, spune mama ce supraveghează mersul șovăielnic al pruncului său.

În cazul riturilor de reparație simbolică, „a sta pe prag înseamnă a te pune sub protecția stăpânului casei: zeu, demnitar, simplu țăran” (Chevalier, Gheerbrant III 1995: 420). În mod evident, corectarea defectelor din naștere se adresează unei instanțe divine, iar nu umane. În Transilvania anulul 1913, obiceiul se desfășura astfel: „când nou născutul are ceva semn pe corp, nasul turtit, capul mare etc. e credința că mamă-sa când a fost însărcinată cu el s-a mirat pe cineva, care are defectul același. În trei dumineci dimineța, când trage prima dată la biserică clopotul, mama pune mătura cruciș peste pragul ușei și luând copilul în brațe, cu lumina de la cununia ei în mână, se pune pe mătură și dă țâță copilașului cugetând la cele persoane, pe cari le bănuiește că s-ar fi mirat pe ele. Această să poate face cu efect numai până la etatea copilașului de șase săptămâni” („Ion Creangă” 2007: 21). În prezent, practica este cunoscută și aplicată în multe localități din Moldova, urmărindu-se remedierea semnelor din naștere, a gușii sau a strabismului. Alăptarea în pragul casei se face, pentru trei săptămâni la rând, duminica (la fel ca

acum un secol) în Bivolari – Iași și satele sucevene Frasin și Vama, în timp ce mamele din Breaza și Horodniceni – Suceava îndeplinesc ritualul concomitent cu activitatea din biserică (se toacă sau se trag clopotele), în șase duminici consecutive. O altă asemănare în timp și spațiu între practicile terapeutice constă în convingerea că numai pe durata primelor șase săptămâni de viață (deci în etapa liminară a ritului de trecere) metoda magică are puterea de a remedia greșelile comise în timpul sarcinii, după cum relatează sătenii din Rânghilești – Botoșani și Frătăuții Noi – Suceava. Prin extensie și contaminare semantică, pragul bisericii capătă aceleași proprietăți vindecătoare în Ceahlău – Neamț și Zănești – Suceava. În plan lingvistic, se face paralela între slujba religioasă și vindecare: „Popa toacă, buba saci!” (Uda – Iași) sau „Popa toacă, sammu ista saci!” (Horodniceni – Suceava). Tiparul magic este același cu metoda de tratare a umflăturii numite *broască*: „Poapa toacă, Broasca saci” (Șendrești – Bacău) (Ciubotaru 2005: 129), performată, de asemenea, în prag.

Analogia cu momentul religios reprezintă un antidot magic și pentru muțenie. Mama stă în prag în timp ce se aude sunetul ceremonial și spune: „Cum toacă popa, așa să-i umble și gura băiatului” (Hârja – Bacău). Și tragerea clopotului este de ajutor, dacă are loc simultan cu gestul copilului tăcut de a bea apă dintr-un clopoțel (Cucuieți – Doftana – Bacău). *Tăierea piedicii* nevăzute a copilului care învață să meargă se face, în multe localități moldovene, când se toacă, se trag clopotele sau doar se ține slujbă în biserică. În spațiul sloven, momentul acționării clopotelor a intrat în textul ritual al unui cântec, ca dovadă a puterii sale apotropaice: „All the blessed churchbells ring, ring/And chase away the black fog” [„Toate clopotele binecuvântate sună, sună/ Și alungă ceața neagră”] (Kropej 2009: 146). Și alte momente ale serviciului religios sunt valorificate magic, cum ar fi ieșirea preotului din biserică (Ciubotaru 2005: 166) sau evangheliile citite în Joia Patimilor (Timotin 2010: 310), care au putere împotriva frigurilor.

Dacă pentru semnele din naștere mama stă cu copilul în pragul casei și îl alăptează înainte de răsăritul soarelui (Bivolari – Iași, Frătăuții Noi și Vicovu de Jos – Suceava), în cazul *aprimderii de creieri*, la Rânghilești – Botoșani, perioada de la amurg are puterea de a preveni insolația. Bolnavul „era așezat pe prag, cu fruntea legată și ochii spre cer, ținând pe cap o strachină cu apă, și nu vorbea cu nimeni până la asfințit, «să nu i se aprindă creierii»” (Ciubotaru 2005: 114). Scăderea intensității luminii solare contracarează efectul astrului din miezul zilei, în timp ce răsăritul are menirea de a induce o dezvoltare benefică atât la nivel fizic, cât și al capacităților de exprimare verbală. O profilaxie a deranjamentului gastric la sugari consta în alăptarea în prag a copilului, dacă mama se întorcea înfierbântată de la câmp. În plus, ea își așeza mătura și cleștele sub picior (Tansa – Iași), obiecte casnice valorificate în special sub ipostaza de paznici ai pruncului nebotezat. În Drăguș – Brașov, în anul 1929, mama remedia defectele copilul într-un mod similar: „dacă mama s-a mirat de vreun purcel, porumbel și copilul face ca ei, mama îi dă țâță în prag cu picioarele pe mătură, privind în casă în trei

