

# Distorsiuni în tipologia folclorică – legenda de întemeiere

Adrian CRUPA

Diferența majoră între gândirea modernă și 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 științific, cât, mai degrabă cu intuiții exprimate în *simboluri*, de unde și denumirea simultană de „gândire simbolică”. Înțelelegând simbolul ca „inexprimabilul făcut comprehensibil, fără a fi făcut exprimabil” (Andrei Pleșu, *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 își propune este definirea și delimitarea unei categorii distincte a *legendelor de întemeiere* din marea masă a legendei populare românești, deși 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.* zimbriul) sau rămășița nefinalizată a unui început (zidul părăsit) – în legendele de descălecat ori de întemeiere monastică și arborele sacru, „locul ales” sau orice alt element revelat – în legendele ce însoțesc riturile de fundare ale unei așezări 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 și limitele sale. Cunoscută din cele mai vechi timpuri, culeasă încă din perioada romantică a folcloricității, considerată de către școala etnopsihologică drept document de prim ordin în procesul de definire a identității naționale, comentată și folosită ca izvor de inspirație pentru literatura cultă, legenda a constituit una dintre primele specii folclorice intrate în atenția specialiștilor și 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 și/sau analizată de nume mari ale etnologiei și folcloricității mondiale, precum frații Jakob și Wilhelm Grimm în *Deutsche Sagen*

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

În spațiul românesc, deși 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 și structurare deplină a categoriei legendei populare decât la sfârșitul anilor '60 ai secolului trecut, atunci când, în 1969, Tony Brill înaintea Editurii Academiei R.S.R. textul bilingv (română și franceză) al *Tipologiei bibliografice a legendei populare românești*, 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 românești: *Legende populare românești. Legende istorice* (1970), *Legende geografice românești* (1974), *Legende populare românești*, I (1981). Însă fixarea terminologiei referitoare la domeniul legendei a fost un proces îndelungat și, 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 Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice* (1895). Dacă pentru textul lui Ispirescu problema clarificării terminologice nu se pune, în cazul volumului lui Șăineanu 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 și în clasificarea „basmeleor”, preferându-se formule ca „povești fantastice, etico-mitice, religioase și glumețe”. Aproximativ în aceeași 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 etimologică*: „Deceul este un basm, merit 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 colecții îl publică fără nici o sfială între basmele propriu-zise; și nici n-au unde aiurea să-i afle locul în întreaga sistemă a literaturii poporane. [...] El se naște din însoțirea în părți a *visului* cu *aievea*” (B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbii istorice și 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 obârșia unui fenomen, al unui aspect de detaliu chiar, sau să comenteze și să comemoreze fapte și 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* și care a devenit, în Evul

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 neatestată, iar prin adj. *legendar/ă* conservă foarte puternic acest aspect și anume ceea ce nu poate fi adevărat în sensul de *istorie*” (Păun, Angelescu 1983: XXX). În paralel cu evoluția livrescă a termenului (*legende hagiografice*) și cu o semnificație sensibil diferită, legenda s-a dezvoltat și 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 și *Sage* pentru legendele istorice. Întâlnirea dintre termenul *livresc* și realitatea desemnată va ține de o perioadă ulterioară, cea a dezvoltării interesului pentru folclor și, implicit, a disciplinei aferente, și 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 Mythologie* (1844), spectrul comparațiilor înspre categoria *poveștii*: „Mai liberă, mai puțin încătușată decât legenda, povestea e lipsită de acea așezare locală care stânjenește legenda, dar o face mult mai intimă. Povestea zboară, legenda merge, îți bate la ușă; 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 și normal, în paralel legenda cu *mitul*. Deși 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 stabilește propria sa teorie asupra primatului genetic al *legendei totemice* atât față de mit, cât și față de legendă așa cum erau ele înțelese în epocă<sup>1</sup>: cultul totemului presupune în manifestarea sa un ritual pe parcursul căruia se istorisesc și se retrăiesc faptele atribuite totemului. În timp, istoria respectivă (legenda totemică) se desprinde de cultul strict al totemului devenind un fel de *protolegendă*<sup>2</sup> din care, într-o etapă ulterioară, se individualizează, în funcție de context și menire, miturile și legendele propriu-zise. În virtutea acestor premise, Van Gennep încercă să stabilească o linie clară de demarcație între *legendă* – „o povestire localizată, individualizată” și *mit* – „o legendă în legătură cu lumea supranaturală și 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* și *local* al legendei, considerându-se acestea ca fiind criteriile suficiente de diferențiere față de mit. Se uită, însă, că deseori același motiv poate constitui sâmburele atât al unui mit, ca și al unei legende. De exemplu, aceleași 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 și

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

<sup>2</sup> „Ea (protolenda, 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).

evoluția personajului central (zeu/erou), este semnalat pornind de la o observație a lui Arnold van Gennep de Petru Ursache în studiul deja citat<sup>3</sup>; și altul, axat pe atitudinea pe care oamenii o manifestă față de textul în cauză (religioasă față de mit și de simplă încredințare în realitatea faptelor istorisite față de legendă). În cazul spiritualității autohtone, nu se poate vorbi totuși 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 niște mituri (deși o certă ascendență mitică există fără îndoială), ci mai degrabă ca despre niște legende cosmogonice. Prin urmare, deși ambele spun lucruri *adevărate*, care, de regulă, *fundează* ceva<sup>4</sup>, deși ambele pot fi (și sunt) dublate de *ritual*, unul – mitul – ține (prin eroi și receptare) de sfera sacralității, în vreme ce legenda se mărginește la a transmite adevăruri esențiale, fiind receptată ca atare.

