

Centrul de Istorie a Imaginarului

INSULA
Despre izolare și limite
în spațiul imaginar

Colocviu interdisciplinar
organizat de Centrul de Istorie a Imaginarului
și Colegiul Noua Europă

19-20 martie 1999, sediul NEC

Volum coordonat de
Lucian Boia
Anca Oroveanu
Simona Corlan-Ioan

Colegiul Noua Europă

SERIA DE PUBLICAȚII RELINK

INSULA. Despre izolare și limite în spațiul imaginar
Copyright © 1999 - Centrul de Istorie a Imaginarului și
Colegiul Noua Europă

ISBN 973 – 98624 – 3 – 8

UTOPOGRAFIA INSULEI ÎN IMAGINARUL COLECTIV ROMÂNESC

ANDREI OI^aTEANU

Spațiul mioritic vs. spațiul maritim

Românul nu a fost niciodată un bun navigator. Nici Dunărea, nici Marea Neagră nu i-au trezit apetitul pentru peregrinări acvatice. Nu voi exagera susținând faptul că în spațiul românesc nu a existat o oarecare tradiție de navigație. Dar, pentru o țară cu ieșire la mare și traversată de un fluviu și de alte râuri mari, cred că această tradiție a fost mai degrabă săracă.

Despre unele forme rudimentare de navigație pe Dunăre, aflăm de la biografia împăratului macedonean Alexandru cel Mare. Pentru a-i domoli pe războinicii geți, Alexandru Macedon – tânărul împărat, în vârstă de doar 21 de ani – a făcut în anul 335 î.e.n. o expediție la Istru, “cel mai mare fluviu al Europei” (Quintus Curtius Rufus, *Viața și faptele lui Alexandru cel Mare*). El a sosit cu o întregă armată la Dunăre (în apropiere de vărsarea Oltului), unde era așteptat de flota sa, foarte bine pusă la punct: “corăbii de război sosite de la Byzantion prin Pontul Euxin și pe fluviu [Istru]” (Arrian, *Anabasis*, I, 3, 3). Dar, din cauza insulei Syrmos de pe Dunăre, “apa fluviului curgea năvalnică și amenințătoare, fiind gătită în acel punct” (*Anabasis*, I, 3, 4). Neputând realiza un pod de vase, Alexandru cel Mare și-a transbordat o bună parte din armată pe malul nordic al Istrului, utilizând unele mijloace de navigație ale localnicilor. Pe de o parte, el “puse să se umple cu paie burdufuri din pielea corturilor sub care se adăposteau ai săi” (același mijloc de transbordare îl va folosi împăratul macedonean peste cîțiva ani, în timpul expediției sale în

Asia, la trecerea peste râul Oxos; cf. Arrian, *Anabasis*, III, 29, 4). Pe de altă parte, Alexandru Macedon "adună din regiune cât putu mai multe luntre [*monoxile*] dintr-un singur trunchi de copac (câci acestea se aflau din belșug, deoarece locuitorii de pe malurile Istrului le folosesc pentru pescuit în Istru sau când merg unii la alpii pe fluviu, iar mulți fac cu ele piraterie). După ce adună foarte multe din acestea, trecu pe ele [Dunărea] cât mai mulți soldați." (*Anabasis*, I, 3, 5-6).

Să remarcăm faptul că metoda de traversare a fluviului încercată de Alexandru cel Mare era clasică în epocă. În anul 513 î.e.n., de exemplu, în timpul campaniei împotriva scifilor, regele persan Darius "străbătu pământul Traciei" în fruntea unei armate terestre, pînă la Dunăre, "la cotul fluviului, unde se răsfiră gurile Istrului" (undeva între orașele Galaji și Tulcea de azi). Acolo era așteptat de o imensă flotă condusă de ionieni vasali. Cele "oaze sute de corăbii" plecaseră din Byzantion, traversaseră marea și urcaseră pe Dunăre pînă la locul de întîlnire. S-a realizat un pod de vase, de-a latul fluviului, peste care a trecut întreaga oțire persană (Herodot, *Istorie*, IV, 89).

La începutul secolului I e.n., poetul Ovidiu – fiind exilat la Tomis și cunoscînd bine obiceiurile "barbarilor" dintre Pontul Euxin și Istru – îi descrie pe geți călărind, dar niciodată, ca pe coloniștii greci, navigînd. Pentru autohtoni, "uscatul are înfășișarea unei a doua mări" (*Ponticele*, III, 1). Chiar și atunci cînd poetul latin îi descrie transportînd mărfuri și călătorind pe Istru, geții și sarmații nu se află pe corăbii, ci tot pe cai sau în cărușe, mergînd pe luciul înghețat al fluviului: "Vezi cu ochii tăi cum șaranul mînă carul încărcat prin mijlocul apelor [înghețate ale] Dunării" (*Ponticele*, IV, 7). Cu alte cuvinte, fluviul înghețat nu era folosit doar pentru traversare de pe un mal pe celălalt, ci și ca un drum curat și neted ("a Istrului lucioasă și măturată cale"):

*Pe unde mai deunăzi plutea corăbierul
S'alunecă piciorul sălțînd fără șfială;
și-a calului copită izbește cu răsunset
În lespezi făurite de colosale valuri;*

*ai boii fără frică p'această nouă punte
Sub care stau închise prăpăstii desfundate
Alene trag căruța sarmatului nomad [...]
Atuncea dar, cînd Pontul 0i Dunărea spumîndă,
De iarnă 'mbrăși°ate, prind pelișă de ghiașă,
P'a Istrului lucioasă 0i măturată cale
Călări pe cai sălbatici vrăjma°ii vin încoace [...]*

(*Tristele*, III, 10; "Iarna la Tomis" în
traducerea lui B.P. Hasdeu)

Pentru comparație, este suficient să ne gîndim ce flote extraordinare aveau în epocă grecii 0i romanii. 0i este simptomatic faptul că geșii nu au învățat de la coloni°tii greci arta de a construi corăbii 0i nici nu au preluat de la ace°tia gustul de a naviga. De°i au coabitat pe coasta Mării Negre multe secole cu grecii (0i ulterior cu romanii), geșii 0i sarmașii au rămas popoare eminentamente de călăreși:

*Coasta aceasta [pontică], măcar că 'ntre geși 0i 'ntre greci
e 'mpărșită,
Însă de geșii rebeli pare că șine mai mult.
Vezi într-un număr mai mare pe geși 0i sarmași, ce călare
Vin 0i se duc tot foind prin a ora°ului străzi*

(Ovidiu, *Tristele*, V, 7).

După plecarea grecilor 0i a romanilor, timp de un mileniu, spașiiul carpato-danubiano-pontic a fost invadat, în valuri succesive, de triburi asiaticе de călăreși nomazi. Cu atît mai pușin ace°tia au dezvoltat aici me°te°ugul de a construi corăbii 0i gustul pentru expedișii navale. Ulterior, în Părilor Române, navigatorii, armatorii, pescarii 0i negustorii pe mare 0i pe Dunăre au fost mai ales străinii (genovezii, grecii, turcii, armenii, austriecii, ru°ii, lipovenii etc.). Navigașia pe rîurile interioare (Nistru, Prut, Siret, Olt etc.) a ridicat probleme 0i mai multe 0i mai

dificile. De regulă, românii nu prea au folosit aceste căi acvatice pentru transporturi comerciale, iar când au făcut-o, au utilizat mijloace rudimentare de navigație: *pluta de bușteni* (caz în care mijlocul de transport era chiar marfa transportată) sau străvechea *luntre monoxilă* (cinul), ambele folosite pînă în secolul XX (1).

Abia tîrziu, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Înalta Poartă a acordat pării Românești privilegiul de "a face și a avea bolozane, oăici, caice și de toate vasele pe apa Dunării". Era vorba de un "privilegiu ce din vremile bătrîne l-ar fi fost pierdut Țara aceasta – scria indignat lenăchișă Văcărescu –, cu toate că hotarele ei sînt matca Dunării". Semnificativ este faptul că toate denumirile de vase citate mai sus (*bolozane* = "luntre mari", *oăici* = "oalupe", *caice* = "luntre uoare") nu sînt de origine română, ci turcă. În 1793 a început constituirea unei mici flote românești de comerț pe Dunăre, dar – cum a observat Nicolae Iorga – "nu trebuie să-i exagerăm importanța" (3, p.113). Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, cîțiva boieri români (Barbu Țirbei, Vîlara) au început să construiască primele "vase naționale de transport", capabile să facă legătura între porturile Brăila și Galați, pe de o parte, și Constantinopole, Genova și Marsilia, pe de altă parte. Este drept că Brăila și Galați erau porturi înfloritoare în epocă. În ele acostau anual sute de vase, venite de pe mare sau de sus de pe Dunăre, dar aproape toate erau străine. În anul 1840, de exemplu, în portul Galați au fost înregistrate în total 916 vase grecești, turcești, italiene, rusești, austriece etc., și doar 13 românești (adică 1,4% din total). În același an, la Brăila au acostat 654 vase străine și doar 7 românești (adică 1,1%) (3, p.146-154).

