# Distorsiuni în tipologia folclorică – legenda de întemeiere

Adrian CRUPA

Diferența majoră între gândirea modernă şi cea tradițională (pe care studiul de față o are în vedere) constă în faptul că, spre deosebire de prima, cea de-a doua nu operează atât cu instrumentele rațiunii exacte (conceptele), cu „definițiile" în sens ştiințific, cât, mai degrabă cu intuiții exprimate în *simboluri,* de unde şi denumirea simultană de „gândire simbolică". Înțelelegând simbolul ca „inexprimabilul făcut comprehensibil, fără a fi făcut exprimabil" (Andrei Pleşu, *Despre simbol*, conferință susținută la Institutul de Istoria Artei, septembrie 1986 *apud* Manolescu 2002: 19), observăm că unul dintre principalele medii de manifestare ale sale îl constituie *legendarul*: cadru epic care narativizează revelația, căutând să exprime indicibilul prin intermediul simbolului. Ceea ce studiul de față îşi propune este definirea şi delimitarea unei categorii distincte a *legendelor de întemeiere* din marea masă a legendei populare româneşti, deşi o asemenea categorie nu apare ca distinctă în clasificarea operată de ediția critică a lui Tony Brill. În *legendele de întemeiere* simbolul originii extra-ordinare/mundane va fi, rând pe rând, pământul inform din „fundul apelor" primordiale – în cosmogonii, animalul-călăuză (*i.e.* zimbrul) sau rămăşița nefinalizată a unui început (zidul părăsit) – în legendele de descălecat ori de întemeiere monastică şi arborele sacru, „locul ales" sau orice alt element revelat – în legendele ce însoțesc riturile de fundare ale unei aşezări sau ale unei construcții.

## I. Legendele de întemeiere

### I.1 Legenda

Definirea termenului de „legendă" a necesitat îndelungi discuții de specialitate. Aceasta se datorează, în parte, faptului că o mare perioadă de timp el a fost folosit în diferite contexte pentru a denumi realități diverse, fără a i se fi precizat prea bine sensul propriu şi limitele sale. Cunoscută din cele mai vechi timpuri, culeasă încă din perioada romantică a folcloristicii, considerată de către şcoala etnopsihologică drept document de prim ordin în procesul de definire a identității naționale, comentată şi folosită ca izvor de inspirație pentru literatura cultă, legenda a constituit una dintre primele specii folclorice intrate în atenția specialiştilor şi a publicului larg. Relaționată uneori cu mitul (față de care se bucură sau nu – în funcție de diversele teorii – de primat genetic), iar alteori cu celelalte specii ale prozei populare, legenda a fost culeasă şi/sau analizată de nume mari ale etnologiei şi folcloristicii mondiale, precum frații Jakob şi Wilhelm Grimm în *Deutsche Sagen*



BDD-V404 © 2009 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)

(1816–1818) şi în *Die deutsche Heldensage* (1829), ori A. Van Gennep în *La Formation des Legendes* (1910).

În spațiul românesc, deşi există un real interes pentru culegerea acestei specii folclorice încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, nu se ajunge la o inventariere şi structurare deplină a categoriei legendei populare decât la sfârşitul anilor ’60 ai secolului trecut, atunci când, în 1969, Tony Brill înaintează Editurii Academiei R.S.R. textul bilingv (română şi franceză) al *Tipologiei bibliografice a legendei populare româneşti*, rămas însă nepublicat până în 2005 (Cf. Sabina Ispas, *Prefață* în Brill 2005: 5). Demersul autoarei este completat de apariția ulterioară a unei serii de antologii ale legendei populare româneşti: *Legende populare româneşti. Legende istorice* (1970), *Legende geografice româneşti* (1974), *Legende populare româneşti*, I (1981). Însă fixarea terminologiei referitoare la domeniul legendei a fost un proces îndelungat şi, relativ, anevoios. Spre exemplificare, pe parcursul secolului al XIX-lea, termenul de *legendă* a fost folosit ca dublet semantic pentru noțiunea de „basm” în titlul culegerii lui Petre Ispirescu, *Legendele sau basmele românilor adunate din gura poporului* (1882), ori în cel al lucrării lui Lazăr Şăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice* (1895). Dacă pentru textul lui Ispirescu problema clarificării terminologice nu se pune, în cazul volumului lui Şăineanu precizarea sensului noțiunilor folosite este un deziderat (definindu-se termeni precum *basm, poveste, legendă, snoavă*), nefinalizat, după opinia lui I. C. Chițimia (Chițimia 1971: 23), deoarece termenii astfel precizați nu sunt folosiți şi în clasificarea „basmelor”, preferându-se formule ca „poveşti fantastice, etico-mitice, religioase şi glumețe”. Aproximativ în aceeaşi perioadă (1893), B. P. Hasdeu propunea în al său *Etymologicum Magnum Romaniae*, la articolul referitor la *basm*, termenul *deceu* ca unul potrivit conținutului cunoscut ulterior sub titulatura de *legendă etiologică*: „Deceul este un basm, menit a da soluționarea unei probleme. Prin forma sa interogativă el se apropie de ghicitoare; prin fond însă, prin mijloacele pe cari le întrebuințează, prin elementul cel supranatural, deceul face pe deplin parte din basm. Un deceu, fie cât de scurt, nu se va confunda niciodată cu ghicitorile; pe când, din contra, un deceu ceva mai lung are până-ntr-atâta aspectul unui basm, încât colectorii îl publică fără nici o sfială între basmele propriu-zise; şi nici n-au unde aiurea să-i afle locul în întreaga sistemă a literaturii poporane. [...] El se naşte din însoțirea în părți a *visului* cu *aievea*” (B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbii istorice şi poporane a românilor*, III, 1893, col. 2596-2652, *s.v.* „basm” apud Păun, Angelescu 1983: 256). Lucrurile nu s-au limpezit pe deplin nici în perioada modernă a folcloristicii autohtone, de vreme ce atunci când, în 1966, Ovidiu Bîrlea definea în *Prefața* la *Antologia prozei populare epice* termenul („Legenda e o narațiune care caută să explice obârşia unui fenomen, al unui aspect de detaliu chiar, sau să comenteze şi să comemoreze fapte şi figuri de seamă din trecutul maselor populare” Bîrlea 1966: 31), vorbea încă despre mit ca despre o „subspecie” a legendei (Bîrlea 1966: 29).

De fapt, din punct de vedere istoric, termenul *legendă* este o creație a Evului Mediu. Menționat pentru întâia oară în secolul al XIII-lea în scrierile unui hagiograf catolic, Jacobus de Voragine (*Legenda sanctorum, Legenda aurea*), „legenda e un neutru plural (sg. *legendum*), semnificând *ceva de citit* şi care a devenit, în Evul



BDD-V404 © 2009 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)

mediu, un substantiv feminin, legenda evocând o activitate aproape rituală. Aplicându-se la o suită de vieți de sfinți, legenda capătă aproximativ sensul lat. *legere*. Dar el ia, deopotrivă, sensul unei istorisiri neatestate, iar prin adj. *legendar/ă* conservă foarte puternic acest aspect şi anume ceea ce nu poate fi adevărat în sensul de *istorie*" (Păun, Angelescu 1983: XXX). În paralel cu evoluția livrescă a termenului (*legende hagiografice*) şi cu o semnificație sensibil diferită, legenda s-a dezvoltat şi ca o realitate esențială a culturii tradiționale. În limba germană există, de altfel, două cuvinte pentru cele două tipuri de texte desemnate: *legende* pentru cele religioase şi *Sage* pentru legendele istorice. Întâlnirea dintre termenul livresc şi realitatea desemnată va ține de o perioadă ulterioară, cea a dezvoltării interesului pentru folclor şi, implicit, a disciplinei aferente, şi anume, folcloristica. Într-o primă etapă, legenda populară culeasă a fost comentată prin relaționare cu *basmul*. Dintr-o astfel de perspectivă, Jakob Grimm afirma în *Deutsche Sagen* (1816) că: „Das Märchen ist poetischer, die Sage historischer", lărgind, în *Deutsche Mithologie* (1844), spectrul comparațiilor înspre categoria *poveştii*: „Mai liberă, mai puțin încătuşată decât legenda, povestea e lipsită de acea aşezare locală care stânjeneşte legenda, dar o face mult mai intimă. Povestea zboară, legenda merge, îți bate la uşă; una poate fi elaborată mai liber, cu lux de imaginație, cealaltă are aproape autoritatea istoriei" (Cf. Păun, Angelescu 1983: XXXI). Comparațiile ce au urmat au pus, cum era şi normal, în paralel legenda cu *mitul*. Deşi legătura între cele două categorii ale gândirii tradiționale este una firească, filiația dintre ele a constituit un perpetuu subiect de controverse. Pornind de la fascinația exercitată în epocă de instituția totemului, Arnold van Gennep stabileşte propria sa teorie asupra primatului genetic al *legendei totemice* atât față de mit, cât şi față de legendă aşa cum erau ele înțelese în epocă[1]: cultul totemului presupune în manifestarea sa un ritual pe parcursul căruia se istorisesc şi se retrăiesc faptele atribuite totemului. În timp, istoria respectivă (legenda totemică) se desprinde de cultul strict al totemului devenind un fel de *protolegendă*[2] din care, într-o etapă ulterioară, se individualizează, în funcție de context şi menire, miturile şi legendele propriu-zise. În virtutea acestor premise, Van Gennep încercă să stabilească o linie clară de demarcație între *legendă* – „o povestire localizată, individualizată" şi *mit* – „o legendă în legătură cu lumea supranaturală şi care se traduce, în acte, prin rituri" (Van Gennep 1997: 43).