În ceea ce privește clasificarea legendelor, există aproximativ la fel de multe teorii ca și în cazul definițiilor. Frații Grimm gândeau legendele (Sage) organizate în trei mari categorii: locale, etiologice și istorice, omițând din această împărțire pe cele religioase (legende) și 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 și legendele istorice. „International Society for Folk-Narrative Research” recomandă 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 și supranaturale și religioase. Referindu-se strict la spațiul românesc și bazându-se pe materialul folcloric înregistrat și pe caracterul local al acestuia<sup>5</sup>, Tony Brill clasifică (încă înainte ca sesiunea de la Budapesta să aibă loc) corpusul legendei populare românești în patru mari sectoare: legende *etiologice*, *mitologice*, *religioase* și *istorice*, subîmpărțite la rândul-le în domenii, capitole și subcapitole în funcție de specificul fiecăruia. Ceea ce în continuare se va numi *legendă de întemeiere* nu apare ca și categorie distinctă în nici unul dintre sistemele amintite, ci este o asociere bazată nu pe asemănări tematice, ci pe consubstanțialitate. Astfel, deși provin din sectoare diverse precum cel al legendelor etiologice despre creația lumii sau cel al legendelor geografice și toponimice, precum și din cel al legendelor istorice ori religioase, toate își 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

<sup>3</sup> „...legenda pune accent pe *nașterea, faptele și moartea* eroului. Textele care se abat de la această regulă rămân fără relevanță” (Ursache 2001: 149).

<sup>4</sup> cf. definițiile date mitului de Mircea Eliade în *Aspecte ale mitului* (Eliade 1978: 5-6 sqq.).

<sup>5</sup> „...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).

expresii precum *de temei, cu temei*, cuvântul își adâncește semnificația înspre sensuri ca „de bază, solid, serios, însemnat, important, [...] întemeiat, [...] (care este) de-a binelea, temeinic”, iar la verbul „a întemeia”: „A înființa, a funda (un stat, o instituție 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 – insistența asupra caracterului său *esențial*, faptul că stă *la baza* tuturor lucrurilor, dându-le acestora *semnificație și trăinicie*. Întemeierea ajunge astfel a fi sinonimă cu *existența*, cu *ființa și ființarea*, îndeosebi în ceea ce privește *originea* lucrurilor.

Când se referă la problematica întemeierii în cultura tradițională, etnologii și folcloriștii au în vedere îndeosebi „miturile de întemeiere”, „legendele de întemeiere” și „riturile de întemeiere”. Dintre toate acestea, studiul de față are în vedere legendele de întemeiere care ni se par a fi cel mai bine reprezentate în tradiția românească, fără a ignora strânsele legături existente între mit și legendă, pe de o parte, și între legendă și ritual, pe de cealaltă parte. Pentru omul tradițional – frământat de lămurirea rosturilor propriei existențe și a lucrurilor ce-i stau în preajmă – problematica întemeierii constituie o parte esențială a gândirii sale. Faptul este vizibil în locul important (nu atât sub aspect cantitativ, ca densitate a producțiilor folclorice, cât calitativ, ca situate ierarhică a lor) pe care textele referitoare la întemeiere îl ocupă în diversele creații folclorice, mergând de la presupusele mituri de origine sau de la legende aferente începuturilor diferitelor așezări și formațiuni statale, și până la credințele și riturile legate de construcția unui edificiu (fie el casă, biserică ori mănăstire). Nici trecerea timpului, nici modernizarea spațiului rural nu au dus la dispariția acestei atitudini, ci – în termenii lui Mircea Eliade – la camuflarea ei îndărătul actelor și credințelor cotidiene. Două exemple se dovedesc a fi revelatoare în acest sens. Unul, amintit de Vasile Tudor Crețu în volumul *Existența ca întemeiere (perspective etnologice)* datează din 10 august 1961, cules fiind de la un informator – Roman Gheorghe – de 69 de ani din Macoviște, Caraș-Severin. Surprins în momentul în care repara zidul nordic al locuinței care se surpase, aparent fără motiv (casa fiind destul de solidă), cu câteva nopți înainte și chestionat despre posibilele cauze ale necazului, țăranul mărturisește: „Ehei șine-l șcie!? Puaće dîn prisina ploii, dar nu numa d-aia! Îți spun io de še: cîn'am săpat dă fundăment, dîn buzac o ieșit un șarpe și Pătru n-o avut še lucra, l-o omorât cu arșou. Muma s-o năcăjît atunș ș-o dzîs că dă še o omorît șărpile ăla că iel îi talpa cășî, și *nimic în lumea asta nu fîne dacă n-are la talpă viață pră care să se sprijoaie*” (Crețu 1988: 60). Al doilea exemplu, amintit de Anca Manolescu în *Locul călătorului. Simbolistica spațiului în Răsăritul creștin*, este de dată mai recentă, fiind cules în 1993 de către cercetătoarea bucureșteană din comuna transilvăneană Parva-Rebra, Năsăud, cu ocazia unei anchete prilejuite de reîntemeierea unei așezări monastice. Pe locul unui vechi schit ortodox distrus în secolul al XVIII-lea de armatele imperiale habsburgice, țăranii din cele două comune învecinate, Parva și Rebra, decid să reîntemeieze o mănăstire dincolo de toate avantajele pe care, în contextul situației economice a satului românesc postdecembrist, le-ar fi putut obține 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 și a celor ce au urmat o