Nu am făcut în zadar acest succint excurs privind istoria navigației românești. Concluzia mea nu depășește nivelul bunului simț. În condițiile de dezvoltare precară a navigației, nu este de mirare faptul

¹ Tache Papahagi, *Images d'ethnographie Roumaine*, 1934, vol.III, p.168-171.

² George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1941; capitolul "Miturile".

că mitologia română nu este bogată în simboluri acvatice (iar unele dintre ele sînt împrumutate din alte tradiții) și nici în eroi mitici rătăcitori pe mare, precum Ulise în mitologia greacă sau Brain în cea celtică. Mai mult decît atît, sistemul religios geto-dac se sprijinea pe două entități divine, una uraniană, a văzduhului ceresc (Gebeleizis) și cealaltă htoniană (Zalmoxis). Nu este atestat un mare zeu acvatic, iar locul consacrat nu este insula, ci muntele (cu peșteră). Aceleași direcții simbolice pot fi decelate și în mitologia populară. Dacă vom lua cele patru mituri fundamentale românești, comentate de George Călinescu (2) – adică *Traian și Dochia*, *Miorișta*, *Meșterul Manole* și *Sburătorul* –, vom observa faptul că ele vehiculează, de asemenea, o simbolică htoniană și aeriană, și nu acvatică. Se pare că, între spațiul mioritic și cel maritim, românul l-a preferat mai întotdeauna pe cel dinții. Dacă acceptăm termenii lui Lucian Blaga, trebuie să constatăm – o dată cu el – “solidaritatea sufletului românesc cu spațiul mioritic”, și nu cu cel maritim; cu toate că și acest din urmă peisaj este un “spațiu-matrice, indefinit ondulat” (4, p.197). Între dealuri și valuri, băranul român le-a ales pe primele. De aceea, marile simboluri și miteme acvatice (insula, corabia, potopul, peregrinarea eroului pe mare etc.) nu sînt punctul tare al imaginarului colectiv românesc. Cu atît mai importante și semnificative sînt ele atunci cînd totuși apar.

Așa cum se va vedea, majoritatea legendelor acvatice și a imaginilor insulei din mitologia română sînt împrumutate din alte mitologii. Dar motivele mitice preluate nu au fost calchiate, ci adaptate (prin eliminări, adăugiri, schimbări de semnificații) conform mentalului mitic autohton. Numai prin această operație de integrare în spiritul culturii tradiționale proprii se poate evita fenomenul de “respingere a greșii”. De aceea, de cele mai multe ori, un motiv mitic

³ Nicolae Iorga, *Istoria comerțului românesc*, vol. 2 (*Epoca mai nouă*), București, 1925.

⁴ Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, București, 1944; în *Opere*, vol.9, Editura Minerva, București, 1985.

evident "importat" a devenit definitoriu și pentru mentalitatea mitică românească, nu numai pentru cea care l-a generat și "exportat". "Originalitatea unui popor – scria Lucian Blaga în 1944 – nu se manifestă numai în creațiile ce-i aparțin exclusiv, ci și în modul cum asimilează motivele de largă circulație. Fenomenul asimilării devine din cale afară de interesant și concludent mai ales când temele sau motivele asimilate s-au prezentat spiritului etnic cu prestigiul intangibilității, cu aureola magică a lucrului tabu, supus în prealabil unui regim special de protecție." (4, p.254).

De la Arca lui Noe la Minăstirea lui Manole

Evident, una dintre situațiile la care face aluzie Blaga este adoptarea prin adaptare a legendelor biblice. Dacă o astfel de legendă – beneficiind de "prestigiul intangibilității" și de "aureola magică a lucrului tabu" – a fost totuși modificată, înseamnă, pe de o parte, că forța care a produs modificarea a fost foarte mare și, pe de altă parte, că modificarea însăși este extrem de semnificativă. Un bun exemplu în acest sens este modul cum a fost asimilată legenda biblică a potopului de către imaginarul colectiv românesc.

Arca lui Noe este un micro-cosmos care are menirea să re-genereze macro-cosmosul. Pe *Oceanul primordial* (Haosul acvatic) plutește arca, purtând în pînțece singurele perechi de ființe rămase în viață (germenii noii creații), ca un *ou cosmogonic* sau, mai exact, ca un *ou biogonic*. Din punct de vedere mito-simbolic, arca este departe de a fi o simplă ambarcațiune de transport. Ea este un depozit de date genetice, o *biotecă*. Arca e un receptacol ermetic care conservă germenii lumii și care trebuie să supraviețuiască sfîrșitului acesteia, pentru a face posibil un nou început (în mitul babilonian al potopului, arca este numită "Păstrătoarea vieții"). Menirea arcei nu este aceea de a *transporta în spațiu*, ci de a *transporta în timp*, de a conserva deci, de a feri de distrugere, de a păstra închisă tainica sămînță pentru a permite noua germinare cosmică. *Arca arcanum arcet*.



Arca lui Noe, ca o casă plutitoare (xilografură, Biblia Sacra Germanica, Nuremberg, 1483)

Potopul – *apa stihială* care distruge vechea lume, dar ȳi *apa primordială* din care se naște una nouă – este un “răgaz” necesar între o formă ȳi alta de manifestare a *Creat-ului* (în ebraică *Noah* = “odihnă, refacere”). În miturile potopului, arca – insulă plutitoare pe *Oceanul primordial* – acostează pe cel mai înalt munte (*Axa ȳi Centrul Lumii*), de unde Cosmosul va fi repopulat. Desigur, repopularea este doar o formă (parțială) a re-creării Cosmosului, dar, din perspectivă mito-simbolică, cele două forme de regenerare sînt perfect analogabile.

Această analogie explică ȳi justifică un fenomen de suprapunere a celor două teme mitice într-o legendă românească a potopului. Trimis în căutarea pămîntului uscat, corbul se întoarce la arcă fără rezultat (motiv biblic, cu origini în mitologia sumeriană). În legenda populară românească, după eșecul corbului, Noe nu trimite – ca în Biblie – porumbelul, ci broasca. Parcursul acesteia nu mai este însă

orizontal, în căutarea marginii apei, a malului, a “vechiului pământ” (ca în cazul corbului și al porumbelului), ci vertical, în căutarea fundului apei, a “noului pământ”: “Broasca s-a lăsat în josul apei trei zile, pînă a dat de uscat.” Motivul “plonjonul cosmogonic” continuă cu toate celelalte submotive clasice din legendele cosmogonice românești: broasca aduce de pe fundul apei, “în unghiile de la picioare”, puțin pământ. Noe întinde pământul pe o frunză și face o mică insulă, care e binecuvîntată de Dumnezeu. Dracul încearcă să răstoarne insula primordială, dar aceasta crește și se fac munții, cîmpiile etc. “Palma de pământ pe urmă a crescut și s-a făcut mare și Noe, cu nevasta și cu Dracul, s-au așezat pe ea. Noe pe urmă a sămănat semințe și s-au făcut tot felul de bucate” etc. etc. (5, pp.149-150). Vezi și alte legende similare, propriu-zis cosmogonice, cu același scufundător mitic, broasca (5, p.24; 6, p.971-972; 7, p.143-144; 8, p.79). Interpolarea motivului “a doua zidire a lumii” în arhitectura epică a legendei românești a potopului este doar aparent insolită. Semnificația cosmogonică a legendei diluviului justifică din plin acest fenomen.

*

Dar alta este cea mai interesantă adaptare a legendei biblice a potopului în spațiul românesc. Ea este determinată tot de simbolistica specială a navei diluviene. La un prim nivel simbolic, arca este o casă. Este o construcție destinată locuirii, e drept plutitoare, dar (paradoxal) fără să fie dotată cu sisteme caracteristice navigației (de propulsie, de ghidare, de orientare etc.) sau cu elemente de arhitectură

⁵ Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult, după credințele poporului român*, București, 1913.

⁶ Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903.

⁷ I.-A. Candrea, *larba fiarelor. Studii de folklor*, București, 1928.

⁸ Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976.

