

## Observații asupra unor elemente pre-homerice perpetuate în tradiții românești și sud-est europene

Adrian PORUCIUC

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

În vestul Europei, chiar populațiile (mai ales cele germanice) care au contribuit direct la căderea Imperiului Roman au făcut uz de tot ce mai rămăsese din structura administrativă și din viața culturală imperială, ceea ce a înlesnit o continuitate de viață urbană și de scriere în acea parte a continentului. Nu la fel s-a întâmplat în regiuni estice, precum cele ale Daciei și ale împrejurimilor sale. Cu riscul de a prezenta fapte îndeobște 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 viață 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 grecești de la Pontul Euxin. Dar acele nuclee nu au avut șanse de supraviețuire după „retragerea aureliană” din secolul al treilea. Dovezile arheologice și istorice (cf. Madgearu 2001: 36) duc la concluzia că populația Daciei post-romane (nu doar autohtonii parțial romanizați, ci și urmașii direcți ai coloniștilor de sorginte romană) a trebuit să revină la o viață rurală care, printre altele, perpetua tradiții arhaice cu rădăcini pre-romane locale.

Practic, în marea majoritate a teritoriilor din partea de nord a Peninsulei Balcanice, caracterul analfabet-rural al societății a rămas dominant pe parcursul epocii medievale și în prima parte a epocii moderne. Analfabetismul nu a implicat, însă, imposibilitatea unei continuități culturale. Dimpotrivă, transmiterea orală de la o generație la alta, în absența unor modele intelectual-urbane și a unor cenzurări și prohibiții (cu excepția celor destul de blânde ale bisericii creștine răsăritene), explică, de fapt, spectaculoasa păstrare a unor elemente pre-creștine, pre-romane, și chiar pre-indoeuropene în cea mai importantă parte a folclorului românesc. Acesta, deși are multe elemente proprii, fără corespondențe vizibile în alte zone, trebuie privit și în legătură cu un fond de tradiții arhaice sud-est europene. În acea privință, deoarece este vorba de un aspect de interes mai general, merită menționată (în traducere) opinia unui savant care s-a arătat preocupat de problema perpetuării unor elemente de sorginte neolitică în tradițiile grecești: „Forța inerțială a culturii țărănești (*peasant culture*) și a obiceiurilor țărănești trebuie să fi menținut mereu o anumită continuitate de religie în tărâm grecesc” (Burkert 1985: 13). În foarte mare măsură, în lucrarea de față, voi avea în vedere tocmai

manifestări ale forței culturii țărănești, 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, și 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-și asume riscul de a deveni „oaie neagră”<sup>1</sup> pentru cei atașați de un model tradițional de arheologie. Prin acea desprindere a ei, Gimbutas pune și 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 și folclor, fiind de asemenea un domeniu care le rămâne arheologilor de explorat”<sup>2</sup>. Linia pe care am adoptat-o (aici și în alte lucrări) implică abordarea mitologiei și a tradițiilor populare pe direcții propuse atât de Gimbutas, cât și de Eliade, deși mă simt îndatorat, în măsuri diferite, și altor savanți, pe care îi voi pomeni la diverse puncte de mai jos.

Numeroase pasaje din „istoria ideilor religioase” a lui Eliade<sup>3</sup> ne îndeamnă să încercăm să descoperim cele mai adânci rădăcini ale folclorului românesc<sup>4</sup>. 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 dispartate în tradițiile societăților țărănești” (1978: 51). Același savant a conceput un subcapitol special (1985: 221-225) privitor la „supraviețuirea tradițiilor religioase pre-creștine”, subcapitol în care apar semnificative exemple luate din producții folclorice românești. Iar cu privire la ce fel de abordare s-ar cere în studierea folclorului ritual-cultural românesc, Eliade afirma altundeva următoarele (1985: 228):

„În orice caz, funcția religioasă a *dansurilor* și *textelor* [folclorice] este clară. Astfel reiese că o analiză corectă a universului imaginar al colindelor este capabilă să dezvăluie un tip de experiență religioasă și o creativitate mitologică ce sunt caracteristice țăranului din Europa centrală și 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 moștenire tradițională, ci și reinterpretările creatoare ale mesajului creștin”.