Se observă consecvența cu care, în definițiile de mai sus, se insistă asupra caracterului *istoric* şi *local* al legendei, considerându-se acestea ca fiind criterii suficiente de diferențiere față de mit. Se uită, însă, că deseori acelaşi motiv poate constitui sâmburele atât al unui mit, ca şi al unei legende. De exemplu, aceleaşi istorisiri despre facerea lumii (cosmogoniile) în spiritualitatea românească sunt considerate când mituri (la Romulus Vulcănescu în *Mitologie română*), când legende (în *Tipologia* lui Tony Brill). În consecință, se impune stabilirea unor criterii mai exacte de distingere a legendei de mit: unul, care să aibă în vedere natura şi

[1] „În *legendă*, locul este indicat cu precizie, personajele sunt indivizi determinați, faptele lor au un fundament care pare a fi istoric şi posedă însuşiri eroice. [...] *Mitul* ar fi, în fapt, o legendă localizată în regiuni şi timpuri situate în afara atingerii umane, personajele fiind divine" (Van Gennep 1997: 39).

[2] „Ea (protolegenda, n.n.) se prezintă ca un conglomerat din care trebuie să disociem basmul autentic de legenda autentică, sau, după caz, legenda istorică de legenda heraldică, fiecare după trăsăturile ei concrete, analizabile" (Ursache 2001: 138).



**BDD-V404 © 2009 Editura Alfa**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)**

evoluția personajului central (zeu/erou), este semnalat pornind de la o observație a lui Arnold van Gennep de Petru Ursache în studiul deja citat[3]; şi altul, axat pe atitudinea pe care oamenii o manifestă față de textul în cauză (religioasă față de mit şi de simplă încredințare în realitatea faptelor istorisite față de legendă). În cazul spiritualității autohtone, nu se poate vorbi totuşi despre o atitudine sacră sau cultică în legătură cu textele ce istorisesc facerea lumii, ceea ce ne îndeamnă să credem că nu se poate vorbi *in actu* despre acestea ca despre nişte mituri (deşi o certă ascendență mitică există fără îndoială), ci mai degrabă ca despre nişte legende cosmogonice. Prin urmare, deşi ambele spun lucruri *adevărate*, care, de regulă, *fundează* ceva[4], deşi ambele pot fi (şi sunt) dublate de *ritual*, unul – mitul – ține (prin eroi şi receptare) de sfera sacralității, în vreme ce legenda se mărgineşte la a transmite adevăruri esențiale, fiind receptată ca atare.

În ceea ce priveşte clasificarea legendelor, există aproximativ la fel de multe teorii ca şi în cazul definițiilor. Frații Grimm gândeau legendele (Sage) organizate în trei mari categorii: locale, etiologice şi istorice, omițând din această împărțire pe cele religioase (legende) şi neluând în seamă textele încadrabile simultan în toate cele trei situații. Arnold van Gennep vedea, de asemenea, o structurare tripartită: legende despre lumea naturală, legende despre lumea supranaturală şi legendele istorice. „International Society for Folk-Narative Research" recomanda în sesiunea de la Budapesta din 1963 în virtutea colecțiilor de texte existente împărțirea în următoarele patru tipuri: legende etiologice sau eshatologice, istorice sau despre istoria civilizației, mitologice sau despre ființe naturale şi supranaturale şi religioase. Referindu-se strict la spațiul românesc şi bazându-se pe materialul folcloric înregistrat şi pe caracterul local al acestuia[5], Tony Brill clasifica (încă înainte ca sesiunea de la Budapesta să aibă loc) corpusul legendei populare româneşti în patru mari sectoare: legende *etiologice*, *mitologice*, *religioase* şi *istorice*, subîmpărțite la rându-le în domenii, capitole şi subcapitole în funcție de specificul fiecăruia. Ceea ce în continuare se va numi *legendă de întemeiere* nu apare ca şi categorie distinctă în nici unul dintre sistemele amintite, ci este o asociere bazată nu pe asemănări tematice, ci pe consubstanțialitate. Astfel, deşi provin din sectoare diverse precum cel al legendelor etiologice despre creația lumii sau cel al legendelor geografice şi toponimice, precum şi din cel al legendelor istorice ori religioase, toate îşi regăsesc un fond comun în ideea de *întemeiere* ce le străbate de la un capăt la celălalt ca un fir ce vine dinspre miturile de origine, continuându-se înspre mulțimea riturilor de fundare.

**I.2 „Întemeierea"**

*Dicționarul explicativ al limbii române* afirmă *s.v.* „temei": „Lucru sau partea cea mai importantă din ceva; temelie, fundament, bază [...]; motiv, pricină, cauză, prilej; toi, miez, mijloc (al unei acțiuni, al unui interval de timp)", completând că, în

[3] „...legenda pune accent pe *naşterea, faptele* şi *moartea* eroului. Textele care se abat de la această regulă rămân fără relevanță" (Ursache 2001: 149).

[4] *cf.* definițiile date mitului de Mircea Eliade în *Aspecte ale mitului* (Eliade 1978: 5-6 sqq.).

[5] „...numai cataloagele naționale, în care se poate include întreg materialul tradițional, permit determinarea acestor trăsături esențiale naționale, care singure fac cu putință o ulterioară studiere comparativă a lor cu legendele altor popoare..." (Brill 1966: 260-261).



BDD-V404 © 2009 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)

expresii precum *de temei, cu temei*, cuvântul îşi adânceşte semnificaţia înspre sensuri ca „de bază, solid, serios, însemnat, important, [...] întemeiat, [...] (care este) de-a binelea, temeinic", iar la verbul „a întemeia": „A înfiinţa, a funda (un stat, o instituţie etc.); a zidi, a clădi; a pune temelii durabile, a consolida; a avea ca temei, a se sprijini, a se baza (pe ceva)" (DEX 1996: 1082b, 538a). Devine prin urmare vizibilă – în legătură cu procesul de întemeiere – insistenţa asupra caracterului său *esenţial*, faptul că stă *la baza* tuturor lucrurilor, dându-le acestora *semnificaţie* şi *trăinicie*. Întemeierea ajunge astfel a fi sinonimă cu *existenţa*, cu *fiinţa* şi *fiinţarea*, îndeosebi în ceea ce priveşte *originea* lucrurilor.