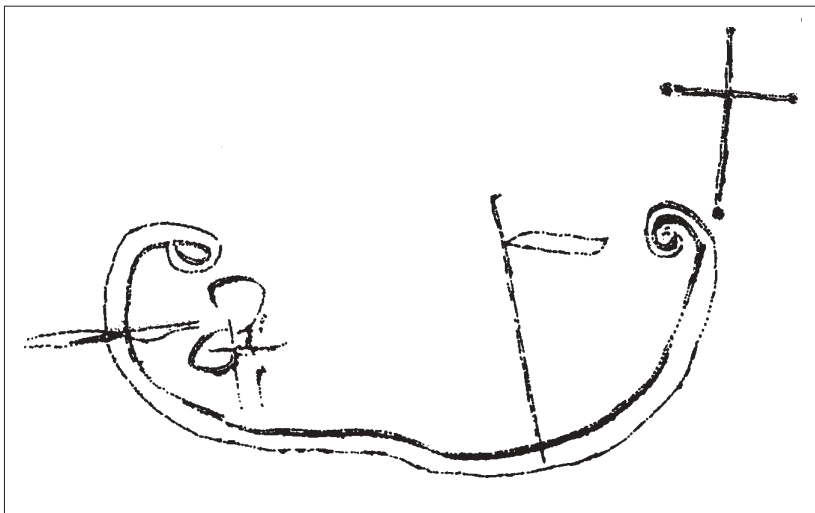
navală (provă, punte, catarg etc.). Pentru Gilbert Durand, ambarcațiunea întru chipează "arhetipul liniotitor al găoacei protectoare, al vasului închis, al habitacolului", iar pentru Roland Barthes, "a îndrăgi navele înseamnă în primul rând a îndrăgi o casă superlativă; [...] nava, înainte de a fi un mijloc de transport, e un fapt care ține de *habitat*" (9).

La un al doilea palier de interpretare simbolică, arca lui Noe este mai mult decât o casă plutitoare. Ea este "Casa lui Dumnezeu" (făcută la porunca ȳi după planurile sale); este deci un "templu". Faptul că în mitul babilonian al potopului este indicat templul Apsu (durat de zeul Ea) ca model arhitectonic al arcei ȳi faptul că în majoritatea legendelor potopului (sumeriană, babiloniană, biblică, greacă etc.) pe locul unde acostează arca eroul ridică un altar sau un templu sînt cîteva argumente în sprijinul acestei echivalări simbolice. Lor li se adaugă analogia etimologică *Naus* (navă) – *Naos* (templu), dar ȳi analogia alegorică *Arcă* – *Biserică*, *Arca lui Noe* – *Nava lui Cristos*. Ca ȳi Biserica (sau Mînăstirea), arca este un lăcaº al mîntuirii. Ea este o insulă a salvării în mijlocul valurilor distrugătoare ale Oceanului haotic.

De-a lungul secolelor, în iconografia cretină, arca lui Noe a fost figurată nu numai ca o casă plutitoare, dar ȳi ca o bazilică cu trei nave (10). Primii care au impus această analogie simbolică au fost Părinții Bisericii. La începutul secolului al III-lea, pentru Tertulian (*De idolatria*), "Ceea ce nu a fost în arcă nu există în biserică" (*Quod in arca non fuit in ecclesia non sit*). Două secole mai tîrziu, Sf. Augustin a glosat ȳi el pe marginea acestei simbolistici, considerînd că arca lui Noe este o prefigurare alegorică a templului cretin, a "Cetății lui Dumnezeu" (*De Civitate Dei*, XV, 26).

⁹ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers, București, 1977, p.311 ȳi Roland Barthes, *Mythologies*, Ed. du Seuil, Paris, 1957, p.92.

¹⁰ Luis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, Tome II, Vol. 1, Paris, 1956, p.109.



Arcă – reprezentare creștină din secolele IX-X (graffito, biserică rupestră de la Basarabi, Dobrogea)

În timpul Renașterii, *Arca lui Noe* a fost asimilată simbolic cu *Templul lui Solomon* din Ierusalim sau cu *Biserica San Pietro* din Roma. În estul continentului, creștinismul ortodox a operat cu același tip de analogii. Iată ce scrie într-un *Molitvelnic*, "izvodit din slovenie pe limba rumâniască" și tipărit în 1689: "Doamne Dumnezeu, atotputernic! Tu arătați *corabia* în chipul *besearecii*, către dreptul și ugodnicul [= supusul] tău Noe" (11).

Dacă arca este un fel de biserică, atunci nu este de mirare faptul că în imaginarul colectiv românesc Noe – devenit, prin aculturație, "un pui de rumîn" (12, p.153) – se va confrunta cu aceleași probleme ca și Meșterul Manole. Ce va construi Noe ziua, se va năruia noaptea.

¹¹ Moses Gaster, *Chrestomație română. Texte tipărite și manuscrise (sec. XVI-XIX), dialectale și populare*, Leipzig și București, 1891, vol.1, p.286.

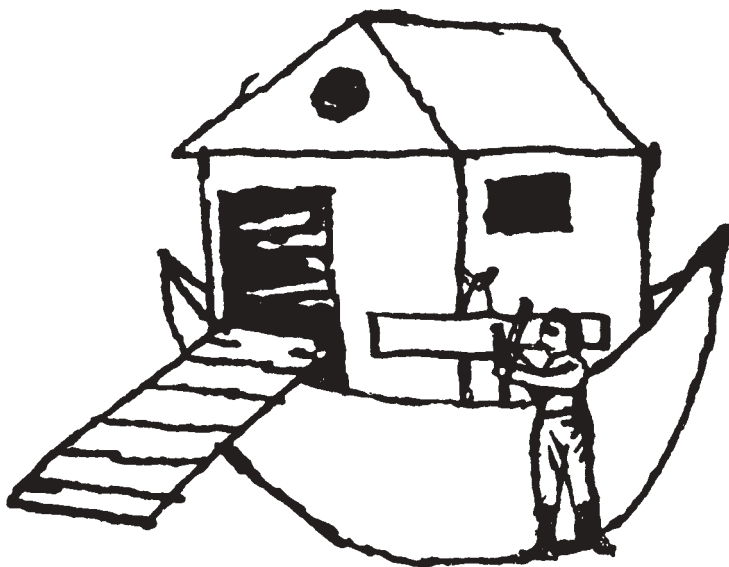
¹² Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, București, 1944.



“Nava lui Cristos”, reprezentînd Biserica creștină: “Prin această korabie se închipuie katoliceasca Biserică a lui Hristos” (icoană pe sticlă, Savu Moga, Arpașul de Sus, para Oltului, 1859)

Pentru mentalitatea arhaică și tradițională românească, o construcție nu poate fi durată oricum și oriunde, mai ales una cu conotații simbolice atât de complexe cum este arca. Principiul Haosului se opune oricărei creații, fie a Cosmosului, fie a unui microcosmos, iar eroul demiurg trebuie să-l răpună printr-un act magic. Un astfel de motiv mitic inedit a fost interpolat în variantele populare românești ale legendei biblice. În pădure, Noe construiește arca în secret (impus de Dumnezeu). Nevrînd ca cineva să mai scape în urma potopului, Diavolul dezmembrează arca de fiecare dată când este gata. Scîndurile

redevin copaci: "Corabia se desface și lemnele sar în picioare pe la locurile lor, de unde au fost tăiate". În timp ce-și deplînge soarta, Noe aude o voce (a lui Dumnezeu sau a unui înger), care îl învață să alunge Diavolul bătînd într-o toacă de paltin. "A luat Noe toaca corabiei și a început a toca; și au început a se aduna lemnele, unul cîte unul, și a se așeza fiecare la locul lor, pînă ce s-a făcut corabia întregă, întocmai cum fusese și mai înainte" (5, p.128-130).



Noe bătînd toaca în fața arcei (frescă, biserica din Bîrsana, Maramureș, 1806)

Variantele populare ale acestei legende au fost culese la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. De la 1806, a supraviețuit o atestare iconografică a acestei legende. Este vorba de o frescă a bisericii din Bîrsana (Maramureș), realizată de "zmeritul

zugrav Hodor Toader, din Vi^oeul de Mijloc". Noe este reprezentat lovind cu două ciocănele o toacă agățată de un perete al arcei. Textul care însoțește imaginea sună astfel: "Cînd au bătut Noe toaca și s-au făcut korabia" (13). Dar cea mai veche atestare a legendei este cuprinsă în *Codex Bandinus*, redactat în Moldova, la jumătatea secolului al XVII-lea (1646-1648), de către misionarul catolic Marcus Bandinus (14). Nu mai insist acum, pentru că am abordat cu alte prilejuri acest subiect, în toate detaliile sale (15).