fost distruse toate acestea. După revoluție, ne-am gândit să reînființăm tradiția pe acest loc. Deși au fost presiuni din toate părțile ca să dăm locul altuia. Mi-a promis cineva 2000 de mărci ca să facă hotel și pe urmă câștig în fiecare lună. Eu cu părintele paroh Nedelea și 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 și relația sătenilor cu locul și cu caracterul „ales” al său, precum și persoana întemeietorului, starețul fiind un fost sătean călugărit în Oltenia, care decide să se reîntoarcă în locurile de baștină (deși din punctul de vedere al izolării de lume nu sunt tocmai ideale), și nu oricum, ci săpându-și o groță în pământ (neprielnic, prin structura sa, acestui lucru).

Exemplele amintite vin să precizeze mai bine locul și, mai ales, modul în care țaranul 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 săvârșită de Dumnezeu), dar și în cele ce sunt făptuite de către om (fundarea familiei, casei, așezării, 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 și apropiate ale, totuși, îndepărtatului act creator divin. Prin urmare, aducerea la ființă a ceva (familie, locuință, așezare 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 și jertfa pe care o implică, se naște o nouă realitate spirituală – familia – matrice a unei posibile noi vieți. Prin ființa umană spațiul capătă contur și identitate, sub forma întemeierii locuinței și a așezării, iar ca urmare a jerei de care membrii unui neam (familie extinsă) dau dovadă ființează țara. Se deduce din cele de mai sus că, în ceea ce privește actul întemeierii, din perspectivă tradițională, orice existență/ființă își trage seva din existențe/ființa precedentă, astfel încât se poate vorbi concomitent despre un caracter continuu al întemeierii și despre ambivalența noii existențe, nouă și totuși veche prin ceea ce moștenește 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 și cea de dincolo, străin și autohton, unul și doi totodată).

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

Legende populare se constituie într-un *intermediar* între adevăruri, deseori esențiale, și structurile imaginare menite de cele mai multe ori să satisfacă perpetua nevoie de modele idealizate ale umanității. Datorită spațiului legendar, omul tradițional reușește să-și părăsească (fie și la modul simulat) mediul său obișnuit și 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 așa cum mitul ar fi făcut-o posibil, atunci, cel puțin, proiecțiile

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 și impulsul lor însă dovedesc adâncă cunoaștere a realității, privită cu surpriză, cu înțelegere, cu uimire și de multe ori cu umor nedezmintit, care țâșnește din însăși viața și concepțiile populare” (Brill 1981: 8).

Legendei i se recunoaște în primul rând caracterul *etiologic*, vorbindu-se despre ea în termenii unei adevărate științe populare. Privite din perspectiva descendenței din mit și, implicit, din gândirea specifică acestuia – cea mitică – se descoperă un alt aspect al legendei, mai puțin promovat, și anume cel de surprindere, ipostaziere și comunicare a procesului de *adecvare a ființei umane la spațiul locuit și la lume* în general. Acțiune conștientă și 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, așezare, țară), concomitent cu adecvarea spațiului la propria identitate („omul sfințește locul”), fapt vizibil în legendele toponimice, și
- *interior*: însemnând „întemeierea sinelui” în procesul de adecvare la univers și la alteritatea familială.