Când se referă la problematica întemeierii în cultura tradiţională, etnologii şi folcloriştii au în vedere îndeosebi „miturile de întemeiere", „legendele de întemeiere" şi „riturile de întemeiere". Dintre toate acestea, studiul de faţă are în vedere legendele de întemeiere care ni se par a fi cel mai bine reprezentate în tradiţia românească, fără a ignora strânsele legături existente între mit şi legendă, pe de o parte, şi între legendă şi ritual, pe de cealaltă parte. Pentru omul tradiţional – frământat de lămurirea rosturilor propriei existenţe şi a lucrurilor ce-i stau în preajmă – problematica întemeierii constituie o parte esenţială a gândirii sale. Faptul este vizibil în locul important (nu atât sub aspect cantitativ, ca densitate a producţiilor folclorice, cât calitativ, ca situare ierarhică a lor) pe care textele referitoare la întemeiere îl ocupă în diversele creaţii folclorice, mergând de la presupusele mituri de origine sau de la legendele aferente începuturilor diferitelor aşezări şi formaţiuni statale, şi până la credinţele şi riturile legate de construcţia unui edificiu (fie el casă, biserică ori mănăstire). Nici trecerea timpului, nici modernizarea spaţiului rural nu au dus la dispariţia acestei atitudini, ci – în termenii lui Mircea Eliade – la camuflarea ei îndărătul actelor şi credinţelor cotidiene. Două exemple se dovedesc a fi revelatoare în acest sens. Unul, amintit de Vasile Tudor Creţu în volumul *Existenţa ca întemeiere (perspective etnologice)* datează din 10 august 1961, cules fiind de la un informator – Roman Gheorghe – de 69 de ani din Macovişte, Caraş-Severin. Surprins în momentul în care repara zidul nordic al locuinţei care se surpase, aparent fără motiv (casa fiind destul de solidă), cu câteva nopţi înainte şi chestionat despre posibilele cauze ale necazului, ţăranul mărturiseşte: „Ehei śine-l şćie!? Puaće dîn priśina ploii, dar nu numa d-aia! Îţi spun io de śe: cîn'am săpat dă fundăment, dîn buźac o ieşît un şărpe şî Pătru n-o avut śe lucra, l-o omorât cu arşoù. Muma s-o năcăjît atunś ş-o dzîs că dă śe o omorît şărpile ăla că iel îi talpa căşî, şî *nimic în lumea asta nu ţîńe dacă n-are la talpă viaţă pră care să se sprijoańe*" (Creţu 1988: 60). Al doilea exemplu, amintit de Anca Manolescu în *Locul călătorului. Simbolistica spaţiului în Răsăritul creştin*, este de dată mai recentă, fiind cules în 1993 de către cercetătoarea bucureşteană din comuna transilvăneană Parva-Rebra, Năsăud, cu ocazia unei anchete prilejuite de reîntemeierea unei aşezări monastice. Pe locul unui vechi schit ortodox distrus în secolul al XVIII-lea de armatele imperiale habsburgice, ţăranii din cele două comune învecinate, Parva şi Rebra, decid să reîntemeieze o mănăstire dincolo de toate avantajele pe care, în contextul situaţiei economice a satului românesc postdecembrist, le-ar fi putut obţine în urma valorificării materiale a terenului. Nicolae Danciu, primarul din Rebra, declara: „Pînă la 1700 a fost un schit aici, un schit călugăresc de rit ortodox. Din ordinul Mariei Tereza şi a celor ce au urmat o



**BDD-V404 © 2009 Editura Alfa**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)**

fost distruse toate acestea. După revoluție, ne-am gândit să reînființăm tradiția pe acest loc. Deşi au fost presiuni din toate părțile ca să dăm locul altuia. Mi-a promis cineva 2000 de mărci ca să facă hotel şi pe urmă câştig în fiecare lună. Eu cu părintele paroh Nedelea şi cu părintele protopop am venit aici ca să însemnăm locul ăsta pentru mănăstire, ca să reînviem tradiția lui, care a fost. Trebuie să ne ridicăm puțin după vremurile astea care au fost. Hotel poate să facă oriunde, ăsta e loc de mănăstire, locul mănăstirii"(Manolescu 2002: 169 sqq.). Exemplul este cu atât mai elocvent, cu cât se are în vedere şi relația sătenilor cu locul şi cu caracterul „ales" al său, precum şi persoana întemeietorului, starețul fiind un fost sătean călugărit în Oltenia, care decide să se reîntoarcă în locurile de baştină (deşi din punctul de vedere al izolării de lume nu sunt tocmai ideale), şi nu oricum, ci săpându-şi o grotă în pământ (neprielnic, prin structura sa, acestui lucru).

Exemplele amintite vin să precizeze mai bine locul şi, mai ales, modul în care țăranul român, exponent al gândirii tradiționale, înțelege sensul procesului de întemeiere. Se observă că, pe de o parte, actul întemeierii se încadrează în viziunea „gospodărească" asupra universului punând „rânduială" în cele ce încă nu sunt (cosmogonia săvârşită de Dumnezeu), dar şi în cele ce sunt făptuite de către om (fundarea familiei, casei, aşezării, țării), stabilind, prin analogie cu actul divin, ceea ce Ovidiu Papadima numea *etica* tradițională. Pe de altă parte, creația (umană) răspunde nevoii de *concret* care caracterizează gândirea simbolică, oferind ipostaze vizibile şi apropiate ale, totuşi, îndepărtatului act creator divin. Prin urmare, aducerea la ființă a ceva (familie, locuință, aşezare ori țară) se face doar în baza unei ființe pre-existente care să certifice, de obicei prin jertfă, realitatea noii creații. Datorită ființei eterne a lui Dumnezeu se va ivi lumea cu toate ale ei. Din ființa sinelui fiecăruia, prin căsătorie şi jertfa pe care o implică, se naşte o nouă realitate spirituală – familia – matrice a unei posibile noi vieți. Prin ființa umană spațiul capătă contur şi identitate, sub forma întemeierii locuinței şi a aşezării, iar ca urmare a jerfei de care membrii unui neam (familie extinsă) dau dovadă ființează țara. Se deduce din cele de mai sus că, în ceea ce priveşte actul întemeierii, din perspectivă tradițională, orice existență/ființă îşi trage seva din existențe/ființa precedentă, astfel încât se poate vorbi concomitent despre un caracter continuu al întemeierii şi despre ambivalența noii existențe, nouă şi totuşi veche prin ceea ce moşteneşte de la ființa ce o precede. Aspectele acestea se vor reflecta, mai târziu, în felul cum persoana întemeietorului va fi înțeleasă ca făcând simultan parte din două ordine ale realității (lumea de aici şi cea de dincolo, străin şi autohton, unul şi doi totodată).

## II. Mit de origine – Legendă de întemeiere – Rit de construcție

Legendele populare se constituie într-un *intermediar* între adevăruri, deseori esențiale, şi structurile imaginare menite de cele mai multe ori să satisfacă perpetua nevoie de modele idealizate ale umanității. Datorită spațiului legendar, omul tradițional reuşeşte să-şi părăsească (fie şi la modul simulat) mediul său obişnuit şi să existe, în limitele convenției, între coordonatele idealului față de care se simte atras. Însă, a fi/exista/ființa la modul idealizat, nu înseamnă altceva decât *a te întemeia pe sine* în baza unor premise exemplare. Dacă acest deziderat major nu poate fi atins aşa cum mitul ar fi făcut-o posibil, atunci, cel puțin, proiecțiile



BDD-V404 © 2009 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)

legendare asigură un ascendent mitic, care la rândul lui înnobilează, oferind temeiul identității. În acest sens, Tony Brill observa că „faptele care se înlănțuiesc în narațiuni sunt de domeniul fanteziei. Amănuntele şi impulsul lor însă dovedesc adânca cunoaştere a realității, privită cu surpriză, cu înțelegere, cu uimire şi de multe ori cu umor nedezmințit, care țâşneşte din însăşi viața şi concepțiile populare" (Brill 1981: 8).

Legendei i se recunoaşte în primul rând caracterul *etiologic*, vorbindu-se despre ea în termenii unei adevărate ştiințe populare. Privite din perspectiva descendenței din mit şi, implicit, din gândirea specifică acestuia – cea mitică – se descoperă un alt aspect al legendei, mai puțin promovat, şi anume cel de surprindere, ipostaziere şi comunicare a procesului de *adecvare a ființei umane la spațiul locuit şi la lume* în general. Acțiune conştientă şi liber asumată, adecvarea presupune un dublu aspect:

- *exterior*: vizând relația om – natură manifestă în dublu sens, prin adecvarea la spațiu în „întemeierea a ceva" (casă, biserică sau mănăstire, aşezare, țară), concomitent cu adecvarea spațiului la propria identitate („omul sfințeşte locul"), fapt vizibil în legendele toponimice, şi
- *interior*: însemnând „întemeierea sinelui" în procesul de adecvare la univers şi la alteritatea familială.

Dincolo de procesul adecvării ființei umane la spațiu (interior şi exterior) se impune a fi semnalat şi procesul complementar al adecvării la timp, realizat o dată cu intrarea în istorie, prin actul cosmo- şi antropogoniei. Dacă prin actul creației (întemeierea lumii), universul şi, implicit, omul încep să fie/să existe (recunoscând aici aspectul *pasiv* al procesului de întemeiere: sunt prin Altul), prin celelalte acte de fundare se manifestă aspectul *activ* al întemeierii (sunt prin sine). Asfel înțeleasă de către gândirea tradițională, creația/întemeierea nu este una care o concurează pe cea a demiurgului, ci una care vine în continuarea aceleia în spirit quasi-mitic. Actele fondatoare ale omului vor fi reflectări particulare ale Marelui Act Fondator al lui Dumnezeu prin care toate cele ce sunt au început să fie, rolul legendelor fiind acela de a aminti şi a dubla verbal întemeierea factică: „*povestitul* (ca echivalent/expresie rituală a) istoriei sacre înfăptuindu-se, *con-sacrează actul derivat* omologându-l paradigmatic şi identificându-l magic (prin consubstanțiere simbolică şi prin sinergism) cu originalul, cu actul ritual primordial. [...] (dobândind astfel, n.n. A.C.) un *înțeles revelator (şi implicit întemeietor)*" (Boldureanu 2003: 94).