Insula Albă a Fericîșilor

Un alt mit insular s-a constituit, mai mult sau mai puțin, în jurul unui *topos* real: *Insula aerpilor* (aparținînd astăzi Ucrainei), aflată în Marea Neagră, în fața gurilor Dunării. Topografia insulei a devenit utopografie. În antichitatea greco-romană, acestui "loc" i s-a conferit simbolistica *Insulelor Fericîșilor* (gr. *Makaron netos*), a tărîmului unde se duc sufletele eroilor. Tradiția spune că în această *Insulă Albă* (gr. *Leuké*), dedicată zeului Apollo, a fost înmormîntată sub un tumul cenușa lui Ahile, a lui Patrocle și a altor eroi. Pe insula care se află "la gurile Istrului, în Pontul Euxin", "se află un templu al lui Ahile și o statuie [a acestuia]" (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, III, 19, 11). Ahile, cel cufundat la naștere în apele Styxului, era – să ne aducem aminte – fiul nereidei Thetis, nepot al zeului marin Nereus și strănepot al zeului Oceanus. Ahile din *Insula Leuké* a fost venerat pînă tîrziu, în epoca romană, ca fiind *Pontarhos* ("Domnul Mării Negre").

¹³ Anca Pop-Bratu, *Pictura murală maramureană*, Editura Meridiane, București, 1982, p.58, p.69, fig. XXII.

¹⁴ V.A. Urechia, *Codex Bandinus*, București, 1895.

¹⁵ Andrei Oișteanu, "La légende roumaine du déluge", în *International Journal of Rumanian Studies*, vol.4 (1984-1986), Nr.1, Amsterdam, 1986; Idem, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească* (capitolul "Legenda românească a potopului"), Editura Minerva, București, 1989; Idem, *Cosmos vs. Chaos. Myth and Magic in Romanian Traditional Culture* (capitolul "The Romanian Legend of the Flood"), Editura Fundației Culturale Române, București, 1999.

În secolul al II-lea, istoricul grec Arrian din Nicomedia a furnizat cele mai multe detalii privind această tradiție mitologică: "În apropiere de gura Istrului numită Psilum [= brațul Chilia (Achilleea?)], dacă vei naviga cu vântul dinspre nord în apele deschise ale mării, se află o insulă, pe care unii o numesc *Insula lui Achille* [gr. *Achilleos netos*], alții *Drumul lui Achille* [gr. *Dromos Achilleos*], iar alții, după culoare, *Insula Albă* [gr. *Leuké*]. Această insulă, după cum se vorbește, a scos-o din mare zeița Thetis pentru fiul său Ahile, care locuiește acolo. Aici se află și templul lui Ahile și statuia sa, o lucrare arhaică." Pe insulă sălăruiesc "o mulțime nenumărată de păsări de mare", care îngrijesc templul și "curăță vatra templului cu aripile lor", și multe capre, care sînt sacrificate pe altarul templului lui Ahile de către corăbieri. Mulți pelerini sosesc pe *Insula Albă* pentru a consulta "Oracolul lui Achile" și, după ce aduc sacrificiile cuvenite, "le apare în vis – continuă Arrian – însuși zeul insulei" (*Periplus Ponti Euxini*, 32-33).

Ultimele informații ne aduc aminte de ritualul de *incubatio* practicat (inclusiv în spațiul geto-dac) în sanctuarele lui Asklepios. Bolnavul dormea în templu și – datorită fumigațiilor cu plante psihotrope – zeul invocat îi apărea în vis, indicîndu-i tratamentul de urmat. După *incubatio*, preoții sanctuarului (*asklepiazi*) interpretau visul. Practica are ca model pe cea de la templul apolinic de la Delphi (Asklepios era fiul lui Apollon), unde Pythia și pretesele templului (*pythones*) – în urma intoxicațiilor cu frunze de laur – bolboroseau răspunsuri oraculare "revelate de zeu" și apoi interpretate de preoți (Plutarh, *De Pythiae oraculis*, VI; vezi 16, p.59).

De altfel, legenda spune că *Insula Albă* avea virtuți tămăduitoare, că-i vindeca pe eroii răniți în războaie; cu alte cuvinte, că era "o insulă salutară", cum se exprimă Nicolae Densușianu (17, p.87). Pausanias relatează tradiția conform căreia Leonym din Crotona "a fost rănit și, fiindcă suferea cumplit din pricina rănii căpătate, s-a dus la Delphi. Pythia l-a trimis în *Insula Leuké* [...]. Însănătoșindu-se după un timp,

¹⁶ Andrei Oiteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, București, 1997 (ediția a doua, 1998).

¹⁷ Nicolae Densușianu, *Dacia preistorică*, Editura Meridiane, București, 1986.

s-a întors din *Insula Leuké*, unde spunea că văzuse pe Achile, pe Ajax, pe Patrocle” și pe alți eroi. De asemenea, pe insulă fiind, Leonym a primit misiunea de la Elena din Troia – “ce devenise [după moarte] soția lui Achille” – de a-i transmite lui Stesichor din ce cauză orbise și cum își va putea recăpăta vederea (*Călătorie în Grecia*, III, 19, 11).

Mircea Eliadea a încercat să stabilească un grad de rudenie între *Leuké* și alte ostroave edenice din diverse mitologii: *Svetadvîpa* (= “insula albă”) din tradiția indiană și *Insula Avallonis* (= “insula albă”) din tradiția celtică, reluată în cea a romanelor cavaleriești din ciclul *Graal*-ului (rănit mortal, monarhul legendar Arthur ar fi fost transportat în acest tărâm paradisiac) (24). A. Dieterich a considerat că *Insula Leuké* este “doar o variantă a paradisului terestru al hyperboreenilor”. Pentru Ioan Petru Culianu, Leonym este unul dintre *iatromanșii* greci, asociați ținutului *Hyperboreei*. El este un *hieros iatros*, un omăman care vizitează “această insulă-grădină a lui Apollon”, “un ținut al beatitudinii postume”, “un paradis solar”, “unde eroii morți își continuă viața” (18, p.33-41).

și Nicolae Densușianu a încercat să demonstreze că *Leuké* este *Insula Hyperboreenilor*, o *Insulă a Fericirilor*, consacrată zeului Apollon. Dar principala sa contribuție este teoria, riscantă, conform căreia tradiția antică “despre templul primitiv al lui Apollon din *Insula Leuce (Albă)*” ar fi supraviețuit în unele manifestări folclorice românești. O teorie foarte discutabilă, care nu poate fi nici complet acceptată, nici complet respinsă. În colinde se vorbește, într-adevăr, de un “ostrov din Marea Neagră” (cîteodată “din Marea Albă”), pe care se află o “mînăstire dalbă” precum “mîndrul Soare”. La biserică se ajunge mergînd pe “cărăruica Raiului” și în preajma ei curge un rîu de mir, în care se scaldă însuși “bunul Dumnezeu” etc. Iată, de exemplu, cum sună o colindă din Transilvania, culeasă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: “În ostrovul mării, / Flori dalbe de’li

¹⁸ Ioan Petru Culianu, *Expériences de l'extase*, Payot, Paris, 1984 (ediția românească, la Editura Nemira, București, 1998).

de măr / Scrisu-i tare, lucru-i mare, / Mînăstiri cu nouă altare / Cu ferești spre răsărit, / Cu zăbrele sus la stele..." (17, p.106-108).

Ostrovul rohmanilor

O altă reprezentare a *Insulei Fericișilor* în imaginarul colectiv românesc ar fi *Ostrovul Rohmanilor*. La începutul secolului XX, folcloristul Simeon Florea Marian se întreba "cine au fost *Rocmanii* sau *Blajinii* ... și de la cine au adoptat românii cultul lor?" (19, p.188). Diversele răspunsuri pe care folcloriștii și etnologii români le-au formulat la aceste întrebări arată limpede că, de fapt, în această privință, nu există o opinie general acceptată. Trecînd în revistă toate coordonatele semnificative ale acestui fenomen mito-religios, am ajuns la concluzia – argumentată în studii anterioare – că este vorba de supraviețuirea unui arhaic cult autohton al morșilor și strămoșilor (20).

Degradările, eliminările și suprapunerile de tot felul, care au modificat de-a lungul timpului cultul originar, reprezintă un fenomen complex și eterogen, pe cît de interesant, pe atît de dificil de surprins de cercetător. Iată, în rezumat, forma cea mai răspîndită a legendei *rohmanilor*, așa cum reiese din credințele populare culese la sfîrșitul secolului al XIX-lea în Moldova și Bucovina: *Rohmanii* sau *blajinii* sînt un popor creștin, care trăiește pe un ostrov, la umbra pomilor; ei umblă complet goi, sînt caști, se hrănesc cu poame, se trag din seminția lui Set (fiul lui Adam), sînt oameni virtuoși, evlavioși, blajini, fericiți etc. Sînt călugări pustnici, foarte religioși, sfinși, care postesc mult timp sau chiar tot anul. Trăiesc complet separași de femeile lor, cu care se văd doar o dată pe an, timp de treizeci de zile. Pe fete le cresc femeile, pe băieți – bărbații, luîndu-i de la mamele lor de îndată ce au început să umble și să mănînce singuri (19, p.171).

¹⁹ Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. III, Editura Academiei Române, București, 1901.