Dincolo de procesul adecvării ființei umane la spațiu (interior și exterior) se impune a fi semnalat și procesul complementar al adecvării la timp, realizat o dată cu intrarea în istorie, prin actul cosmo- și antropogoniei. Dacă prin actul creației (întemeierea lumii), universul și, 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). Astfel 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 și a dubla verbal întemeierea factică: „*povestitul* (ca echivalent/expresie rituală a) istoriei sacre înfăptuindu-se, *con-sacrează actul derivat* omologându-l paradigmatic și identificându-l magic (prin consubstanțiere simbolică și prin sinergism) cu originalul, cu actul ritual primordial. [...] (dobândind astfel, n.n. A.C.) un *înțeles revelator (și 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 și alteritatea apărută în urma întemeierii exterioare. Este tocmai ceea ce Vasile Tudor Crețu numea, urmând accepției date de Andrei Pleșu, *ethos*: „în grecește, termenul *ethos* din care s-a născut denumirea târzie a eticii însemna, între altele, *locuință*. Componenta spațială și arhitecturală pe care acest termen o implică e esențială, din punctul nostru de vedere, pentru înțelegerea adecvată a legii morale. [...] Iar etica e *amenajarea lumii în vederea locuirii ei, e întemeierea unui spațiu* în care sufletul să

se poată simți ca și cum ar fi acasă” (Pleșu 1988: 25-26). Într-o altă ordine de idei, referindu-se la gândirea ce animă legendele populare românești, Gh. Vlăduțescu o apropie – prin mijlocirea termenului de *protofilosofie* (mitică) – de noțiunea de *filosofie* (disociată la rândul ei de simpla „sophia”): „Filo-sofia, deși o asumare a lumii și încă a lumii ca totalitate, nu este suma cunoștințelor, un fel de breviar al înțelepciunii. Ea, spre a zice ca Aristotel, are ca obiect *fînța ca fînță*, este o *știință a principiului întemeietor în ordinea naturii și în ordinea umanului*. Reflecție asupra lumii și reconstrucție a ei (legenda este ea însăși o modalitate de asumare a cosmosului care, prin adecvarea la el, înfăptuiește o veritabilă reconstrucție a lumii, n.n. A.C.), reflecție asupra omului și reconstrucție a lui, filosofia îndeplinește 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 deosebește nu este atât forma și structura lor, cât proximitatea – prin intermediul subiectului tratat și al funcției pe care o îndeplinesc – atât față de zona arhetipală a mitului (cu preponderență în cazul legendelor cosmogonice și antropogonice), cât și față de cea a rit(ualu)lui, pe care îl secondează în plan verbal și imaginar (în legendele despre fundarea casei/construcției sau a așezării). Poate că legendele de întemeiere cel mai aproape de legendarul propriu-zis sunt cele referitoare la întemeierea țării sau a lăcașului de cult. Stabilind legătura între două realități diferite (una, de origine, cealaltă, cea nouă, obținută prin întemeiere), ele devin ilustrative și pentru felul în care, în gândirea tradițională, se structurează relația dintre identitate și alteritate sub aspectul raportării persoanei întemeietorului la spațiul în care are loc procesul de întemeiere, dar și a Întemeietorului celest care se apropie de întemeiatul uman. Această nesperată apropiere<sup>6</sup>, face ca relațiile transcendente să devină, prin cotidianul lor, aproape imanente, fapt ce duce, în spiritualitatea românească tradițională, la îndepărtarea de universului specific mitului și apropierea concomitentă de cel al legendei. Lucrul acesta se răsfrânge și asupra manifestării legăturii cu sacrul, care nu dispăre (odată cu atitudinea mitică), ci se transformă, astfel încât textele ce nareză începuturile lumii devin „cosmologie doar în mod secundar, și 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 și miturile de origine, ca și – mai departe și mai profund – sâmburele mitematic/mitologem al legendei totemice, ca și simbolul în stare genuină – *legenda folclorică este*, prin originea speciei și prin scop, *o povestire despre o entitate primordială* ori modelată după paradigma acesteia. Realitatea despre care legenda vorbește, pe care o certifică și astfel o întemeiază – este *imuabilă și definitivă*” (Boldureanu 2003: 86-87). Atunci când se referă la cosmogonia românească și sud-est europeană, nici chiar Mircea Eliade nu este

<sup>6</sup> „P-ale vremuri vechi, când cerul era aproape de pământ și când mulți din cei cu picioaroange îl puteau atinge cu mâna, după cât se aude din bătrâni, cică p-atunci lumea trăia liniștită și era mai mare dragul bunului Dumnezeu de a-și 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 și s-o ferească de ispitele diavolului, își așezase scaunul cu cer cu tot lângă pământ. Ba își făcuse s-o scară, așa că dimineața se da jos pe pământ, umbla prin lume și învăța pe oameni ce să facă, iar seara se suia în cer, ca să se odihnească” (Brill 1981: 120, 123).

consecvent în denumirea acestor narațiuni cu noțiunea de mit, de vreme ce, în studiul *Satana și Bunul Dumnezeu* din volumul *De la Zalmoxis la Genghis-han*, vorbește la un moment dat despre istoria cosmogonică autohtonă în termeni ca „teme mitologice” și „legende cosmogonice”<sup>7</sup>.