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

<sup>1</sup> Așa își prezenta chiar ea postura proprie, într-un interviu din 1984 (cf. Poruciuc 1985).

<sup>2</sup> Traducerile citatelor incluse în această lucrare aparțin autorului.

<sup>3</sup> Am folosit cu precădere versiunea engleză (*History of Religious Ideas*) publicată la Chicago.

<sup>4</sup> Personal, am primit un impuls special în direcția respectivă pe parcursul șederii 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-creștine în folclorul românesc. Atunci am tradus o consistentă serie de colinde românești în limba engleză și tot atunci am avut ocazia să văd cât interes pot stârni asemenea texte în rândul unor specialiști în istoria credințelor religioase, interes care m-a îndemnat să insist în domeniul respectiv.

Nilsson, cel care a acordat o atenție deosebită tradițiilor numite de el „pre-homerice”<sup>5</sup>. Pe parcursul primelor decenii ale secolului al XX-lea (cu mult înainte descifrării tăblițelor miceniene ce reflectă cea mai timpurie formă de greacă), Nilsson făcea pătrunzătoare observații cu privire la micenieni și la raporturile minoico-miceniene. Pentru scopuri proprii, consider că merită să medităm asupra unei distincții pe care o făcea Nilsson, în contextul amintit, între „cultural” și „mitic”. Respectiva distincție este vizibilă în următorul fragment (tradus după Nilsson 1972: 32):

„Arta minoică, în care [cu unele excepții – vezi mai jos] nu erau de găsit reprezentări mitice, ci doar culturale, a fost preluată în totalitate și fără modificări de către micenieni. Este practic sigur că anumiți 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 culturale decât mitice. Mai mult decât atât, unele dintre cele mai arhaice colinde românești pot fi utilizate ca adevărate „subtitrări” la unele reprezentări culturale minoico-miceniene (precum cele care înfățișează capturarea sau sacrificarea taurului)<sup>6</sup>, reprezentări care, în formele originale sunt mute, adică lipsite de orice text explicativ.

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

Ca să revin la Nilsson, mai sunt alte afirmații teoretice ale sale care merită amintite aici. Printre altele, în timp ce mulți autori mai recentți au sugerat că folclorul ar conține 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 alții, de Dumézil, urmat de Strutynski. Cel din urmă, de exemplu, a insistat pe „luarea în considerare a miturilor ca entități întregi și trecerea dincolo de analiza motivelor specifică folcloriștilor, care mult prea adesea nu sunt în stare să vadă pădurea din cauza copacilor” (Strutynski 1973: XXXVIII). Într-adevăr, mulți folcloriști au arătat astfel de limite. Dar, pe de altă parte, același Strutynski (loc. cit.) merge prea departe, pe o linie structuralistă, în a afirma că „doar prin cunoașterea structurii întregului mitologem pot fi salvate miturile din tradiția folclorică în care s-au scufundat”. Într-o asemenea

<sup>5</sup> Respectiva etichetare era aplicată de Nilsson unor tradiții care precedaseră evident mitologia și panteonul încheiate pe baza formelor scrise ale poemelor homerice, la care se adăuga teogonia sintetizantă a lui Hesiod.

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

perspectivă, folclorul românesc și sud-est european ar apărea ca o imensă mlaștină, 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 „școală istorică”, la comparatiști, respectiv la structuraliști. Fără îndoială, în măsura în care ajungem să le cunoaștem cele mai semnificative realizări, avem de învățat lucruri de valoare de la toți reprezentanții de seamă ai celor trei grupări. Personal, am preferat, totuși, 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 grecești (fie ele „idei religioase”, sau „mitologeme” propriu-zise). De pildă, el a observat că în mitul lui Perseus există o neobișnuită abundență de „motive de basm” (*folk-tale motifs*) și că acest fapt „dovedește în oarecare măsură marea sa vechime” (1972: 40). De asemenea, în Ariadna și 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) același autor a făcut observația că multe basme „au fost încorporate în mitologie” (deci nu invers, cum au considerat alți specialiști).