²⁰ Andrei Oiteanu, "Rohmans-Brahmans, le voyage d'un motif a travers l'espace et le temps", în "Ethnologica", București, 1983, p.138-143; Idem, capitolul *Rohmani-Brahmani. Călătoria unui motiv în spațiu și timp*, în vol. *Mythos & Logos*; vezi 16, p.109-124.



Sosirea lui Alexandru Macedon la "Ostrovul Rohmanilor" (miniatură din Alexandria, scrisă și ilustrată "de păcătosul Năstase Negrule, aice în Iași, la veiat 1790")

În această sumă de erezuri se regăsește pînă la identitate (inclusiv coloratura creștină) felul cum sînt descriși *nagomudrii*, de pe *Ostrovul Makaronului*, în *Romanul lui Alexandru cel Mare*, scriere care s-a bucurat de o imensă popularitate în Părilor Române, începînd încă din secolul al XVI-lea. Conform *Alexandriei*, *nagomudrii* ar fi o populație pe care Alexandru Macedon a întîlnit-o în timpul campaniei sale în India. Ei sînt descriși ca fiind blajini, umblînd goi, hrănindu-se numai cu poame, rugîndu-se la Dumnezeu, locuind nu departe de Rai, pe *Ostrovul Makaronului* și considerîndu-se urmașii lui Set. Alexandru s-a întreprînit cu împăratul lor Evant (Ivant, Ivantie), care

stătea gol pe un tron de aur, sub un pom în care rodeau toate poamele. La plecare, Evant i-a dăruit un clondir cu apă vie din rîul care izvora de la picioarele sale. Modelul acestui mitem este probabil cel al zeului Kronos guvernînd peste *Makaron netos*, lăcașul paradisiac și utopic al eroilor strămoși din tradiția elenă (Pindar, *Olimpice*, IV, 129 și Hesiod, *Munci și zile*, 167-173). *Nagomudrii* trăiau separați de femei, care sălăluiau pe o altă insulă. Cu ele se vedeau o dată pe an, timp de 30 de zile. Fetele erau crescute de femei, iar băieții – de la vîrsta de trei ani – de bărbați (21, p.60). Strabon descrie o relație asemănătoare între amazoane și gargarei, doar că “insulele” în care locuiau cele două triburi erau enclave despărțite de munți (Caucaz), și nu de ape (*Geografia*, XI, 5, 1).

Fără de motivul insulei ca *loc al castității totale* și cel al insulei ca *loc al desfătării sexuale* – două miteme binecunoscute –, în cazul de față avem de a face cu un motiv mitic intermediar. Prin imaginarea celor două insule (cea a bărbaților și cea a femeilor), atitudinile erotice excesive (castitatea și dezmașul sexual) au fost abolite. Substratul acestui *pattern* de viață erotică este acela de a elimina plăcerea din actul sexual și de a-l transforma într-un act strict de procreație. Acest model de izolare și de co-abitare periodică a sexelor a făcut carieră. La sfîrșitul secolului al XIII-lea, de exemplu, Marco Polo a pretins și el că a vizitat *Insula Bărbaților* și *Insula Femeilor*: “Toți bărbații trăiesc în Insula Bărbaților – scrie el –; și cînd vine primăvara trec pînă la unul pe cealaltă insulă [i.e. a femeilor], unde rămîn trei luni pe an [...] Iar copiii pe care îi fac cu nevestele lor, dacă sînt fete rămîn la mama lor; dacă sînt băieți, mama îi hrănește pînă la vîrsta de paisprezece ani și apoi îi trimite tatălui lor. Așa sînt obiceiurile pe aceste insule” (22, p.311).

²¹ *Istoria marelui împărat Alexandru Macedon, în vremea cînd era cursul Lumii 5250 de ani*, Editura pentru literatură, București, 1966.

²² *Cartea lui Marco Polo sau Descoperirea Lumii*, text comentat de A. t'Serstevens, Editura Eminescu, București, 1972.

Marco Polo a localizat două insule similare în Oceanul Indian, nu departe de o zonă a Indiei locuită de brahmanii goi (22, p.298). Din Antichitate pînă dincolo de Evul Mediu european, India^oi insulele din Oceanul Indian – fiind *Terrae incognitae* – erau spațiul predilect de localizare a “Lumii de dincolo”, a “Paradisului terestru”, a “Insulei Fericiților” sau, pur^oi simplu, a unei lumi utopice, populate de animale fantastice sau doar exotice (*Hic sînt leones*), de brahmani înțelepți^oi goi, de oameni monstruoși sau de *bons sauvages* (23).

*

Termenul *nagomudri*, din versiunile românești ale romanului popular *Alexandria*, este o preluare *ad litteram* a denumirii *nago-moudri* (“gol-înțelept”) din versiunile sîrbești. La rîndul ei, aceasta este un calc după denumirea *gymno-sophistai* (“gol-înțelept”), atribuită brahmanilor indieni în versiunile grecești: “Brahmani sau înțelepți, nu fiindcă ar fi războinici, ci gymno-sofiști, locuind în colibe^oi peșteri” (*Pseudo-Callisthenes*, III, 4). Termenul *blajini* – care apare atît în traduceri românești ale *Alexandriei*, cît^oi în credințele referitoare la *rohmani* – a fost preluat, probabil, tot din textele sîrbești ale romanului popular, unde *blajen* (“fericit”, în limba sîrbă) era folosit ca epitet al *nagomudrilor*.

În fine, cea mai spectaculoasă explicație etimologică o are termenul *rohmani* (*rocmani*, *rahmani* etc.). Se pare că brahmanii înțelepți^oi goi (numiți ca atare, *brahmanes gymnosophistai*, în versiunile greco-bizantine ale *Alexandriei*), se află la originea termenului *rohmani* din credințele populare românești. Traseul sinuos al acestui fenomen lingvistic este următorul: în Rusia majoritatea versiunilor slave ale *Alexandriei* au la bază prototipul grecesc (traducerile s-au făcut începînd din secolele XI-XII). Corupt din

²³ Vezi Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, Editura Meridiane, București, 1986, vol. II, p.84-110, capitolul “Occidentul medieval^oi Oceanul Indian: un orizont oniric”.

brahman, apelativul *rahman* a apărut în Rusia kieveană. Credințele legate de *rahmani* au făcut carieră la slavii din nord-est. Probabil că prin folclorul rutenilor și al hușulilor – “vecinii carpatini imediați ai românilor”, cum îi definește B.P. Hasdeu – a pătruns denumirea de *rohmani* în lexicul popular și în folclorul românesc. Această ipoteză este confirmată de faptul că *rohmanii* sînt numiți ca atare numai în nordul spațiului cultural românesc (nordul Transilvaniei, Bucovina, nordul Moldovei și Basarabiei), adică exact în zonele de coabitare a românilor cu rutenii și hușulii.

Subliniez faptul că episodul respectiv din romanul popular *Alexandria* nu constituie originea tradiției referitoare la *rohmani* și *Paștele rohmanilor*, așa cum greșit a considerat Nicolae Cartoian (25, p.286). Tradiția populară a împrumutat doar unele aspecte, care s-au suprapus structurii unui arhaic cult autohton al strămoșilor.

Interesant este faptul că *rohmanii* nu sălăluiesc pe o insulă propriu-zisă (ci în *Lumea de dincolo*, localizată sub pământ sau la marginea acestuia). și nici brahmanii întîlniți de Alexandru Macedon în India. Motivul mitic *Insula Fericirilor*, avînd ca model *Makaron netos* din tradiția greacă, a intervenit “pe traseu”, în versiunile greco-bizantine ale romanului lui Alexandru cel Mare. Inserția nu a fost dificilă, pentru că atît *rohmanii* din tradiția folclorică românească, cît și *brahmanii* din tradiția antică elenă sînt plasați în locuri paradisiace (gr. *para-deisos*), în *hortus oclusus*, în spații izolate, deci “insulare”.

Întîlnirea lui Alexandru cu “brahmanii goi și înțelepți” eate un fapt istoric. Ea s-a produs, într-adevăr, în anul 327 î.e.n., pe valea Indusului, în preajma orașului Taxila, așa cum este atestat de istoriografii și biografii antici ai împăratului macedonean: Plutarh (*Viața lui Alexandru*, 64-65), Arrianus (*Expediția lui Alexandru*, VII, 1,2), Strabon (*Geografia*, XV, I, 63-64) ș.a. Așa cum am arătat cu alt prilej, cred că acești *brahmanes gymnosophistai* sînt, de fapt, asceți jainiști din secta *Digambara*, ceea ce în traducere înseamnă “înveșmîntați în văzduh”, adică goi (spre deosebire de cei din secta *Svetambara*, adică “înveșmîntați în alb”) (20, p.117).