Aceeași naturalețe în relațiile cu dimensiunea sacră a lumii face posibilă alăturarea în cadrul compozit al legendelor de întemeiere a cosmogoniilor cu legendele ce se țin 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 afirmă mai devreme că în procesul întemeierii noua ființă/existență își 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 sprijoaie*” (Crețu 1988: 60) – fapt ce îl determină pe Mircea Eliade să constate, atunci când analizează locul și 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 același timp istoria unei faceri (în clară descendență mitică), precum și 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 (legende cosmogonice)

Se impune, pentru început, precizarea că prin categoria legendelor de întemeiere cosmogonice se înțelege atât legendele referitoare la cosmogonia propriu-zisă, cât și cele care au ca subiect antropogonia, considerând pe cele de pe urmă drept continuări firești și 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 și după asemănarea Noastră”, Facerea 1.26)<sup>8</sup>, 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 și rolul de *întemeietori secunzi*. De asemenea, „dialogul” nu se restrânge doar la cel cu Nefârtatele, ci se amplifică incluzându-i și 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 neștiință (ariciul își zise: „...mai veni să mă întrebe pe mine, parcă *ei nu știu...*”, Brill 1981: 93), de nevoia crescândă de *întovărășire a ființelor* („se duse – Dumnezeu, n.n. A.C. – și întrebă toate animalele”, Brill 1981: 93). Niciodată aparținând neamului omenesc, ființele-mediatoare sunt ipostaziate în vietăți

<sup>7</sup> Cf. Eliade 1995: 96–97 *passim*.

<sup>8</sup> „Pluralul care apare acum arată că Dumnezeu nu este singur. Este o hotărâre a unui «Sfat Divin», ceea ce dovedește că facerea nu a fost o lucrare a necesității și nici a arbitrarului, ci un act liber și gândit” (Lossky 1993: 89).

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 și explicația diferitelor lor însușiri, 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 și continuitate, iar nu separare și însingurare/închidere: „Tremurând de ciudă, (diavolul, n.n. A.C.) se duse la Dumnezeu și-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 copleșea sufletul. – Nu, frățioare, pământul acesta e truda gândurilor mele, ca și cerul pe care-l vezi, ca și apele care murmură scâldate în razele aurii ale soarelui. Eu le-am făcut *ca să te bucuri și tu de ele, să sorbi și tu din frumusețea lor, căci frate îmi ești; nu le-am făcut însă ca să-ți încolțească vrăjmășia în suflet*” (Brill 1981: 115-116).

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

- Noile existențe/fințe, respectiv lumea și omul, vor fi definite de condiția lor amestecată, ambivalentă și paradoxală, „moștenind” 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 și 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 (deși narațiunea nu este receptată și tratată ca atare) *modele* pentru întemeierile viitoare săvârșite de către om. În acest sens ar fi de amintit episodul aruncării baltagului („De mânie, și-a aruncat baltagul în apa cea mare. Și ce să vezi, din baltag cresc un arbore mare, iar sub arbore ședea dracul răzând...”, „Dumnezeu, umblând cu Necuratul pe ape, a înfipt toiagul și s-a făcut pământ”, Brill 1981: 90, 116) care va constitui modelul viitor al baterii/înfigerii țărșului, ritual de întemeiere practicat la fundarea așezărilor, clădirilor sau, după unii cercetători (Cf. Ghinoiu 1994b: 14-15; Idem 1991: 168), chiar în actul nupțial.

„Ontologia și 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:

- prima, întemeierea ca (împreună) *ființare*, manifestă în îndelunga bunătațe și deschidere a lui Dumnezeu, sursă unică a puterii înființatoare, către diavol dar și către sfătuitorii-mediatori;
- a doua, întemeierea ca *luare în posesie/ordonare*, vizibilă în efortul neobosit al diavolului de a avea, de a poseda creația la care (în fapt) este co-părtaș, și în repetatele negocieri referitoare la procentajul asupra creației, pe care le poartă cu Dumnezeu.

Dacă primul aspect este unul constitutiv condiției umane, cel de-al doilea se va regăsi în procesul întemeierii anthropocosmosului în chipul ordonării și luării în stăpânire a spațiului, fie în cazul deștelenirii practicate în satul devălmaș românesc, fie în diversele acte ritualice ce însoțesc fundarea unei construcții sau așezări.

### **III.2 Anthropocosmosul (legendele de întemeiere ale construcției, ale așezării și ale țării)**

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

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

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

- adevarea la spațiul natural (ordonarea sau luarea în posesie), și
- adevarea la spațiul 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 și totodată temei al întemeierii – devine astfel sursă principală a imaginarului legendelor pe care studiul nostru le are în vedere.