Analizarea unor materiale românești și sud-est europene de interes arheomitologic m-a îndreptat spre concluzia că o serie de aspecte ritual-culturale vin din timpuri care au precedat încheierea tuturor mitologiilor, teogoniilor și 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 și ale religiilor instituționalizate mai târziu. De pildă, „Proto-Europa”, sau fecioara-și-bourul, dintr-un foarte bine reprezentat ciclu de colinde românești (vezi mai jos), este un motiv cu siguranță mai vechi decât legenda clasică a Europei seduse de Zeus-ca-Taur. La fel, leul vorbitor (și uneori dansator!) din impresionantul ciclu de colinde românești centrat pe motivul junele-și-leul (cf. Poruciuc 2002) este mai vechi și mai semnificativ decât leul ucis de Herakles la Nemea.

Contururile a ceea ce avea să devină mitologie clasică pot fi întrezărite în reprezentări preistorice descoperite de arheologi, dar aproximativ aceleași contururi sunt (printr-un fel de paradoxală inversiune cronologică) „prefigurate” în producții folclorice culese abia în timpuri moderne. Și exact așa cum anumite forme și profiluri descoperite în sanctuare preistorice au evoluat către aspecte în prezent vizibile în arhitectura unor biserici creștine (cf. Poruciuc 2000), mult din ceea ce cunoaștem a fi mitologie a derivat, mai mult sau mai puțin direct, din forme de exprimare ritual-culturală a țăranilor preistorici. Colinde românești 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<sup>7</sup>, ci chiar decât indoeuropenizarea acestei părți a lumii. Nu sunt singurul

<sup>7</sup> Este greu de spus în ce idiomuri preistorice au fost plămădite, mai întâi, cântecele rituale de tipul celor menționate mai sus și este la fel de greu de spus de câte ori au fost ele traduse și re-traduse (din idiomuri muribunde în altele, adoptate sau impuse). Având, însă, exemple 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 grecește de comunități aromâne pe cale de elenizare, nu ar trebui să ne fie

care a făcut asemenea afirmații. De exemplu, într-o concentrată prefață la un valoros volum dedicat „poeziei obiceiurilor de iarnă” ale românilor, Stancu Ilin (1985) se referă la colinde cu „ecouri din preistorie” (p. 18) și la „pietrificări ale unor ritualuri nemaiîntelese astăzi”(p. 25). Dar printre specialiștii contemporani lui Ilin existau și unii (nu voi da nume aici) în viziunea cărora fata care „coase și chindisește” între coarnele bourului nu era decât o manifestare a hărniciei femeii române. Nu am reale intenții polemice în această lucrare, dar voi da, totuși, un citat dintr-o prefață mai recentă (a lui Iosif Herțea, la volumul de colinde publicat de el în 2000), prefață 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 Herțea ne îndeamnă să ne apropiem de valorile folclorului ritual românesc:

„În ansamblul ei, lucrarea [*Colinde românești*] se adresează în primul rând specialiștilor (etnologi, etnomuzicologi, folcloriști) fără a exclude însă accesul cititorilor interesați de fenomenul folcloric, al celor dornici să se apropie de ființa reală a *colindelor țărănești*, înfățișate aici în toată candoarea și farmecul lor frust, cu naivități uneori șocante dar și cu accente de admirabilă fantezie creatoare [...]. Cititorului răbdător i se dezvăluie, astfel, imagini pregnante ale unei lumi (medievale) demult apuse, și totuși prezentă încă prin spiritul ei, cu întâmplări legendare – biblice și profane – închipuite naiv, cu expediții vânătoarești simbolice, cu răpiri de mirese și pețitori de basm, cu animale fantastice și arbori miraculoși etc”.