*Alexandru cel Mare vs. Ivangie împărat, pe „Ostrovul Rohmanilor”
(miniatură, Năstase Negrule, Ia^oi, 1790)*

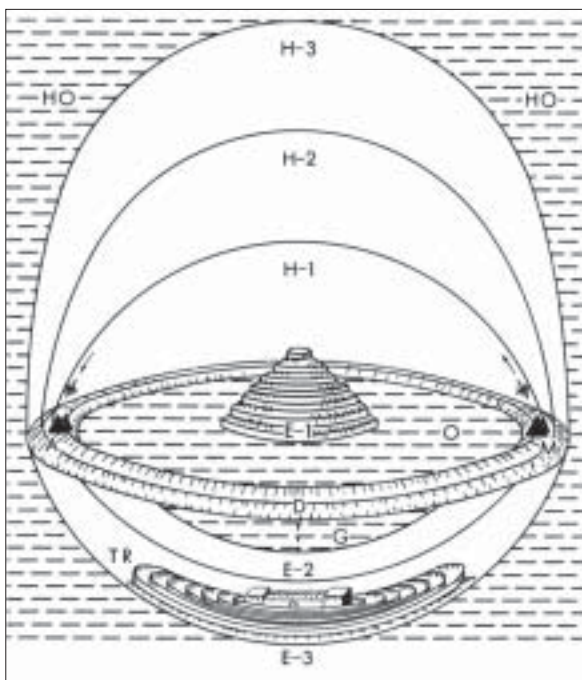
Insula primordială

“Dacă apa, ^oi îndeosebi apa oceanică, – observa Mircea Eliade în 1943 – reprezintă în foarte multe tradiții haosul primordial de dinainte de creație, *insula* simbolizează *manifestarea*, Creația. [...] Insula implică «stabilire fermă», centrul în jurul căruia s-a creat lumea întreagă” (24).

²⁴ Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Fundația Regală pentru Literatură ^oi Artă, Bucure^oti, 1943, p.5-18.

INSULA. Despre izolare și limite în spațiul imaginar

Cu acest statut simbolic insula apare și în legendele cosmogonice din mitologia populară românească. Este un fapt extrem de semnificativ pentru că, de regulă, mitul genezei cosmosului este esențial în cadrul unei mitologii, fiind temelia acesteia. Felul cum o colectivitate și imaginează cosmogeneza se regăsește, într-un fel sau altul, în toate celelalte mituri importante ale colectivității respective.



Imaginea lumii la babilonieni. E-1: Pământul; E-2-3: Lumea de jos; O: Oceanul terestru; G: Fundul oceanului; TR: Palatul din lumea de jos, cu apte ziduri concentrice; H-1-2-3: Cerurile; HO: Oceanul ceresc; M și A: Munți din care răsare și în care apune soarele; D: Îndiguire

Iată cum sună aceste legende, rezumate de Nicolae Cartoian în 1929: "Înainte de creaþiunea lumii, era un noian întins de apă peste care se plimba Dumnezeu  Satana. Când Dumnezeu s-a hotărît să facă pămîntul, a trimis pe Satana «în fundul mării ca să ia de acolo sămînþă de pămînt  să i-o aducă deasupra apei». [...] Cu pămîntul rămas sub unghiile Diavolului, Dumnezeu a făcut o turtiþă de pămînt pe care s-a aºezat să aþipească. Satana, crezînd că Dumnezeu doarme, s-a gîndit să-l răstoarne în apă  să-l înece, ca să rămînă el stăpîn pe pămînt, dar în măsura în care-l rostogolea, pămîntul creºtea  se întindea sub Dumnezeu. În chipul acesta, pămîntul a crescut at ta încît apa nu mai avea loc unde să încapă [...]” (25, p.54).

Plecînd de la o teorie a lui Oskar D hnhardt, Nicolae Cartoian a susþinut că această legendă conþine două motive mitice diferite, care s-au suprapus de-a lungul secolelor. Primul motiv – cel al apelor primordiale, al plonjonului cosmogonic  al insulei primordiale de pămînt – este de origine indiană. Al doilea motiv mitic este cel dualist, de sorginte iraniană: "crearea lumii prin două puteri antagoniste – una reprezentînd binele; cealaltă, invidioasă, reprezentînd r ul". Fiind "impropriu iraniienilor, care nu cunosc marea", motivul mitic indian al apelor primordiale "a emigrat în Iran, unde s-a întrepesut cu motivul dualist" (25, p.55-56). Sectele eretice creºtine, existente în Asia Mică în primele secole ale erei noastre (gnostici, mandeeni, maniheiºti), au dat temei o tentă creºtin   au transmis-o bogomililor din spaþiul bulgar. Fiind persecutaþi de împ raþii Bizanþului în secolele XII-XIV, bogomilii au emigrat spre vest (Serbia, Bosnia, nordul Italiei, sudul Franþei)  spre nord (în p rile Române). Aºa s-ar explica prezenþa celor două motive mitice în legendele cosmogonice rom neºti.

Ulterior, într-un faimos studiu din anii '50, Mircea Eliade a contrazis această teorie. El nu a exclus soluþia autohtonist  a

²⁵ Nicolae Cartoian, *C rþile populare în literatura românească*, vol.I, Editura enciclopedică, Bucureºti, 1974 (prima ediþie, la Ed. Casa  coalelor, Bucureºti, 1929).

problemei, și anume ca legenda "să reprezinte resturi de credințe religioase ale substratului traco-scitic", dar argumentele în favoarea acestei explicații sînt foarte sărace. În schimb, Eliade a părut că înclină către o a treia soluție: influențe aduse de popoarele migratoare din Asia centrală și nordică, unde astfel de legende sînt din plin atestate. "Nu peisajul oceanic a inspirat motivul scufundării cosmogonice – conchide istoricul religiilor –, ci mai degrabă imaginea marilor lacuri din Asia septentrională" (26). Într-o discuție polemică pe această temă, pe care am purtat-o la Universitatea din Groningen în 1984, Ioan Petru Culianu a susținut și el soluția maestrului său: "În cazul scufundării cosmogonice, e mai plauzibil să credem că motivul provine și pe teritoriul românesc din mitologiile turco-tătare. În general, cred că urmele bogomilismului în cultura populară română sînt nule" (16, p.342).

"Insula" locuirii tradiționale

Buricul pămîntului

Din perspectiva mentalității arhaice și tradiționale, edificarea unei case sau întemeierea unei localități sînt reiterări simbolice ale creației lumii. "Orice nouă așezare omenească – susținea Mircea Eliade – este, într-un anumit sens, o reconstrucție a lumii" (27, p.342). Așa cum în miturile cosmogonice – inclusiv în cele românești – creația cosmosului începe din *centrum mundi*, mica *insulă primordială*, tot astfel întemeierea unei noi case sau localități debutează dintr-un *buric al pămîntului* (vatra casei sau a satului), un *topos* consacrat și prestabilit în mod magico-ritual. În diferite legende cosmogonice românești, "centrul" de unde începe și în jurul căruia se întemeiază macrocosmosul, este locul unde arma/unealta zeului demiurg atinge

²⁶ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, Editura Enciclopedică și Enciclopedică, București, 1980.

²⁷ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992.

suprafața apelor primordiale: "Dumnezeu umblînd pe ape, a înfipt toiagul ȳi s-a făcut pămînt" (6, p.15) sau: "[Dumnezeu] ȳi-a aruncat baltagul în apa cea mare. ȳi ce sȳ vezi, din baltag cresc un arbore mare", pe o insulȳ primordialȳ, în jurul cȳreia "Dumnezeu făcu lumea" (28).

Similar se petrec lucrurile în cazul întemeierii unui microcosmos. Satul, casa sau biserica erau edificate pe locul consacrat unde a cȳzut sȳgeata/secura sau unde a fost înfipt parul: "Cînd se întemeia un sat – susȳineau ȳȳranii romȳni la sfîrșitul secolului al XIX-lea – cel dintîi om bȳtea un par în pămînt, pe care îl considera ca fundament sau temelie. În jurul parului se construiau case ȳi aȳa lua fiinȳȳ un nou sat" (29).

Acest *loc consacrat* nu fixa doar centrul simbolic al aȳezȳrii (*vatra satului*); el se suprapunea "centrului lumii". "Satul – scria Lucian Blaga – nu este situat într-o geografie pur materialȳ ȳi în reȳeaua determinantelor mecanice ale spaȳiului, ca oraȳele; pentru propria sa conȳtiinȳȳ, satul este situat în centrul lumii [...]. Satul se integreazȳ într-un destin cosmic" (30). Pentru mentalitatea tradiȳionalȳ, prin acest *topos* central trece *osia lumii (axis mundi)* – axȳ în jurul cȳreia se organizeazȳ lumea pe verticalȳ, axȳ care uneȳte, dar ȳi desparte, palierele cosmice: "Satu' e aȳa în mijlocul lumii – susȳin ȳȳranii romȳni, în plin secol XX –; noi aȳa zicem cȳ aici e *osia pȳmîntului ȳi a cerului*; toate-n lume au o rînduialȳ ȳi rînduiala asta e" (31, p.91).