Urmând exemplului divin, prin întemeiere omul culturilor tradiționale nu va urmări altceva decât trecerea de la haos la ordine, la ordinea inspirată de identitatea rezultată din procesul de adecvare la univers. Acesta s-a dovedit a fi însă un adevărat proces de semnificare a lumii, de semantizare a tuturor existențelor astfel încât să devină posibil un dialog între identitatea obținută prin întemeierea de sine şi alteritatea apărută în urma întemeierii exterioare. Este tocmai ceea ce Vasile Tudor Crețu numea, urmând accepției date de Andrei Pleşu, *ethos*: „în greceşte, termenul *ethos* din care s-a născut denumirea târzie a eticii însemna, între altele, *locuință*. Componenta spațială şi arhitecturală pe care acest termen o implică e esențială, din punctul nostru de vedere, pentru înțelegerea adcvată a legii morale. [...] Iar etica e *amenajarea lumii în vederea locuirii ei,* e *întemeierea unui spațiu* în care sufletul să



**BDD-V404 © 2009 Editura Alfa**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)**

se poată simți ca și cum ar fi acasă" (Pleşu 1988: 25-26). Într-o altă ordine de idei, referindu-se la gândirea ce animă legendele populare româneşti, Gh. Vlăduțescu o apropie – prin mijlocirea termenului de *protofilosofie* (mitică) – de noțiunea de *filosofie* (disociată la rându-i de simpla „sophia"): „Filo-sofia, deşi o asumare a lumii şi încă a lumii ca totalitate, nu este suma cunoştințelor, un fel de breviar al înțelepciunii. Ea, spre a zice ca Aristotel, are ca obiect *ființa ca ființă*, este o *ştiință a principiului întemeietor în ordinea naturii şi în ordinea umanului*. Reflecție asupra lumii şi reconstrucție a ei (legenda este ea însăşi o modalitate de asumare a cosmosului care, prin adecvarea la el, înfăptuieşte o veritabilă reconstrucție a lumii, n.n. A.C.), reflecție asupra omului şi reconstrucție a lui, filosofia îndeplineşte un rol care *absoarbe pe acela de a explica*" (Vlăduțescu 1982: 14).

Legendele de întemeiere reprezintă un caz aparte în categoria mai largă a legendei populare. Ceea ce le deosebeşte nu este atât forma şi structura lor, cât proximitatea – prin intermediul subiectului tratat şi al funcției pe care o îndeplinesc – atât față de zona arhetipală a mitului (cu preponderență în cazul legendelor cosmogonice şi antropogonice), cât şi față de cea a rit(ualu)lui, pe care îl secondează în plan verbal şi imaginar (în legendele despre fundarea casei/construcției sau a aşezării). Poate că legendele de întemeiere cel mai aproape de legendarul propriu-zis sunt cele referitoare la întemeierea țării sau a lăcaşului de cult. Stabilind legătura între două realități diferite (una, de origine, cealaltă, cea nouă, obținută prin întemeiere), ele devin ilustrative şi pentru felul în care, în gândirea tradițională, se structurează relația dintre identitate şi alteritate sub aspectul raportării persoanei întemeietorului la spațiul în care are loc procesul de întemeiere, dar şi a Întemeietorului celest care se apropie de întemeiatul uman. Această nesperată apropiere[6], face ca relațiile transcendente să devină, prin cotidianul lor, aproape imanente, fapt ce duce, în spiritualitatea românească tradițională, la îndepărtarea de universului specific mitului şi apropierea concomitentă de cel al legendei. Lucrul acesta se răsfrânge şi asupra manifestării legăturii cu sacrul, care nu dispare (odată cu atitudinea mitică), ci se transformă, astfel încât textele ce narează începuturile lumii devin „cosmologie doar în mod secundar, şi etică în modul principal" (Papadima 1995: 35). Putem afirma, în consecință, că, în materie de cosmogonii, în cultura tradițională românească se poate vorbi mai degrabă de „legende" decât de „mituri de întemeiere": „Ca şi miturile de origine, ca şi – mai departe şi mai profund – sâmburele mitematic/mitologem al legendei totemice, ca şi simbolul în stare genuină – *legenda folclorică este*, prin originea speciei şi prin scop, *o povestire despre o entitate primordială* ori modelată după paradigma acesteia. Realitatea despre care legenda vorbeşte, pe care o certifică şi astfel o întemeiază – este *imuabilă* şi *definitivă*" (Boldureanu 2003: 86-87). Atunci când se referă la cosmogonia românească şi sud-est europeană, nici chiar Mircea Eliade nu este

[6] „P-ale vremuri vechi, când cerul era aproape de pământ şi când mulți din cei cu picioroange îl puteau atinge cu mâna, după cât se aude din bătrâni, cică p-atunci lumea trăia liniştită şi era mai mare dragul bunului Dumnezeu de a-şi privi făpturile"; „Cică de mult pe când lumea nu era coaptă la minte, dar era mai bună ca azi, Dumnezeu, ca să fie mai aproape de ea şi s-o ferească de ispitele diavolului, îşi aşezase scaunul cu cer cu tot lângă pământ. Ba îşi făcuse ş-o scară, aşa că dimineața se da jos pe pământ, umbla prin lume şi învăța pe oameni ce să facă, iar seara se suia în cer, ca să se odihnească" (Brill 1981: 120, 123).



BDD-V404 © 2009 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)

consecvent în denumirea acestor narațiuni cu noțiunea de mit, de vreme ce, în studiul *Satana şi Bunul Dumnezeu* din volumul *De la Zalmoxis la Genghis-han*, vorbeşte la un moment dat despre istoria cosmogonică autohtonă în termeni ca „teme mitologice" şi „legende cosmogonice"[7].

Aceeaşi naturalețe în relațiile cu dimensiunea sacră a lumii face posibilă alăturarea în cadrul compozit al legendelor de întemeiere a cosmogoniilor cu legendele ce se țes împrejurul „simplei" fundări a unei construcții (dacă se poate numi simplu un act ca acesta în contextul gândirii simbolice). Situația devine evidentă atunci când este adusă în discuție problema *jertfei ritualice*. Se afirma mai devreme că în procesul întemeierii noua ființă/existență îşi află sursa în ființa/existența anterioară. În practica fundării diverselor lucruri omul tradițional a observat că, spre a putea dura (a fi temeinică), orice creație trebuie să fie însuflețită prin jertfa ritualică a altei ființe – „*nimic în lumea asta nu ține dacă n-are la talpă* viață *pră care să se sprijoáne*" (Crețu 1988: 60) – fapt ce îl determină pe Mircea Eliade să constate, atunci când analizează locul şi funcția riturilor de întemeiere, recurența următoarei secvențe: „*ritual de construcție – legenda victimelor jertfite – baladă*" (Eliade 1992: 65). În concluzie, legendele de întemeiere se arată a fi în acelaşi timp istoria unei faceri (în clară descendență mitică), precum şi istoria jertfei necesare acelei acțiuni creatoare, constituindu-se deseori în haina verbală a unui ritual-jertfă de întemeiere.

### III. Tipuri de (legende de) întemeiere

#### III.1 Cosmosul (legendele cosmogonice)

Se impune, pentru început, precizarea că prin categoria legendelor de întemeiere cosmogonice se înțelege atât legendele referitoare la cosmogonia propriu-zisă, cât şi cele care au ca subiect antropogonia, considerând pe cele de pe urmă drept continuări firești şi parte integrantă a celor dintâi. Specific cosmogoniei românești este faptul că facerea lumii nu este opera unei singure persoane, ci întemeierea lumii este rezultatul unui *dialog*. Nu ne referim aici la ceea ce teologii numesc „Sfatul Divin" („Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră", Facerea 1.26)[8], ci la întemeierea lumii ca rod al „dialogului" purtat de Fârtate cu Nefârtatele. „Dialogul" nu se poartă întotdeauna direct, ci adeseori intervin *mediatori* care îndeplinesc concomitent şi rolul de *întemeietori secunzi*. De asemenea, „dialogul" nu se restrânge doar la cel cu Nefârtatele, ci se amplifică incluzându-i şi pe mediatori care trec astfel drept *sfătuitori ai lui Dumnezeu*. Aparent, necesitatea dialogului extins se alătură „oboselii lui Dumnezeu" (Cf. Eliade 1995: 93-97), materializată în nepriceperea Sa. Credem că este vorba, mai degrabă decât de neştiință (ariciul îşi zise: „...mai veni să mă întrebe pe mine, parcă *ei nu ştiu...*", Brill 1981: 93), de nevoia crescândă de *întovărăşire a ființelor* („se duse – Dumnezeu, n.n. A.C. – şi întrebă toate animalele", Brill 1981: 93). Niciodată aparținând neamului omenesc, ființele-mediatoare sunt ipostaziate în vietăți

[7] Cf. Eliade 1995: 96–97 *passim.*

[8] „Pluralul care apare acum arată că Dumnezeu nu este singur. Este o hotărâre a unui «Sfat Divin», ceea ce dovedeşte că facerea nu a fost o lucrare a necesității şi nici a arbitrariului, ci un act liber şi gândit" (Lossky 1993: 89).