vineri” (Cristescu-Golopenția 1944: 56). Invocarea spiritului casei este întărită prin concentrarea privirii în interiorul casei ce se află sub tutela simbolică a Vestei.

O practică de refacere simbolică a nașterii, culeasă în satul ieșean Tansa, cumulează virtuțile terapeutice ale cuptorului cu cele ale pragului, în care se mimează coacerea: „dacă era copilul slab, omu și dizbracă și umblă călari pi lopati și pi corciovî. Femeia sta în prag cu ceaunu pi chirostei. El când trecea, întreba: «Ce faci acolo?». «Cerb carni slabî s-o fac grasî». Întreba de trei ori. Se făcea în trei duminici”. Înconjurarea casei apare și în ritualul care vizează deprinderea abilităților de vorbire de către copil, dar și în faza preliminară a obiceiurilor de înmormântare, când separarea gospodăriei de restul comunității are o funcție profilactică.

În Motoșeni – Bacău, spargerea unei oale de lut de pragul casei avea menirea de a opri seria deceselor în rândul copiilor din casă. În plus față de mimarea secvenței de final a etapei liminare a ritului funebru, când mortul este scos din casă pentru a fi dus la cimitir, gestul are ca receptor direct spiritul tutelar al casei, care este atenționat în mod brutal și luat ca martor în fața sorții că pruncul a pierit, deci poate fi lăsat în pace de boală.

Pragul are o conotație accentuat funerară în reparația simbolică înfăptuită la înmormântarea copilului căruia nu i s-au dat colacii de botez. În multe sate din județul Neamț, copturile și celelalte elemente menite să răscumpere pruncul de la părinții săi spirituali sunt puse într-o sită pe prag, de unde îi ridică nașul. Obiceiul are ca variantă așezarea darurilor pe sol (Secuia – Vaslui, Priponești – Galați), raportul fiind, în mod evident, de sinonimie magică. Poarta spre lumea morților este totuna cu spațiul de ieșire din casă în special datorită obiceiului străvechi de îngropare a membrilor familiei în acest punct al gospodăriei. Colacii sau pomul de înmormântare dat de pomană pe prag se transsubstanțializează în lumea morților și încheie un ciclu ontologic în două lumi concomitent: în plan fenomenal, nașul își primește răsplata, în timp ce, în postexistență, copilul va beneficia de liniștea unei datini împlinite. „Simbol al separației” (Chevalier, Gheerbrant 1995 III: 230) compatibil cu riturile de trecere, sita întoarsă pe care se dau colacii pentru copilul mort primește o utilitate magică și în vrăjile de dragoste. Grija cu care este manevrată în viața gospodărească atrage atenția că ea face parte din categoria obiectelor sacralizate, printre care mai regăsim și lingura, meșteul sau jugul boilor.

BIBLIOGRAFIE

- Bartoli 2007 = Lise Bartoli, *Venir au monde. Les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Paris, Édition Payot & Rivages.
- Boriak 2002 = Olena Boriak, *The Midwife in Traditional Ukrainian Culture: Ritual, Folklore and Mythology*, în „Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association”, vol. VII, nr. 2, p. 29–49.
- Caraman 1988 = Petru Caraman, *Une ancienne coutume de mariage. Étude d'ethnographie du Sud-Est européen*, în vol. *Studii de folclor*, vol. II, ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva.