Chiar termeni ca *osia pȳmîntului ȳi a cerului* sau *crugul cerului* sugereazȳ, cum nu se poate mai fericit, devenirea circularȳ a microȳi macro-cosmosului în jurul punctului sȳu central. În legendele

²⁸ Tony Brill, *Legende populare romȳneȳti*, Bucureȳti, Ed. Minerva, 1981, p. 90-91; vezi ȳi p. 245-246.

²⁹ Ion Ghinoiu, "Considerȳții etnografice asupra fenomenului de «întemeiere» a aȳezȳrilor", în *Revista de Etnografie ȳi Folclor*, nr. 2, 1979, p.197-204.

³⁰ Lucian Blaga, *Isvoade*, Bucureȳti, Ed. Minerva, 1972, p.33-47.

³¹ Ernest Bernea, *Cadre ale gîndirii populare romȳneȳti*, Bucureȳti, Ed. Cartea Romȳneascȳ, 1985.

cosmogonice românești, turtița originară de pământ (mica insulă din apele primordiale) este extinsă circular – prin puterea magică a Demiurgului – în toate cele patru direcții ale spațiului haotic. Similar, conform tradiției, mărimea și forma satului se stabileau prin tragerea cu arcul, de la stîlpul așezării, în toate direcțiile. “Tehnici asemănătoare, de pildă aruncarea securii sau a ciomagului dintr-un punct central, se foloseau și pentru determinarea formei și mărimii gospodăriilor și prisăcilor”, iar “hotarele [satelor] se extindeau pînă în punctele unde nu se mai auzea toaca de lemn, special bătută în mijlocul vetrei satului” (29). O dată determinate *centrul* și *raza* satului, se putea stabili – de regulă prin tragerea unei brazde – *perimetrul*, hotarul “circular” al satului: *ocolul*, *ocolnița*, cum apar în vechi documente de hotărnicie, de la slav. *okolu* = “cerc” și *kolo* = “roată”. “Cînd se înființa un sat – declarau țărani la sfîrșitul secolului al XIX-lea – vatra satului se înconjură cu o brazdă; nimeni n-avea voie să-și pună casa afară din brazdă” (32).

Utopograma satului

Sigur că a instaura modelul morfologic al unei realități complexe și polimorfe (cum este satul tradițional românesc) are dezavantajul de a simplifica și de a uniformiza realitatea modelată, dar are simultan avantajul de a-i recupera o trăsătură esențială, altfel inefabilă. Încercările de a propune/impune un *model topografic* al satului tradițional s-au dovedit a fi utopice, topografia unei localități fiind o funcție de prea multe variabile naturale și culturale. Îmi pot totuși asuma riscul de a restaura (nu de a instaura) o imagine a *satului-idee* (cum l-a numit Lucian Blaga), un *model utopografic* al satului arhaic și tradițional. Cu alte cuvinte, nu caut imaginea ideală a satului propriu-zis, ci pe cea a modului în care era el receptat prin prisma mentalității mitice a celor care îl locuiau: un *șir de insule concentrice*.

³² Adrian Fochi, *Datini și erezuri populare de la sfîrșitul sec. al XIX-lea*, București, Ed. Minerva, 1976, p. 137.

Pentru locuitorul satului arhaic, punctul central al existenței era *vatra casei*, un centru consacrat și stabilit într-un mod magico-ritual, îndeobște cunoscut. În jurul acestui "punctiform" spațiu central, este organizat un al doilea spațiu cultural, cel mai intim: insula domestică, locuința propriu-zisă (nu *o casă*, ci *acasă*). Solidaritatea simbolică dintre *vatră* și *casă* a generat o solidaritate semantică: termeni ca *hogeag, cămin, fum* etc. desemnează atât *vatra (cuptorul)*, cât și *casa*.

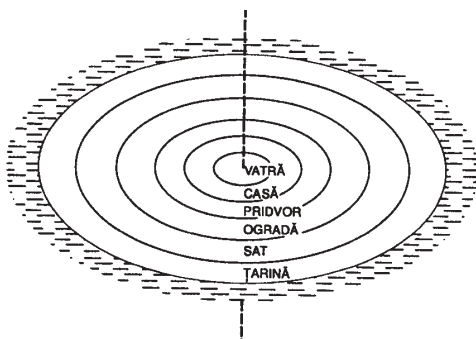
"Găoacea" locuinței este spartă de câteva elemente de construcție (ușă, fereastră, horn), care permit comunicarea cu exteriorul, dar care – pentru mentalitatea tradițională – constituie "breșe" pe unde pot pătrunde duhurile malefice. De aceea, aceste "spărturi" fac obiectul unor practici speciale și specifice de protecție magică.

În jurul casei este amenajat *pridvorul* – un spațiu intermediar, care nu e nici în curte, nici în casă, fiind în același timp și în una și în cealaltă. Denumirea acestui "loc" este totuși semnificativă, lămurind în parte ambiguitatea lui spațială. *Pridvorul* (de la slav. *pered dvor* = "înainte de curte") este un spațiu de *dinaintea curții*, și nu de *dinaintea casei*, fapt care ne indică direcția centrifugă din care este receptat spațiul respectiv. Cu alte cuvinte, punctul în care se situează subiectul care denumește *pridvorul* este înăuntrul locuinței, în "centrul" (*vatra*) casei.

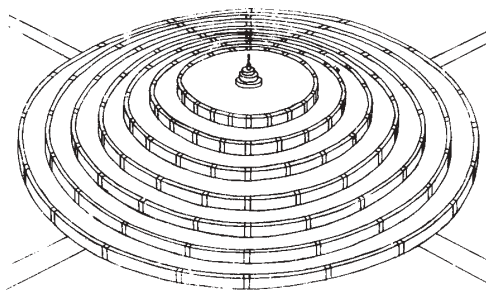
Vatra, casa și *pridvorul* sînt înconjugate de *ogradă* (grădină, ocol), împrejmuită, la rîndul ei, de un hotar material – gardul (*hortus oclusus*).

Următorul spațiu – o insulă (pseudo)concentrică cu cea a ogrăzii și a casei – este *satul propriu-zis*, compus din totalitatea gospodăriilor, caselor, vetrelor (un arhaic indicator demografic era numărul de "fumuri", deci de vetre, din care era constituit satul), la care se adaugă construcțiile și amenajările de folosință comună: biserica, cimitirul, moara, fîntînile, ulițele etc.

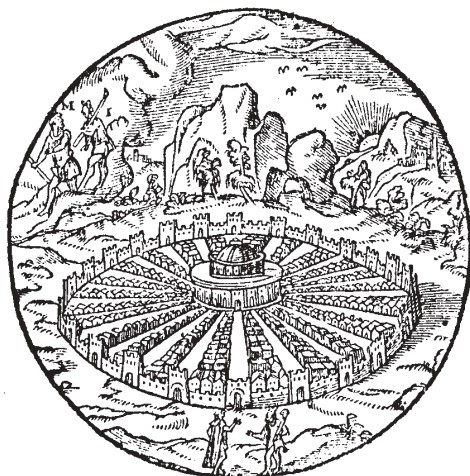
INSULA. Despre izolare și limite în spațiul imaginar



*Utopograma satului
tradițional*



*Tommaso Campanella,
Civitas solis, 1602
(reconstituire după text)*



*"Cetatea ideală" (Anton
Francesco Doni, I Mondi,
1552)*

Ultimul hotar, ideal circular și concentric, delimitează *moșia satului* (șarina) de spațiul natural rămas în exterior. La modul ideal, satul arhaic apare ca un *spațiu cultural*, avansînd progresiv, în cercuri concentrice, dintr-un punct "central" de iradiere, în dauna *spațiului natural*. Pe această "insulă" locuită, înconjurată de "apele" naturii sălbatice, se poate intui o ierarhizare a spațiilor concentrice eterogene, în funcție de depărtarea/apropierea lor de centru. Structura "mandalică" a acestei (*u*)*topograme* a satului tradițional românesc nu trebuie să ne surprindă. "În arhitectură – observa o colaboratoare a lui G.C. Jung – mandala joacă un rol important, dar care adesea trece neobservat. Mandala formează planul atît al construcțiilor laice, cît și al celor sacre în aproape toate civilizațiile. Ea e prezentă în planurile orașelor clasice, medievale și chiar moderne." (33).