BDD-V404 © 2009 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)

mărunte, de regulă, nebăgate în seamă, ca albina, ariciul sau, mai rar, broasca, despre a căror origine nu se precizează nimic. Odată cu inserarea vietăților respective în istoria cosmogonică, ni se comunică şi explicaţia diferitelor lor însuşiri, accentuându-se astfel caracterul lor etiologic (deci legendar). Întemeierea cosmogonică devine, prin urmare, formă de manifestare plenară a *ființei*. Or, Ființa creatoare (ceea-ce-este) nu poate exista în separație față de altă ființă pentru simplul motiv că *a fi* presupune simultanietate şi continuitate, iar nu separare şi însingurare/închidere: „Tremurând de ciudă, (diavolul, n.n. A.C.) se duse la Dumnezeu şi-i spuse: – Doamne, nu-ți fie cu supărare, dar pământul ăsta pe care l-ai făcut, mie mi se cuvine, căci eu am adus nisipul din fundul apei. Dumnezeu îl privi cu blândețe ghicindu-i mânia ce-i copleşea sufletul. – Nu, frățioare, pământul acesta e truda gândurilor mele, ca şi cerul pe care-l vezi, ca şi apele care murmură scăldate în razele aurii ale soarelui. Eu le-am făcut *ca să te bucuri şi tu de ele, să sorbi şi tu din frumusețea lor, căci frate îmi eşti; nu le-am făcut însă ca să-ți încolțească vrăjmăşia în suflet* " (Brill 1981: 115-116).

Respectând logica deja afirmată, a necesității ființei pre-existente din care noua ființă/existență îşi trage seva necesară, se observă că, mai întâi în actul cosmogonic, iar, mai apoi, în cel al antropogoniei, ființa originară este dublă (Dumnezeu şi dracul), iar realitatea nou-întemeiată (lumea şi omul) reprezintă rezultatul interacțiunii celor două ființe creatoare. Trei aspecte decurg de aici:

- Noile existențe/ființe, respectiv lumea şi omul, vor fi definite de condiția lor amestecată, ambivalentă şi paradoxală, „moştenind" în parte orientările fiecăreia dintre ființele originare. Or, ce altceva decât o definiție a umanului, a condiției umane reprezintă viziunea aceasta?
- Toate întemeierile viitoare ale omului vor fi de asemenea urmări ale unui „dialog" metafizic între întemeietorul uman şi sursa/modelul la care va face permanent apel în orice context al actelor sale de întemeiere. Prin urmare, fiecare dintre aceste acte ale omului va avea nevoie de manifestarea „voii lui Dumnezeu" (hierofanie) spre a se putea înfăptui. Chipurile sub care hierofania se poate produce sunt diverse: „căutarea locului" în fundarea unei construcții, fie aceasta casă, biserică sau mănăstire, „animalul-călăuză" în vânătoarea-rituală din legendele despre întemeierea țării etc.
- Întemeierea originară (istorisită de legenda de întemeiere cosmogonică) oferă în sens mitic (deşi narațiunea nu este receptată şi tratată ca atare) *modele* pentru întemeierile viitoare săvârşite de către om. În acest sens ar fi de amintit episodul aruncării baltagului („De mânie, şi-a aruncat băltagul în apa cea mare. Şi ce să vezi, din băltag crescu un arbore mare, iar sub arbore şedea dracul râzând...", „Dumnezeu, umblând cu Necuratul pe ape, a înfipt toiagul şi s-a făcut pământ", Brill 1981: 90, 116) care va constitui modelul viitor al baterii/înfigerii țăruşului, ritual de întemeiere practicat la fundarea aşezărilor, clădirilor sau, după unii cercetători (Cf. Ghinoiu 1994b: 14-15; Idem 1991: 168), chiar în actul nupțial.

„Ontologia şi onticul sunt – afirma Mircea Eliade – unica *obsesie* a omului arhaic" (Eliade 1992: 68). Prin urmare, legendele cosmogonice surprind o dublă problematică a procesului de întemeiere:



BDD-V404 © 2009 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)

- prima, întemeierea ca (împreună) *fiinţare*, manifestă în îndelunga bunătate şi deschidere a lui Dumnezeu, sursă unică a puterii înfiinţatoare, către diavol dar şi către sfătuitorii-mediatori;
- a doua, întemeierea ca *luare în posesie/ordonare*, vizibilă în efortul neobosit al diavolului de a avea, de a poseda creaţia la care (în fapt) este co-părtaş, şi în repetatele negocieri referitoare la procentajul asupra creaţiei, pe care le poartă cu Dumnezeu.

Dacă primul aspect este unul constitutiv condiţiei umane, cel de-al doilea se va regăsi în procesul întemeierii anthropocosmosului în chipul ordonării şi luării în stăpânire a spaţiului, fie în cazul desţelenirii practicate în satul devălmaş românesc, fie în diversele acte ritualice ce însoţesc fundarea unei construcţii sau aşezări.

### III.2 Anthropocosmosul (legendele de întemeiere ale construcţiei, ale aşezării şi ale ţării)

Atunci când legendele de întemeiere au fost definite ca o categorie aparte în spaţiul mai amplu al legendei populare româneşti, se avea în vedere faptul că ele nu se regăsesc sub această titulatură în tipologiile existente. Aceasta nu înseamnă că naraţiunile la care facem referire nu sunt deja clasificate sub alte denumiri şi respectivele sisteme. Având ca reper clasificarea propusă de Tony Brill (Cf. Brill 1966 comparat cu Brill 2005 şi Brill 2006), se pot identifica tipurile încadrabile în categoria legendelor de întemeiere[9].Ca aspecte generale ale legendelor în care întemeierea este săvârşită de către om (anthropocosmice) se pot decela:

- procesul adecvării omului la cosmos;
- preluarea modelului cosmogonic în întemeierile din anthropocosmos;
- locul ritualului în procesul adecvării.

Cât priveşte procesul adecvării omului la cosmos, se observă că acesta presupune, la rândul său, parcurgerea a două trepte:

- adecvarea la spaţiul natural (ordonarea sau luarea în posesie), şi
- adecvarea la spaţiul artificial (integrarea),

ambele având ca loc comun *rit(ual)ul* axat pe jertfă. Considerat în general drept punct de plecare al legendelor de întemeiere, rit(ual)ul reprezintă, din perspectiva studiului nostru, o *tehnică a întemeierii*, materializată de cele mai multe ori în jertfă. Jertfa – bază şi totodată temei al întemeierii – devine astfel sursă principală a imaginarului legendelor pe care studiul nostru le are în vedere.

Adecvarea la spaţiul natural reclamă apelul la modelul cosmogonic de întemeiere. Prin actul întemeietor al Fiinţei are loc declanşarea procesului de

[9] În subcategoria legendelor de întemeiere a cosmosului au fost incluse legendele etiologice (I) referitoare la creaţia lumii: tipurile 1. *Creatorul* (a,b), 2. *Lumea* (a,b,c), 5. *Omul şi organizarea vieţii lui* (a) şi legendele religioase (III), tipurile: A. *Figurile biblice*, B. *Sfinţii şi obiceiurile legate de sărbătoarea lor*. În cea de-a doua subcategorie, cea a legendelor de întemeiere a anthropocosmosului, au fost considerate următoarele: *legende de întemeiere a construcţiilor* şi a *aşezărilor* includ tipurile: I. Legende etiologice, B. Legende geografice şi toponimice, 10. Oraşele, târgurile, 21. Satele, 24. Ţinuturile, C. Legendele onomastice; *legendele de întemeiere a ţărilor* incluzând I. Legendele etiologice despre A. Creaţia lumii, 6. Popoarele, B. Legende geografice şi toponimice, C. Legende onomastice, II. Legendele mitologice despre H. Popoare mitice, IV. Legende istorice.



**BDD-V404 © 2009 Editura Alfa**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)**

ordonare a haosului primordial. S-au văzut deja câteva dintre gesturile pe care Dumnezeu, secondat de diavol şi de „sfătuitori" le face în acest sens: aruncarea baltagului, înfigerea toiagului, jertfa unei fiinţe în scopul în-fiinţării unei noi existenţe (*i.e.* din trupul mamei dracului şchiop se ivesc rând pe rând luna, soarele, stelele, Brill 1981: 95–99). Procesul de ordonare a lumii înconjurătoare de către om se va desfăşura pe parcursul a trei etape: alegerea locului, întemeierea prin stabilirea centrului şi întemeierea prin trasarea hotarului.