Avem de-a face mai sus cu o atitudine intelectual(ist)ă, sentimental-îngăduitoare, care rămâne departe de „ființa reală” a colindelor românești (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 Herțea 2000, se poate spune că cele mai multe texte sunt prost încadrate și imperfect transcrise. De exemplu, la paginile 20-21, între o colindă creștină (despre botezul de la „apa Iordanului”) și una care înfățișează conflictul dintre „noă năvodași” și Iuda, a fost inclusă următoarea colindă cu motivul fata-și-bourul:

„*Șetină, șetioară / Vine maria cî' de mare / Cî de mare marji' n-are / Da zo, maria și mi-adușe:/ Doi braz nalț înșet' inaț / Cu molidvi alăturați / Întră braz, întră moldivi [sic] / 'Noată-noat-un bour sur / 'Noată-noată-n coarne-ș poartă / Da zo, 'n coarne șe-j mai poartă? / Poart-un liagăn de mătasă / Da-n liagăn șine-i culcat? / Da zo, Ana fată dalbă / Că ia-i n'ikă și-nțăliaptă / Poartă-n brață iarbă criată / Și la brîu-i stic dă grîu / Și-n t'isucută tămuiță”.*

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

---

greu să ne imaginăm mecanismele unor asemenea tipuri de perpetuări și continuități, chiar în condițiile unor modificări fundamentale în identitatea etnică.

<sup>8</sup> Pentru că vorbeam de încadrare, colinda citată mai sus ar fi fost mai bine plasată alături de una „a fetelor” (cu același refren - transcris *Cetină cetioară* - și tot cu introducere referitoare la potopul marin), care apare în Herțea 2000 la paginile 147-148.

Limitele acestei lucrări mă obligă, oricum, să mă refer la o singură categorie de exemple ilustrative<sup>9</sup>, 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 și colinda extrasă din colecția Herța 2000. Așadar voi aborda, din nou<sup>10</sup>, cu argumente suplimentare, motivul Proto-Europei. Alegerea respectivă o fac din mai multe motive: (a) nu cred că este o simplă coincidență faptul că străvechi implicații religioase ale motivului fata-și-bourul sunt confirmate de cel puțin o descoperire arheologică majoră (de nivel eneolitic), cea de la Căscioarele, într-o zonă a României în care au fost înregistrate și unele dintre cele mai interesante colinde cu motivul respectiv; (b) avem, în acest caz, și corespondențe clare în reprezentări minoico-miceniene și în tradiția clasică grecească; (c) deși fata-și-bourul s-a păstrat ca motiv al folclorului ritual românesc atașat marilor sărbători creștine, motivul respectiv nu putea lua naștere într-un context socio-cultural dominat de creștinism.

Ar fi nevoie de foarte multe pagini pentru a prezenta toate colindele care conțin motivul discutat aici, care, de regulă, apare în texte cu o introducere conținătoare a unui alt motiv de mare vechime, anume „vine marea mare”<sup>11</sup>. Dar nu doar asocierea respectivă indică respectabila vârstă a motivului fata-și-bourul. După cum anunțam mai sus, există și un important sprijin arheologic. În plan general, specialiștii au considerat că există dovezi în sprijinul existenței în preistorie și în istoria timpurie a zonei anatoliano-geeo-balcanice a unor forme de cult care implicau o strânsă relație între o zeiță și un taur divin. Pentru că l-am citat deja pe Nilsson, voi aminti că el a făcut și interesante observații cu privire la unele dintre puținele obiecte miceniene cu reprezentări de „scene mitice”, anume plăcuțele de sticlă albastră pe care apare o figură feminină „șezând pe spatele unui taur mare” (1972: 33). Comentariul lui Nilsson a fost că „dacă o asemenea reprezentare ar fi aparținut 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 atenție 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 Złote [...]. Placa de os tăiată în formă de craniu de taur poartă o siluetă feminină cu brațele 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 și de alți arheologi, putem invoca depunerile de statuete feminine pe craniile de taur în unele așezări tripoliene. Reprezentarea amorurilor taurine ale „Marii Zeițe” cunoaște o largă răspândire în Anatolia și Creta și din acest punct de vedere nici lumea Cucuteni-Tripolie nu face excepție. Și cultura Gumelnița cunoaște tema *hieros gamos*-ului dintre „Marea

<sup>9</sup> Exemple și 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 (și sper să se ajungă și la publicarea unei versiuni în limba română cât de curând posibil).