- Caraman 1997 = Petru Caraman, *Descolindat în Orientul și Sud-Estul Europei. Studiu de folclor comparat*, ediție îngrijită și postfață de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
- Chevalier, Gheerbrant 1995 = Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. I–III, București, Editura Artemis.
- Ciubotaru 2005 = Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
- Ciubotaru 2011 = Ion H. Ciubotaru, *Introducere la Petru Caraman, Conceptul frumuseții umane reflectat în antroponimie la români și în sud-estul Europei*, ediție îngrijită, indice și bibliografie de Silvia Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
- Cristescu-Golopenția 1944 = Ștefania Cristescu-Golopenția, *Drăguș, un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Manifestări spirituale. Credințe și rituri magice*, București, Institutul de Științe Sociale al României.
- Diacon 2002 = Vasile Diacon, *Etnografie și folclor pe Suha bucovineană. Obiceiuri și credințe*, Iași, Editura Unirea.
- Dundes 2003 = Lauren Dundes (ed.), *The Manner Born: Birth Rites in Cross-Cultural Perspective*, Walnut Creek, AltaMira Press.
- Franklin 2005 = Rosalind Franklin, *Baby Lore. Superstitions & Old Wives Tales from the World Over, Related to Pregnancy, Birth & Baby care*, West Sussex, Diggory Press.
- Frazer 1980 = James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, traducere de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, București, Editura Minerva.
- Frazer 1995 = James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere și adaptare Harry Kuller, București, Editura Scripta.
- Giosu 1996 = Ștefan Giosu, *Sinonime regionale ale verbului a (se) naște*, în „Analele Universității din Iași”, seria IIIe. Lingvistică, tomul XLI–XLII/1995–1996, p. 55–63.
- Greimas 1997 = Algirdas Julien Greimas, *Despre zei și despre oameni. Studii de mitologie lituaniană*, traducere de Rodica Paliga, glosar de termeni și divinități lituaniene de Sorin Paliga, București, Editura Meridiane.
- „Ion Creangă” 2007 = „Ion Creangă”. Revistă de limbă, literatură și artă populară, ediție anastatică, vol. VII (ediție inițiată și coordonată de Rodica Pop, Vaslui).
- Jung 2003 = C.G. Jung, *Opere complete*, vol. I, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, traducere din limba germană de Dana Verescu și Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Trei.
- Kabakova 1992 = Galina Kabakova, *Les femmes-recipients, les enfants-produits*, în „Études et documents balkaniques et méditerranéens”, no. 16, Paris, p. 27–36.
- Kropej 2009 = Monika Kropej, *Slovenian Charms between South Slavic and Central European Tradition*, în *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic*, edited by Jonathan Roper, Hampshire, New York, Palgrave Macmillan.
- Laugier 1910 = Ch.H. Laugier, *Sănătatea în Dolj. Monografie sanitară*, Craiova, Institutul Grafic „Samita”.
- Lefebvre, Voorhoeve 1998 = Yvonne Lefebvre, H.W.A. Voorhoeve, *Indigenous Customs in Childbirth and Child Care*, Assen, Van Gorcum.
- Marian 1994 = Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, vol. II, București, Editura Fundației Culturale Române.
- Marian 1995 = Simeon Florea Marian, *Nașterea la români. Studiu etnografic*, ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilișiu, text stabilit de Teofil Teaha, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”.
- Mongeau, Smith, Maney 1961 = Beatrice Mongeau, Harvey L. Smith, Ann C. Maney, *The “Granny” Midwife: Changing Roles and Functions of a Folk Practitioner*, în „The American Journal of Sociology”, vol. 66, nr. 5, p. 497–505.
- Noica 1996 = Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Humanitas.
- Olteanu 1999 = Antoaneta Olteanu, *Școala de solomonie. Divinație și vrăjitorie în context comparat*, București, Editura Paideia.

- Olteanu 2009 = Antoaneta Olteanu, *Reprezentări ale spațiului în credințele populare românești*, București, Editura Paideia.
- Pamfile 1997 = Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, ediție îngrijită, cu studiu introductiv și notă asupra ediției de Mihai Alexandru Canciovici, București, Editura ALLFA.
- Pavelescu 1945 = Gh. Pavelescu, *Cercetări folclorice în sudul județului Bihor*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VII, Sibiu, p. 35–122.
- Sărbători 2001 = *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. I, *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică.
- Sărbători 2002 = *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. II, *Banat, Crișana, Maramureș*, București, Editura Enciclopedică.
- Sărbători 2003 = *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. III, *Transilvania*, București, Editura Enciclopedică.
- Șăineanu 1978 = Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*, ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu, prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva.
- Haney 1999 = Jack V. Haney, *An Introduction to the Russian Folktale*, New York, M.E. Sharpe Inc.
- Timotin 2010: Emanuela Timotin, *Descântecelor manuscrise românești (secolele al XVII – al XIX-lea)*, ediție critică, studii lingvistice și filologice, București, Editura Academiei Române.
- Țircomnicu, David 2002 = Emil Țircomnicu, Lucian David, *Cercetări de teren în Platforma Luncani – obiceiurile din ciclul familial*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»”, t. 11–13/2000–2002, București, p. 367–394.
- Van Hollen 2003 = Cecilia Coale Van Hollen, *Birth on the Threshold: Childbirth and Modernity in South India*, University of California Press.
- Vernant 1995 = Jean-Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia Antică. Studii de psihologie istorică*, traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu, cuvânt-înainte de Zoe Petre, București, Editura Meridiane.
- Zanne 1899 = Iuliu Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, vol. III, București, Editura Librăriei Sococ & Comp.