Ritualul *alegerii locului* este deseori facilitat de prezenţa (hierofanică) a unui animal-călăuză. Constituie o regulă generală ca locul viitoarei întemeieri să nu fie o alegere aleatorie a omului, ci el să fie „arătat"/„indicat" de către Fiinţa superioară. În acest scop se fac, de regulă, două tipuri de demersuri. Primul – mai apropiat de zona ritului – constă în „interogarea locului" prin oferirea de ofrande (alimentare, de obicei) spre a se verifica natura sa fastă sau nefastă (*i.e.* laptele oferit şarpelui casei). Al doilea demers – situat în proximitatea legendarului – este reprezentat de „vânătoarea ritualică". Constituită dintr-o succesiune de momente obligatorii – intenţia vânătorii, semnul prevestitor, animalul-călăuză, urmărirea propriu-zisă, uciderea sa sacrificială şi întemeierea pe locul sacrificiului (Cf. Cosma 2000: 38sqq.) vânătoarea ritualică descoperă (caracter oracular) şi, totodată, sacralizează locul viitoarei în-fiinţări (caracter de jertfă) creând premisele unei întemeieri integrate în rânduiala cosmică. Alte gesturi întemeietoare, precum tragerea cu arcul (ca în legenda Mănăstirii Putna)[10] ori aruncarea ciomagului, având ascendenţă în modelul cosmogonic, sunt şi ele asimilate vânătorii rituale, considerate fiind drept „vânători simulate" (Ghinoiu 1999: 64). Locul odată ales, este rândul ordonării sale prin ritualul *determinării centrului*. În tradiţia românească, acesta apare în chipul împlântării/baterii ţăruşului ca o moştenire cosmogonică a gestului de împlântare a toiagului săvârşit odinioară de Însuşi Dumnezeu. Simbolistica pe care un asemenea gest întemeietor o presupune este fie una nupţială, fie aceea de semn al întemeierii de sine (fiind un adevărat ritual de naştere prin transferul fiinţei), fie, în sfârşit, aceea de trăinicie, de temei al noii existenţe ori de marcă a proprietăţii (semnalând întemeierea ca luare în stăpânire).

A treia etapă în procesul de adecvare la spaţiu o reprezintă *stabilirea limitelor/hotărârea* care să separe şi să individualizeze noua existenţă. Întemeierea prin stabilirea unui hotar era săvârşită cel mai adesea prin tragerea unei brazde împrejurul locului deja ales, prin tradiţia „ocolniţei" (înconjurarea hotarului cu diferite însemne puse în funcţie de propagarea undelor sonore generate de toaca din mijlocul satului) sau, mai rar, semnalată fiind doar de Ioan Viorel Boldureanu ca fapt extraordinar, omorul pe brazdă, în care victima – de regulă un bătrân – era lovită cu brăzdarul plugului în cap, fiind astfel sacrificată pe hotar. La nivelul întemeierii Moldovei şi Munteniei „semnificaţia *frontierei* este cu totul alta în gesta românească. Aici ea reprezintă *obstacolul depăşit paşnic printr-un marş colonizator*, şi nu o tensionată bătălie pentru apărarea – ori forţarea – frontierei" (Pecican 2002: 17). Ca rit de întemeire, hotărârea/hotărnicirea operează în cele două dimensiuni ale cosmosului uman, spaţiul şi timpul: „Tragerea unei brazde, ca hotar, ca limită, ca

[10] Cf. Ion Neculce, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ediţie îngrijită de Iorgu Iordan, Bucureşti, 1959, pp. 7–8 *apud* Cosma 2000: 208.



BDD-V404 © 2009 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)

început a ceva, însemna în esență *act de întemeiere* magico-rituală (*cf.* brazda trasă la întemeierea Romei), un nou *crug al unei noi lumi*. [...] Tragerea unei brazde (imaginare ori reale) la Anul Nou semnifică – în ordine ritual-simbolică – trasarea hotarului de la care începe un nou an, un nou *crug al vremii*" (Boldureanu 2003: 139).

Comentând adecvarea întemeietorului uman la spațiul artificial (integrarea), Mircea Eliade constata că „dacă încercăm să ne înfățișăm universul așa cum îl gândesc oamenii culturilor arhaice, ajungem la concluzia că «lucrurile făcute» au sete de viață și durată. [...] Este un soi de vampirism al lucrurilor făcute de mâna omului; deși nu aparțin vieții, ele vor să se integreze ei. Este un asalt al lumii nu anorganice – pentru că și aceasta, pentru omul arhaic are viață – ci al «lumii fabricate», către viață, către însuflețire și durată. Omul nu e presat numai «de sus», ci și «de jos», din lumea pe care o face el, o aduce el la ființă" (Eliade 1992: 91). În fapt nu se poate opera o disociere netă între legendarul referitor la întemeierea unei case de cel referitor la întemeierea unui lăcaș de cult, biserică sau mănăstire. De asemenea, aceeași situație există și în cazul legendarului legat de întemeierea monastică și cea a țării, ori între cel legat de fundarea unei așezări și cel generat de întemeierea țării. Trăsăturile comune/similare se întâlnesc, de regulă, în *persoana întemeietorului*. Succint, situații ca acestea vor fi analizate în cele ce urmează.

Tradițiile legate de întemeierea satului românesc devălmaș relevă la o analiză mai amănunțită asemănări cu procesul corespondent de la nivelul țării. Dacă vânătoarea rituală din legenda descălecatului lui Dragoș se petrece în spațiul virgin, deci netocmit, al pădurii, mare parte din satele românești se întemeiază și se dezvoltă tot în spațiul aceleiași păduri. Obiceiul „stăpânirii locurești" care presupunea despădurirea și desțelenirea terenului silvestru netocmit și transformarea lui în „vatră" sau „moșie" a satului, constituie un *act/proces civilizator* similar celui prilejuit de vânătoarea și sacrificiul ritual al animalului-călăuză. Mai mult în legendele onomastice și toponimice se vorbește despre „țărani descălecători" (Cosma 2000: 241-248), echivalenți de relevanță locală ai „voievozilor descălecători", ambii prezentând valențele *eroului civilizator*.

Întemeierea casei reclamă, pe un alt plan, întemeierea de sine în ipostaza familială. În sudul țării placentei i se mai spune și „casa copilului", fundată ca și cea reală prin actul nupțial al „baterii/împlântării țărușului" (Cf. Ghinoiu 1991: 167-169; Ghinoiu 1994a: 422; Ghinoiu 1994b: 14-15). La scara națională, întemeierea țării presupune și ea pre-existența „neamului" care se întemeiază pe sine în actul descălecării, urmat firesc de procesul constituirii. Legendele legate de întemeierea Munteniei aduc argumente suplimentare în sensul acesta: neamul de bărbați care descălecase odată cu Negru-Vodă și alungase stihiile informe ale tărarilor nu avea soațe, drept pentru care și le va „procura" de la vecinii moldoveni, răpindu-le atunci când acestea vin la un fals „târg de scule femeiești" (Cf. Brill 1970: 39-42; Adăscăliței 1988: 12-15). În unirea cu aceste femei neamul muntenesc se va întemeia propriu-zis.

În ceea ce privește asemănările dintre legendele de întemeiere a țării și cele de întemeiere monastică se impun a fi semnalate câteva aspecte legate de persoana întemeietorului. Fondatorii unei mănăstiri pot fi atât voievozii – cum este cazul legendelor despre fundarea mănăstirilor Putna sau Curtea de Argeș, dar și, ce-i



**BDD-V404 © 2009 Editura Alfa**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)**

drept, mai rar, ţăranii – cum este cazul mănăstirii înfiinţate de întreaga comunitate de sate vrâncene (Stahl 1958: 174; Stahl 2000:173-174). Fondatorul unei ţări va fi întotdeauna voievodul, dar uneori acesta va fi de o condiţie similară ţăranilor întemeietori de mănăstire – sărac şi de condiţie umilă (Cf. Brill 1970: 37-38). Privit la scara întregului teritoriu românesc, legendarul despre fondarea monastică şi cel despre descălecatele Moldovei şi Munteniei mai dezvăluie un fapt important. Dacă în ambele legende despre descălecatele româneşti „sursa" voievozilor şi a neamului lor este una trans-carpatică (ardelenească), în materie de înfiinţare a lăcaşelor de cult monastice (ba, chiar uneori, a fundării câtorva aşezări) întemeietorii sunt de proveniență „regăţeană" (de obicei, călugări din marile lavre de peste munţi).