<sup>10</sup> La Proto-Europa din colindele românești m-am referit și în Poruciuc 1995a: 40-42.

<sup>11</sup> Pentru referiri concrete la posibila legătură dintre acel motiv și trauma reală suferită de comunitățile neolitice circumpontice ca urmare a unui potop marin din mileniul VII î.Hr. (când s-a format Bosforul), vezi Poruciuc 2006.

Zeită” și 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 utilizând și 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-și-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 fundație cu scop nupțial, după cum vom vedea mai jos.

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

„Lin, / Mai lin, / Marea-i venită, / Că-i de vânturi ocolită. / Dar pe mare ce mi-aduce? / Plavii și mălini, / Și brazi cu cetini. / Printre brazi, / Printre mălini, / Noată, înoată, / Buhur noată, / Iar pe apă / Coarne-și poartă... / La vârșor / De cornișor, / Legănă-se-un legănel. / Dar în leagăn cine sta? / Sta Mița / Răposata / Și cosea / Și se bocea, / Și din gur’ășa grăia: / - Printre brazi, printre mălini, / Printre dalbe unde lini, / Înnoată-și, / Înnoată-și, / Buhur noată-și... / - Hai, grăbește, / Te gătește... / Buhurele, / Buhurele, / Mai încet cu-notătura, / Ca să nu-mi stric cusătura, / Căci am frați / La curte dați / Veri primari / Tot vameși mari! / Buhurele, / Buhurele... / Azi portița ți s-a-nchis / Și pe tine că te-a prins!...”

Partea finală a textului conține ecouri ale unui ritual demult pierdut. „Mița răposata” face legătura cu lumea de dincolo, iar elipticele ei îndemnuri (și amenințări) 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 / Și din gură îi grăia: / - Lin, mai lin cu-notătura, / Să nu smintești cusutura. / Frații mei de te-or vedea, / După tine-or alerga, / Ție vadul ți-or închide / Și pe tine că te-or prinde, / Frumos capul ți-or tăia; / Și-apoi din cănița ta / Nunta a nunti cu ea, / Și-apoi din pelcica ta, / Covor face-or cu ea, / Și-apoi din coarnele tale / Face-vor ei lingurele, / Lingurele păhărele, / De-or lumi boieri cu ele...”

Așadar, departe de a se înfățișa ca mire, bourul are evidentul rol de a asigura, prin sacrificiu, fundamentul unui ritual nupțial. Și, departe de a avea poziția Europei clasice (concubină pasivă a taurului divin), Proto-Europa arhaică din colindele românești încă apare ca deținând controlul asupra unui ritual fundamental.

Asemenea elemente, ca și multe altele din același fond, impun ideea că, în absența unor presiuni din partea vreunei culturi urbane și în condițiile unei remarcabile continuități demice<sup>12</sup>, comunitățile țărănești sud-est europene au avut „norocul” de a-și putea perpetua multe forme de viață ritual-culturală venite din preistorie. Românii pot fi mândri că strămoșii lor autohtoni au păstrat comoara unor tradiții ancestrale ca cele menționate mai sus. Dar, deși multe dintre acele tradiții au supraviețuit doar în rostire românească, ele au rădăcini anatoliano-gego-balcanice de mare însemnătate pentru însăși facerea Europei ca parte distinctă a lumii.\*

<sup>12</sup> Se cuvine făcută o distincție între demic și demografic, asemănătoare celei dintre lingual și lingvistic.

## 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 românești*, București: Muzeul Literaturii Române.
- Ilin, S. (ed., pref.), 1985, *Poezia obiceiturilor de iarnă*, București: Minerva.
- Madgearu, A., 2001, *Rolul creștinismului în formarea poporului român*, București: 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, București: 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 și articolul „Progress Report – Reconstruction and study of the Vinča architecture and artifacts using virtual reality technology” de Cosmin Suci, 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 șantierul 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).

## **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”.