Adevarea la spațiul natural reclamă apelul la modelul cosmogonic de întemeiere. Prin actul întemeietor al Ființei are loc declanșarea procesului de

---

<sup>9</sup> În subcategoria legendelor de întemeiere a cosmosului au fost incluse legendele etiologice (I) referitoare la creația lumii: tipurile 1. *Creatorul* (a,b), 2. *Lumea* (a,b,c), 5. *Omul și organizarea vieții lui* (a) și legendele religioase (III), tipurile: A. *Figurile biblice*, B. *Sfinții și 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 construcțiilor și a așezărilor* includ tipurile: I. Legende etiologice, B. Legende geografice și toponimice, 10. Orașele, târgurile, 21. Satele, 24. Ținuturile, C. Legende onomastice; *legende de întemeiere a țării* incluzând I. Legende etiologice despre A. Creația lumii, 6. Popoarele, B. Legende geografice și toponimice, C. Legende onomastice, II. Legende mitologice despre H. Popoare mitice, IV. Legende istorice.

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

Ritualul *alegerii locului* este deseori facilitat de prezența (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 Ființa 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 șarpelui casei). Al doilea demers – situat în proximitatea legendarului – este reprezentat de „vânătoarea ritualică”. Constituită dintr-o succesiune de momente obligatorii – intenția vânătorii, semnul prevestitor, animalul-călăuză, urmărirea propriu-zisă, uciderea sa sacrificială și întemeierea pe locul sacrificiului (Cf. Cosma 2000: 38sq.) vânătoarea ritualică descoperă (caracter oracular) și, totodată, sacralizează locul viitoarei în-ființări (caracter de jertfă) creând premisele unei întemeieri integrate în rânduiala cosmică. Alte gesturi întemeietoare, precum tragerea cu arcul (ca în legenda Mănăstirii Putna)<sup>10</sup> ori aruncarea ciomagului, având ascendență în modelul cosmogonic, sunt și ele asimilate vânătorii rituale, considerate fiind drept „vânători simulate” (Ghinoiu 1999: 64). Locul odată ales, este rândul ordonării sale prin ritualul *determinării centrului*. În tradiția românească, acesta apare în chipul împlântării/baterii țarușului ca o moștenire cosmogonică a gestului de împlântare a toiagului săvârșit odinioară de Însuși Dumnezeu. Simbolistica pe care un asemenea gest întemeietor o presupune este fie una nupțială, fie aceea de semn al întemeierii de sine (fiind un adevărat ritual de naștere prin transferul ființei), fie, în sfârșit, aceea de trăinicie, de temelie al noii existențe ori de marcă a proprietății (semnalând întemeierea ca luare în stăpânire).

A treia etapă în procesul de adecvare la spațiu o reprezintă *stabilirea limitelor/hotărârea* care să separe și să individualizeze noua existență. Întemeierea prin stabilirea unui hotar era săvârșită cel mai adesea prin tragerea unei brazde împrejurul locului deja ales, prin tradiția „ocolniței” (înconjurarea hotarului cu diferite însemne puse în funcție 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 și Munteniei „semnificația *frontierei* este cu totul alta în gesta românească. Aici ea reprezintă *obstacolul depășit pașnic printr-un marș colonizator*, și nu o tensionată bătălie pentru apărarea – ori forțarea – frontierei” (Pecican 2002: 17). Ca rit de întemeiere, hotărârea/hotărnicirea operează în cele două dimensiuni ale cosmosului uman, spațiul și timpul: „Tragerea unei brazde, ca hotar, ca limită, ca

<sup>10</sup> Cf. Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită de Iorgu Iordan, București, 1959, pp. 7–8 *apud* Cosma 2000: 208.

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 deștelenirea 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 plăcentei i se mai spune și „casa copilului”, fundată ca și cea reală prin actul nupțial al „baterii/împlântării țarușului” (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 descălecaseră odată cu Negru-Vodă și alungaseră stihiiile inofensive ale țărărilor 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

drept, mai rar, țărani – cum este cazul mănăstirii înființate de întreaga comunitate de sate vrâncene (Stahl 1958: 174; Stahl 2000:173-174). Fondatorul unei țări va fi întotdeauna voievodul, dar uneori acesta va fi de o condiție similară țăranilor întemeietori de mănăstire – sărac și de condiție umilă (Cf. Brill 1970: 37-38). Privit la scara întregului teritoriu românesc, legendarul despre fondarea monastică și cel despre descălecatele Moldovei și Munteniei mai dezvăluie un fapt important. Dacă în ambele legende despre descălecatele românești „sursa” voievozilor și a neamului lor este una trans-carpatică (ardelenească), în materie de înființare a lăcașelor de cult monastice (ba, chiar uneori, a fundării câtorva așezări) întemeietorii sunt de proveniență „regăteană” (de obicei, călugări din marile lavre de peste munți).