### III. Întemeietorul

În legendă, constată Tony Brill, „omul este arătat cu trăsăturile bune şi rele, cu elanul lui spre lumină şi adevăr dar şi cu scăderile lui atât de contradictorii" (Brill 1981: 8). Nu este vorba doar de omul-creaţie a procesului anthropogonic, ci şi de omul-creator de sine şi întemeietor, la rândul său, de realităţi exterioare nou-înfiinţate. Respectând logica fiinţării prin fiinţa pre-existentă şi cea a tipurilor de legende de întemeiere (creatoare de cosmos şi de anthropocosmos) identificăm drept *tipuri esenţiale de persoane întemeietoare*, următoarele:

- Dumnezeu, dracul şi „sfătuitorii" Săi (ariciul, albina, broasca), pentru legendele referitoare la întemeierea cosmosului (şi, implicit, a omului), şi
- „străinul autohton" şi „monarhul ascuns" ca ipostaze ale „eroului civilizator", în legendele generatoare de anthropocosmos.

După cum am afirmat deja, persoanele care participă la procesul cosmogoniei nu sunt întemeietoare decât în măsura în care iau parte la „dialogul" despre creaţie. Singurul care ar putea face abstracţie de ceilalţi este Dumnezeu („Dar năcazulăl mai mare al lui Sarsailă pe Dumnezeu, era că Dumnezeu avea putere să facă orice vrea, din nimic, pe câtă vreme Sarsailă n-avea această putere", Brill 1981: 89), dar tocmai el este Cel care iniţiază „dialogul", având ca şi oamenii croiţi după chipul Său oroare de singurătate: „Şi se supăra Dumnezeu că nu avea nici fraţi, nici prieteni" (Brill 1981: 90). În sensul acesta ar trebui înţelese, credem, apropierea lui Dumnezeu de pământ/oameni („Cică de mult pe când lumea nu era coaptă la minte, dar era mai bună ca azi, Dumnezeu, ca să fie mai aproape de ea şi s-o ferească de ispitele diavolului, îşi aşezase scaunul cu cer cu tot lângă pământ. Ba îşi făcuse ş-o scară, aşa că dimineaţa se da jos pe pământ, umbla prin lume şi învăţa pe oameni ce să facă, iar seara se suia în cer, ca să se odihnească.", Brill 1981: 123), oboseala şi nepriceperea Sa. Teoriile conform cărora cosmogonia românească este de factură bogomilică/dualistă iar Dumnezeu se mărgineşte doar la condiţia de demiurg ţin, înclinăm să credem, de o modă şi de o vârstă trecută de acum. Despre dualism nu poate fi vorba, singurul care are într-adevăr putere de a da viaţă (Fiinţă suficientă sieşi, dar şi celorlalţi) fiind singur, Dumnezeu (de unde şi invidia satanei), în baza aceasta atribuindu-i-se toate existenţele primordiale: „– Nu, frăţioare, *pământul acesta e truda gândurilor mele, ca şi cerul pe care-l vezi, ca şi apele care murmură scăldate în razele aurii ale soarelui. Eu le-am făcut* ca să te bucuri şi tu de ele, să



BDD-V404 © 2009 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)

sorbi şi tu din frumuseţea lor, căci frate îmi eşti; nu le-am făcut însă ca să-ţi încolţească vrăjmăşia în suflet" (Brill 1981: 115-116).

„Eu sunt Celălalt" (Eliade 1995: 92) se autodefineşte într-o legendă cosmogonică estoniană diavolul. Părtaş, chiar dacă nu întotdeauna bine-intenţionat, la „dialogul" la care a fost invitat de către Dumnezeu, co-întemeietor involuntar, câteodată, al cosmosului, dracul joacă rolul „avocatului diavolului" (*sic!*), fiind un fel de catalizator şi ecou (activ) al întrebărilor şi frământărilor lui Dumnezeu. Dacă Bunul Dumnezeu este în legendele de întemeiere româneşti *factorul principiator* (izvor al lui *a fi*), diavolul va fi *factorul modelator* (meşteşugarul), producând mereu prototipuri perfectibile (oameni neînsufleţiţi, case fără uşă şi geamuri etc.). aspectul meşteşugăresc nu este străin nici lui Dumnezeu „că pe vremea aceea, Dumnezeu, ca tot omul, era tot bun muncitor, şi ce-i trebuia, el şi le făcea" (Brill 1981: 103). Fapt este că, atât Dumnezeu, cât şi diavolul, dau, la un moment dat, dovadă de *nepricepere* în finalizarea creaţiilor începute: Dumnezeu croieşte pământul mai mare decât cerul, diavolul edifică case fără ferestre şi uşi ori o singură cizmă pentru două picioare (Niculiţă-Voronca 1903: 8sqq.). Cele două fiinţe par a completa imaginea unitară a Fiinţei întemeietoare:

- aspectul *pasiv* (oboseala, inerţia lui Dumnezeu) dar mustind de potenţialitatea în-fiinţării, dublate de buna intenţie în legătură cu rodul actului creator;
- aspectul *activ* (diavolul jucăuş, neastâmpărat, intrigant) care, uneori, iniţiază, alteori, catalizează procesul creator, în ciuda intenţiilor rău-voitoare.

În ceea ce priveşte vietăţile-ajutătoare – albina, ariciul, broasca – despre a căror origine nu se spune nimic, ele par a fi la fel de vechi ca şi Însuşi Dumnezeu sau, mai degrabă, ca cele mai vechi creaţii ale sale: cerul – mediu al albinei, pământul (inclusiv subteranul) – mediu al ariciului şi apa – mediu al broaştei. Faptul că există legende etiologice care le sunt dedicate exclusiv (Cf. Brill 1981: 190-198, 680) nu aduce lămuriri în legătură cu originea lor ci, doar, le confirmă una sau mai multe caracteristici de bază. Ca întemeietori secunzi, albina joacă rolul mesagerului (câteodată spion), ariciul, pe cel al întemeietorului autentic (urzitorul), în vreme ce broasca se rezumă la a fi un fel de spirit al apelor. Toate cele trei vietăţi par a fi fost alese spre a contrabalansa impactul diavolului (mândru şi strălucit, cel puţin în ochii proprii) pe criteriul smereniei: „– Bine, Petre, pe mine m-a găsit să mă întrebe Domnul, pe mine, pe o casă gheboasă? El nu poate să facă munţi, dealuri, râpi şi văi? Ariciul *se credea prost,* Dumnezeu însă găsi că părerea ariciului este cea mai bună"( Brill 1981: 191).

În anthropocosmos, întemeietorului i se cere de regulă să fie un *străin*, pentru că doar un Altul poate întemeia o nouă realitate într-un spaţiu netocmit şi amorf. Atunci când este vorba de descălecatul ţărilor voievodul întemeietor vine de pese munţi (atât Dragoş, cât şi Negru-Vodă sunt alteritäţi faţă de spaţiul pe care îl iau în posesie prin jertfă ritualică sau luptă, întemeindu-l), eroul civilizator, întemeietor de aşezare/mănăstire este un „înstrăinat" faţă de locul respectiv, având totuşi o oarecare filiaţie cu locul/oamenii pe care/a căror aşezare o restaurează. În spaţiul românesc, Ardealul va reprezenta principiul statal întemeietor (de acolo vin voievozii), în vreme ce Moldova şi Muntenia vor constitui surse de întemeiere spirituală (marile



**BDD-V404 © 2009 Editura Alfa**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)**

mănăstiri de aici susținând perpetuu viața duhovnicească a celor de peste munți). Avem astfel, pe de o parte, *monarhul ascuns*, care „are două fețe: una involutivă, identică cu ocultarea lui, reducerea la un germen în oul lumii, şi una expansivă; [...] Monarhul ascuns este o expresie a *Omului Primordial, a Inimii lumii* (a ființei sale, n.n. A.C.)*, prin urmare a sistolei şi a diastolei ei, limită între Principiu şi Manifestare, Mijlocitor, Primul şi Ultimul în creațiune, după cum Dumnezeu e Primul şi Ultimul în Principiu.*" (Lovinescu 1993: 27), iar pe de alta, ceea ce Anca Manolescu numeşte *străinul autohton*: „Autohtoni prin naştere, călugării au devenit «străini» nu atât prin depărtarea de casă, cât prin opțiunea existențială, prin reorientarea vieții lor. [...] E vorba despre acea înstrăinare «radicală» de regimul *curent* (care, n.n. A.C.) îşi sprijină expresiv formularea pe jocul de sens între *fugă* şi *stabilitate*. [...] Ceea ce vrea el să ofere acum comunității e un alt tip de legătură, independentă de apartenențe sociale, geografice, de rudenie; e universala legătură a rugăciunii. [...] Ca *străin*, are puterea de *a fonda*; ca *autohton*, *face sacrificiul de a fonda* în pământul din care a apărut" (Manolescu 2002: 174-177 *passim*).