THE HEARTH AND THE THRESHOLD – SACRED SPACES FROM CHILDBIRTH CUSTOMS

ABSTRACT

The hearth and the threshold are sacred spaces ever since the human mankind started to live in houses. The article focuses on childbirth beliefs from Moldova in order to add more arguments for the importance these domestic boundaries play in the life of the traditional man. The data presented here is filed in the “Bukovina and Moldova Folklore Archive”, and has been gathered from 1969 to our days. The archive was established by professor Ion H. Ciubotaru 41 years ago.

The information is presented as active, since the field work I carried for the last 6 years proved that the beliefs are familiar to most of the village inhabitants from five out of the eight Moldavian districts. The only disappearance that has to be noticed is that of the traditional birth attendant and of the superstitions she mastered. The change came from the imposed regulations that threatened the grandmothers to stop delivering babies at home, for the drop of the infant deaths.

The article uses several foreign sources but starts from the discoveries of Petru Caraman, a great scholar from Iași. He noticed that the hearth treasures forces that used to be conferred to the Greek Hestia or to the Roman Vesta.

Key-words: *folklore, childbirth beliefs, threshold, hearth, house deities.*

LE LANGAGE DIVIN. LE LANGAGE DES OISEAUX

SILVIU LUPAȘCU*

Le discours étymologique de Platon (vers 427–348/347 a.è.c.), inclus en *Kratílos* (cf. Platon 1837 : 1–157, *Kratílos* 388e–426d), est compris par Andrei Pleșu comme *cratophanie*, tentative de contempler la langue, de rechercher le langage tant dans l'espace incertain, insondable, de ses limites, que dans l'espace infini, ouvert par la transgression de ces limites, une expérience en mesure de rappeler la puissance (*ménos*) du dire primordial. Dans la présence du Nomothète invisible (*nomothêtes, onomatoúrgos, demiourgòs onómáton*), l'anamnèse linguistique platonicienne vise la dialectique des « noms primitifs » (*tà prôta onómata*) et des « noms dérivés » (*tà ústera onómata*), et cette dialectique révèle *palaià phoné*, l'« ancienneté de la langue », qui est composée seulement de noms primitifs, de noms donnés par les dieux. De cette perspective, Platon décrit la déchéance ou dégénérescence du langage humain, de *palaià phoné* à *néa phoné*, « notre langue d'aujourd'hui », par la solemnisation (*tragodeîn*), par l'embellissement (*kallopismós*) ou par l'érosion sémantique provoquée par le passage du temps (cf. Pleșu 1994 : 16–21). La langue primordiale n'est pas investie seulement avec la force d'exprimer le monde, mais aussi avec la force de créer le monde, et le « nom originaire » (*ónoma*) est un être (*ón*) et une chose (*rhêma*), avant d'être un sens (*noëma*). Le Nomothète imite la nature de chaque chose (*oúsia*) par des lettres et des syllabes, et la « vertu » (*dúnamis*) des lettres met en évidence la « vertu des nombres » qui contiennent les lettres. L'onomatourge imprime la forme du « nom en soi » dans des matériaux différents pour l'usage des différents peuples, et les « noms dérivés » sont les couleurs de la lumière constante des « nombres primes », situés au-delà du temps, dans le présent éternel des idées. Les lettres se définissent comme des éléments ou des entités chargés d'énergie, comme des êtres ou des esprits de la langue, et le cosmos des lettres est consubstantiel avec l'univers composé de ciel et terre (cf. Pleșu 1994 : 38–42, 46–47).

L'antynomie entre *phúsei* et *théseí* (« motivé – non motivé ») exprime la relation d'opposition et de complémentarité entre l'ontologie des « noms primitifs » et l'ontologie des « noms dérivés » : monter vers les « noms primitifs » signifie, pour

* Universitatea Dunărea de Jos, Galați, str. Domnească, nr. 47, România