### III. Întemeietorul

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

- Dumnezeu, dracul și „sfătuitoarii” Săi (ariciul, albina, broasca), pentru legende referitoare la întemeierea cosmosului (și, implicit, a omului), și
- „străinul autohton” și „monarhul ascuns” ca ipostaze ale „eroului civilizator”, în legende 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 creație. Singurul care ar putea face abstracție de ceilalți este Dumnezeu („Dar năcazul ăl 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 inițiază „dialogul”, având ca și oamenii croiți după chipul Său oroare de singurătate: „Și se supăra Dumnezeu că nu avea nici frați, nici prieteni” (Brill 1981: 90). În sensul acesta ar trebui înțelese, 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 și s-o ferească de ispitele diavolului, își așezase scaunul cu cer cu tot lângă pământ. Ba își făcuse și-o scară, așa că dimineața se da jos pe pământ, umbla prin lume și învăța pe oameni ce să facă, iar seara se suia în cer, ca să se odihnească.”, Brill 1981: 123), oboseala și nepriceperea Sa. Teoriile conform cărora cosmogonia românească este de factură bogomilică/dualistă iar Dumnezeu se mărginește doar la condiția de demiurg țin, înclinăm să credem, de o modă și de o vârstă trecută de acum. Despre dualism nu poate fi vorba, singurul care are într-adevăr putere de a da viață (Ființă suficientă sieși, dar și celorlalți) fiind singur, Dumnezeu (de unde și invidia satanei), în baza aceasta atribuindu-i-se toate existențele primordiale: „– Nu, frațioare, *pământul acesta e truda gândurilor mele, ca și cerul pe care-l vezi, ca și apele care murmură scăldate în razele aurii ale soarelui. Eu le-am făcut ca să te bucuri și tu de ele, să*

sorbi și tu din frumusețea lor, căci frate îmi ești; nu le-am făcut însă ca să-ți încolțească vrăjmășia în suflet” (Brill 1981: 115-116).

„Eu sunt Celălalt” (Eliade 1995: 92) se autodefinește într-o legendă cosmogonică estoniană diavolul. Părtaș, chiar dacă nu întotdeauna bine-intenționat, 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 și ecou (activ) al întrebărilor și frământărilor lui Dumnezeu. Dacă Bunul Dumnezeu este în legendele de întemeiere românești *factorul principiator* (izvor al lui *a fi*), diavolul va fi *factorul modelator* (meșteșugarul), producând mereu prototipuri perfectibile (oameni neînsuflețiți, case fără ușă și geamuri etc.). aspectul meșteșugăresc nu este străin nici lui Dumnezeu „că pe vremea aceea, Dumnezeu, ca tot omul, era tot bun muncitor, și ce-i trebuia, el și le făcea” (Brill 1981: 103). Fapt este că, atât Dumnezeu, cât și diavolul, dau, la un moment dat, dovadă de *nepricepere* în finalizarea creațiilor începute: Dumnezeu croiește pământul mai mare decât cerul, diavolul edifică case fără ferestre și uși ori o singură cizmă pentru două picioare (Niculiță-Voronca 1903: 8sqq.). Cele două ființe par a completa imaginea unitară a Ființei întemeietoare:

- aspectul *pasiv* (oboseala, inerția lui Dumnezeu) dar mustind de potențialitatea în-ființării, dublate de buna intenție în legătură cu rodul actului creator;
- aspectul *activ* (diavolul jucăuș, neastâmpărat, intrigant) care, uneori, inițiază, alteori, catalizează procesul creator, în ciuda intențiilor răuvoitoare.

În ceea ce privește vietățile-ajutătoare – albina, ariciul, broasca – despre a căror origine nu se spune nimic, ele par a fi la fel de vechi ca și Însuși Dumnezeu sau, mai degrabă, ca cele mai vechi creații ale sale: cerul – mediu al albinei, pământul (inclusiv subteranul) – mediu al ariciului și apa – mediu al broaștei. 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 vietăți par a fi fost alese spre a contrabalansa impactul diavolului (mândru și strălucit, cel puțin 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 munți, dealuri, râpi și 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 spațiu netocmit și amorf. Atunci când este vorba de descălecatul țărilor voievodul întemeietor vine de peste munți (atât Dragoș, cât și Negru-Vodă sunt alterități față de spațiul pe care îl iau în posesie prin jertfă ritualică sau luptă, întemeindu-l), eroul civilizator, întemeietor de așezare/mănăstire este un „înstrăinat” față de locul respectiv, având totuși o oarecare filiație cu locul/oamenii pe care/a căror așezare o restaurează. În spațiul românesc, Ardealul va reprezenta principiul statal întemeietor (de acolo vin voievozii), în vreme ce Moldova și Muntenia vor constitui surse de întemeiere spirituală (marile

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, și una expansivă; [...] Monarhul ascuns este o expresie a *Omului Primordial*, a *Inimii lumii* (a ființei sale, n.n. A.C.), *prin urmare a sistolei și a diastolei ei, limită între Principiu și Manifestare, Mijlocitor, Primul și Ultimul în creațiune, după cum Dumnezeu e Primul și Ultimul în Principiu.*” (Lovinescu 1993: 27), iar pe de alta, ceea ce Anca Manolescu numește *străinul autohton*: „Autohtoni prin naștere, 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.) își sprijină expresiv formularea pe jocul de sens între *fugă și stabilitate*. [...] Ceea ce vrea el să ofere acum comunității e un alt tip de legătură, independentă de apartenențe sociale, geografice, de rudenie; e universală legătura 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, așezări, biserici și 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 istorisește.