### Concluzii

Studiul de față stă sub semnul ontologiei tradiționale concretizată în forma maximei ce deschide întotdeauna basmul popular: „De n-ar fi, nu s-ar povesti!". Sintagma în cauză nu este doar o formulă consacrată a basmului, ci, poate fi considerată, o autentică definiție în manieră tradițională a legendei de întemeiere. *Legenda de întemeiere este istoria* („s-ar povesti") *care relatează povestea* – parafrazându-l pe Tudor Pamfile – *„celor de demult", a celor prin care totul (lume, oameni, țări, aşezări, biserici şi case) au început să existe, să ființeze* („-ar fi"). Logica definiției noastre nu o respectă, însă, pe cea a formulării tradiționale, deoarece încearcă să releve rezultatul (legenda) înaintea cauzei ce a stat la originea producerii sale (întemeierea). Programatic sau nu, gândirea tradițională pare să fi sesizat semnificația aceasta, marcând prin prezența dubitativului „dacă" (*de*) condiționarea existenței legendei de cea a fenomenului pe care îl istoriseşte.

Mircea Eliade definea mitul ca pe „istoria unei «faceri»". Legenda de întemeiere este ea însăşi *istoria unei faceri*, doar că, spre deosebire de mit care nu este doar povestea facerii, ci şi, simultan, facerea însăşi, legenda se limitează doar la a aminti adevărul ultim despre origini, fără a avea pretenția şi puterea reiterării lui. Dumnezeu se defineşte pe Sine ca „Cel ce este" (Ieşirea 3.14), dar cunoaşterea ființei Sale nu este posibilă *ad extra*. Pentru om (care există – spun teologii – atâta timp cât este în legătură cu Cel care l-a creat) legendele de întemeiere nu vor fi altceva decât mijlocul imaginar prin care se realizează accesul la istoria propriei ființări.

## Bibliografie

DEX 1996: *** *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, Bucureşti, Editura Univers enciclopedic.

Adăscăliței 1988: V. Adăscăliței, *De la Dragoş-vodă la Cuza-vodă. Legende populare istorice româneşti,* antologie, prefață şi note de V. Adăscăliței, Bucureşti, Editura Minerva.



BDD-V404 © 2009 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)

Bîrlea 1966: Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*, vol. I, II, III, Bucureşti, Editura pentru literatură.
Boldureanu 2003: Ioan Viorel Boldureanu, *Universul legendei. Eseu despre universul mental tradiţional*, vol. II, Timişoara, Editura Universităţii de Vest.
Brill 1966: Tony Brill, *Principiile clasificării legendelor populare româneşti* în „Revista de etografie şi folclor", tom 11, nr. 3/1966, pp. 259-271.
Brill 1970: Tony Brill, *Legende populare româneşti. Legende istorice*, antologie de Tony Brill, Bucureşti, Editura Minerva.
Brill 1981: Tony Brill, *Legende populare româneşti*, vol. I, Ediţie critică şi studiu de Tony Brill, Prefaţă de Ion Dodu Bălan, Bucureşti, Editura Minerva.
Brill 2005: Tony Brill, *Tipologia legendei populare româneşti*, vol. I *Legenda etiologică*, Prefaţă de Sabina Ispas, Ediţie îngrijită şi studiu de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I.O.
Brill 2006: Tony Brill, *Tipologia legendei populare româneşti*, vol. II *Legenda mitologică, legenda religioasă, legenda istorică*, Ediţie îngrijită şi studiu de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I.O.
Chiţimia 1971: I. C. Chiţimia, *Clasificarea şi definirea literaturii populare în proză* în *Folclorul românesc din perspectivă comparată*, Bucureşti, Editura Minerva.
Cosma 2000: Ela Cosma, *Ideea de întemeiere în cultura populară românească*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană.
Creţu 1988: Vasile Tudor Creţu, *Existenţa ca întemeiere (perspective etnologice)*, Timişoara, Editura Facla.
Eliade 1978: Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Bucureşti, Editura Univers.
Eliade 1995: Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han. Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale*, traducere de Maria şi Cezar Ivănescu, Bucureşti, Editura Humanitas.
Eliade 1992: Mircea Eliade, *Meşterul Manole. Studii de etnologie şi mitologie*, ediţie şi note de Magda şi Petru Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Iaşi, Editura Junimea.
Ghinoiu 1991: Ion Ghinoiu, *Casa românească. Repere etnologice şi arheologice* în „Thraco-Dacica", tom XII, nr. 1-2/1991, pp. 167-171.
Ghinoiu 1994a: Ion Ghinoiu, *Geomorfismul şi antropomorfismul spiritului uman* în „Revista de etografie şi folclor", tom 39, nr. 5-6/1994, pp. 421-430.
Ghinoiu 1994b: Ion Ghinoiu, *Practici magice de întemeiere a „Casei de piatră"* în „Datini. Revistă de cultură", nr. 3-4 (8-9)/1994, pp. 14-15.
Ghinoiu 1999: Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române.
Lossky 1993: Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia şi Remus Rus, Prefaţă de Pr. prof. D. Gh. Popescu, Bucureşti, Editura Enciclopedică.
Lovinescu 1993: Vasile Lovinescu, *Incantaţia sângelui (câteva elemente esoterice din iconografia şi literatura cultă)*, ediţie îngrijită de Alexandrina Lovinescu şi Petru Bejan, Cuvânt înainte de Petru Bejan, Iaşi, Editura Institutul European.
Manolescu 2002: Anca Manolescu, *Locul călătorului. Simbolistica spaţiului în Răsăritul creştin*, Bucureşti, Editura Paideia.
Niculiţă-Voronca 1903: Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, Cernăuţi, Tipografia Isidor Wiegler.
Papadima 1995: Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*, ediţia a doua, revizuită, cu o postfaţă de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I. O.
Păun, Angelescu 1983: Octav Păun, Silviu Angelescu, *Legende populare româneşti*, ediţie îngrijită de Octav Păun şi Silviu Angelescu, Bucureşti, Editura Albatros.



**BDD-V404 © 2009 Editura Alfa**
**Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)**

Pecican 2002: Ovidiu Pecican, *Realităţi imaginate şi ficţiuni adevărate în Evul Mediu românesc. Studii despre imaginarul medieval*, Cluj-Napoca, Editura Dacia.
Pleşu 1988: Andrei Pleşu, *Minima moralia*, Bucureşti, Editura Cartea Românească.
Stahl 1958: Henri H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol.I, Bucureşti, Editura Academiei.
Stahl 2000: Paul H., *Triburi şi sate din sud-estul Europei. Structuri sociale, structuri magice şi religioase*, traducere de Viorica Neculau, Bucureşti, Editura Paideia.
Ursache 2001: Petru Ursache, *Legenda – o altă faţă a mitului* în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei", nr.I/2001, pp. 133-154.
Van Gennep 1997: A. Van Gennep, *Formarea legendelor*, traducere de Lucia Berdan şi Crina Ioana Berdan, Studiu introductiv de Petru Ursache, Iaşi, Editura Polirom.
Vlăduţescu 1982: Gh. Vlăduţescu, *Filosofia legendelor cosmogonice româneşti*, Bucureşti, Editura Minerva.

## Distorsions dans la typologie folklorique – la légende de fondation

Notre étude a comme objet l'ontologie traditionnelle concentrée dans une formule classique d'ouverture pour le conte de fée roumain: „Dacă n-ar fi, nu s-ar povesti!" (approx. « S'il n'existait pas, on ne le raconterait pas »). Cette formule pourrait être considérée comme une véritable définition – en manière traditionnelle – de la légende de fondation. Selon Tudor Pamfile, *la légende de fondation serait l'histoire qui relate le conte des aïeuls, de ceux qui ont fait tout (le monde, les gens, les pays, les cités, les églises et les maisons) exister, être*. Notre définition ne se conforme pas, quand même, à la logique de la formule traditionnelle, parce que celle-là essaie de relever le résultat (la légende), avant la cause qui lui sert d'origine (la fondation). Délibérément ou non, la pensée traditionnelle semble avoir été sensible à l'ordre naturel des choses; l'emploi même du dubitatif «si» démontre que l'existence de la légende est conditionnée par l'existence du phénomène qu'elle décrit.

A la différence du mythe, qui est l'*histoire d'une fondation* (v. Mircea Eliade) mais encore et davantage la fondation même, la légende se borne à rappeler la vérité ultime concernant les origines, sans la prétention d'avoir le pouvoir de la réitérer. Dieu se définit Lui-même: « Je suis celui qui suis! » (Exode 3.14), mais la découverte de Son Etre n'est pas possible *ad extra*. Pour l'être humain (qui existe – selon les théologiens – tant qu'il maintient le contact avec Celui qui l'a créé), les légendes de fondation ne seraient autre que le moyen imaginaire qui assure l'accès à l'histoire de sa propre existence.

*Iaşi, România*



BDD-V404 © 2009 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-18 20:49:43 UTC)