Mircea Eliade definea mitul ca pe „istoria unei «faceri»”. Legenda de întemeiere este ea însăși *istoria unei faceri*, doar că, spre deosebire de mit care nu este doar povestea facerii, ci și, simultan, facerea însăși, legenda se limitează doar la a aminti adevărul ultim despre origini, fără a avea pretenția și puterea reiterării lui. Dumnezeu se definește pe Sine ca „Cel ce este” (Ieșirea 3.14), dar cunoașterea 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, București, Editura Univers enciclopedic.
- Adăscăliței 1988: V. Adăscăliței, *De la Dragoș-vodă la Cuza-vodă. Legende populare istorice românești*, antologie, prefață și note de V. Adăscăliței, București, Editura Minerva.

- Bîrlea 1966: Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*, vol. I, II, III, București, Editura pentru literatură.
- Boldureanu 2003: Ioan Viorel Boldureanu, *Universul legendei. Eseu despre universul mental tradițional*, vol. II, Timișoara, Editura Universității de Vest.
- Brill 1966: Tony Brill, *Principiile clasificării legendelor populare românești* în „Revista de etografie și folclor”, tom 11, nr. 3/1966, pp. 259-271.
- Brill 1970: Tony Brill, *Legende populare românești. Legende istorice*, antologie de Tony Brill, București, Editura Minerva.
- Brill 1981: Tony Brill, *Legende populare românești*, vol. I, Ediție critică și studiu de Tony Brill, Prefată de Ion Dodu Bălan, București, Editura Minerva.
- Brill 2005: Tony Brill, *Tipologia legendei populare românești*, vol. I *Legenda etiologică*, Prefată de Sabina Ispas, Ediție îngrijită și studiu de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I.O.
- Brill 2006: Tony Brill, *Tipologia legendei populare românești*, vol. II *Legenda mitologică, legenda religioasă, legenda istorică*, Ediție îngrijită și studiu de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I.O.
- Chițimia 1971: I. C. Chițimia, *Clasificarea și definirea literaturii populare în proză în Folclorul românesc din perspectivă comparată*, București, Editura Minerva.
- Cosma 2000: Ela Cosma, *Ideea de întemeiere în cultura populară românească*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană.
- Crețu 1988: Vasile Tudor Crețu, *Existența ca întemeiere (perspective etnologice)*, Timișoara, Editura Facla.
- Eliade 1978: Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, București, Editura Univers.
- Eliade 1995: Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, București, Editura Humanitas.
- Eliade 1992: Mircea Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*, ediție și note de Magda și Petru Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Iași, Editura Junimea.
- Ghinoiu 1991: Ion Ghinoiu, *Casa românească. Repere etnologice și arheologice* în „Thracodacica”, tom XII, nr. 1-2/1991, pp. 167-171.
- Ghinoiu 1994a: Ion Ghinoiu, *Geomorfismul și antropomorfismul spiritului uman* în „Revista de etografie și 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*, București, Editura Fundației Culturale Române.
- Lossky 1993: Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, Prefată de Pr. prof. D. Gh. Popescu, București, Editura Enciclopedică.
- Lovinescu 1993: Vasile Lovinescu, *Incantația sângelui (câteva elemente esoterice din iconografia și literatura cultă)*, ediție îngrijită de Alexandrina Lovinescu și Petru Bejan, Cuvânt înainte de Petru Bejan, Iași, Editura Institutul European.
- Manolescu 2002: Anca Manolescu, *Locul călătorului. Simbolistica spațiului în Răsăritul creștin*, București, Editura Paideia.
- Niculiță-Voronca 1903: Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, Tipografia Isidor Wiegler.
- Papadima 1995: Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*, ediția a doua, revizuită, cu o postfață de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I. O.
- Păun, Angelescu 1983: Octav Păun, Silviu Angelescu, *Legende populare românești*, ediție îngrijită de Octav Păun și Silviu Angelescu, București, Editura Albatros.

- Pecican 2002: Ovidiu Pecican, *Realități imaginate și ficțiuni adevărate în Evul Mediu românesc. Studii despre imaginarul medieval*, Cluj-Napoca, Editura Dacia.
- Pleșu 1988: Andrei Pleșu, *Minima moralia*, București, Editura Cartea Românească.
- Stahl 1958: Henri H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol.I, București, Editura Academiei.
- Stahl 2000: Paul H., *Triburi și sate din sud-estul Europei. Structuri sociale, structuri magice și religioase*, traducere de Viorica Neculau, București, Editura Paideia.
- Ursache 2001: Petru Ursache, *Legenda – o altă față 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 și Crina Ioana Berdan, Studiu introductiv de Petru Ursache, Iași, Editura Polirom.
- Vlăduțescu 1982: Gh. Vlăduțescu, *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, București, 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 aïeux, 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.

*Iași, România*