Cosmos versus Haos

Ceea ce pare a fi mai important este stabilirea deosebirii calitative între felul cum este receptat spațiul dinăuntru hotarelor satului și cel din afară. Spațiul *intra muros* este centrat și mărginit (hotărit), cultivat și cultural, locuit și ordonat, într-un cuvînt este un *spațiu cosmizat* (în sensul pitagoreic al conceptului *Kosmos* = "univers bine orînduit"). Pentru mentalitatea tradițională, spațiul *extra muros* se definește – ca și Haosul față de Cosmos – prin negarea atributelor spațiului antinomic: el este ne-centrat și ne-mărginit (ne-hotărit), ne-cultivat (*locus in-cultus*) și ne-cultural, ne-locuit și ne-ordonat, într-un cuvînt este un *spațiu ne-cosmizat, haotic*. "Ceea ce caracterizează societățile tradiționale – scria Mircea Eliade – este opoziția subînțeleasă dintre teritoriul pe care îl locuiesc și spațiul necunoscut și nedeterminat care îl înconjoară: primul este «Lumea» (mai precis: «lumea noastră»), Cosmosul; restul, nu mai e un Cosmos, ci un fel de «altă lume», un spațiu străin, haotic, populat de larve, de demoni, de «străini»" (34).

³³ Aniela Jaffé, *Symbolism in the visual arts*, în volumul editat de Carl Gustav Jung, *Man and his Symbols*, Aldus Books, London, 1979, p.242.

³⁴ Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1983, p. 28.

La limită, deci, și numai în sensul unei astfel de abordări, polaritatea *Natură-Cultură* se înrudește cu polaritatea fundamentală *Haos-Cosmos*. Privit astfel, satul pare a fi o *insulă cosmizată* într-un noian de *ape haotice*, un teritoriu smuls naturii sălbatice și supus normelor sociale, culturale și economice. Pentru imaginarul colectiv, spațiul din afara hotarelor satului este o "lume de dincolo" unde sălăluiesc nu numai fiarele sălbatice, dar și balaurii și ielele, demonii bolilor și duhurile rele, o lume ne-hotărâtă (la propriu și la figurat), ne-sigură, ne-cunoscută, străină, ostilă chiar, o lume a tuturor virtualităților și latențelor (35). Această credință este sesizabilă în chiar declarațiile țăranilor români de acum doar câteva decenii: "În hotar merge omul liniștit, merge ca pe locu lui; n-are de ce se teme. Hotarul e așa ca o îngrădire ce cuprinde satu-ntreg. Hotaru nost e satu nost"; în schimb "cine a trecut hotaru nu mai e la el acasă. Dincolo e altceva și nu știi ce; poate-i o lume bună, poate nu. Eu știu că de trec [hotarul] nu mă mai simt bine; am așa o teamă" (31, p.42).

Magia hotarului

Glosind pe marginea atributelor magice și simbolice ale hotarelor și zidurilor orașelor, Mircea Eliade conchidea: "mult înainte ca să fie construcții militare, ele [= zidurile orașelor] constituiau un mijloc de apărare magică, pentru că ele delimitau, în mijlocul unui spațiu «haotic», populat de demoni și fantome, un spațiu închis, un teritoriu care fusese organizat, cosmizat, cu alte cuvinte, prevăzut cu un «centru»" (27, p.340).

Marele prestigiu atribuit hotarului în cadrul locuirii tradiționale este evident: hotarul care delimitează localitatea, devine localitatea însăși ("hotaru nost, e satu nost"). Perimetrul insulei devine insula însăși. Un demers de arheologie lingvistică este în măsură să dezgroape relicve care evidențiază această mentalitate arhaică. Mulți

³⁵ Pentru sensurile filozofice ale conceptului "hotar", vezi Gabriel Liiceanu, "Despre hotar și hotărîre", în "Viața Românească", nr. 2, 1990, p. 15-19.

dintre termenii care desemnează localitatea au ca rădăcină sau sînt înrudiți cu termeni care desemnează hotarul: vezi relația dintre alb. *fsat*, rom. *sat* (vechi rom. *fsat*, de pildă în *Psaltirea Scheiană*, 1515) °i lat. *fossatum* = "°anș, brazdă înconjurătoare"; dintre sl. *grad*, rus. *gorod* (ora°) °i vechi sl. *gradu* = "zid, îngrăditură", rus. *ograditi* = "a îngrădi" (de unde °i rom. *gard*, *grădină* etc.); dintre celt. *dunum* (ora°), engl. *town* (ora°) °i germ. *zaun* = "gard"; dintre lat. *urbs*, *urbis* (ora°) °i *urbo*, *are* = "a trasa brazda de împrejmuire", pe de o parte °i *orbis* = "cerc", pe de altă parte.

Ceremonia întemeierii ora°ului Roma este cunoscută din relatările istoriografilor °i mitografilor antici. Plutarh notează faptul că Romulus ar fi fost inițiat în "misterul" întemeierii unei localități de către dascăli etrusci, după vechi "datini °i scrieri sfinte" ale acestora. Romulus a săpat întii o groapă (*fossa*), pe care a numit-o "lumea" (*mundus*), peste care a edificat un altar (*ara*) (Ovidiu, *Fastele*, IV, 821-825). "Apoi, în jurul lui ca centru, în formă de cerc, s-au tras marginile cetății" cu plugul, ridicîndu-l de la pămînt °i întreprînd brazda în locurile prevăzute pentru edificarea porțiilor ora°ului (Plutarh, *Romulus*, XI). Episodul asasinării lui Remus – care a trecut în bațjocură peste brazda circulară a viitorului ora° – are rostul de a sublinia sacrilegiul produs de Remus °i, nu mai puțin, caracterul strict magic al hotarului. Pentru că, sărind "peste un loc interzis °i consacrat", "sfînt °i inviolabil" – scrie Plutarh – Remus a vrut să-l transforme într-un "loc profan" (*Quaestiones Romanae*, 27). Eroul eponim Romulus °i-a dublat crima rituală cu un blestem magic: "a°a să piară de aici înainte oricine va sări peste zidurile ridicate de mine" (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I, 7).

Din perspectiva din care am abordat problema locuirii tradiționale, ar fi obligatorie reconstituirea arhaicelor valențe (nu atît economico-sociale, cît mitico-rituale) atribuite hotarelor, menite să concilieze cele două tipuri de spații calitativ diferite; dar să le °i delimiteze, protejînd "spațiul cultural" de eventualele manifestări

malefice provenite din "spațiul natural". Nu este cazul aici să trec în revistă riturile, practicile magice și cutumele juridice care atestă valențele magico-rituale atribuite hotarului de mentalitatea rurală. Voi puncta doar câteva dintre ele, care transformă spațiul *intra muros* într-o *insulă* protejată magic:

I. Rituri și gesturi magice practicate la traversarea unui hotar, la trecerea printr-o poartă/ușă, peste un prag, într-un cuvânt, dintr-un spațiu într-altul calitativ diferit. La începutul secolului, antropologul Arnold van Gennep le includea în marea categorie a "riturilor de trecere", împărțindu-le în trei subcategorii distincte: "rituri de separare" de spațiul părăsit, "rituri de trecere" dintr-un spațiu într-altul și "rituri de încorporare" în noul spațiu (36). Iată câteva supraviețuiri relictuale: descoperirea capului și descălțarea la intrarea într-o casă sau templu sau spațiu consacrat ("Descalță-te de sandalele tale, fiindcă locul pe care stai tu, în fața mea, este pământ sfânt!" – *Leșirea*, III, 5), trecerea miresei peste prag, călcarea cu piciorul drept într-un spațiu nou, primirea cu pîine și sare, facerea semnului crucii la trecerea peste hotar, spargerea unei oale de lut pe prag la scoaterea unui defunct din casă, credințe legate de "ieșirea cu plin/cu sec", interdicția de a te întoarce din drum: "Dacă plec la drum – crede țăranul român –, nu mă întorc [că nu e bine]. Da' și dacă nu mă întorc și de-am găndit, tot nu e bine" (37); sau interdicția de a privi în urmă: cazul lui Orfeu, dar și al nevestei lui Lot: "Femeia lui Lot s-a uitat îndărăt și s-a prefăcut în stîlp de sare" (*Facerea*, XIX, 26).

II. Practici și cutume juridice: înfrățirea la hotare, baterea copiilor la hotare, jurămîntul la hotare (cu brazdă de hotar pe cap), judecata la hotare, pedepsirea sau omorîrea la hotare etc. "Hotarul, în conștiința juridică a țăranului român – scrie Romulus Vulcănescu –, reprezintă o instituție de drept cutumiar, fără de care nu puteau fi concepute și

³⁶ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, London, 1977, p. 15-25.

³⁷ Ernest Bernea, *Cadre ale gîndirii populare românești*, Ed. Cartea Românească, București, 1985, p.58.

explicate multe din aspectele arhaice ale legii țării sau obiceiului pământului” (38).

III. Practici magico-medicale: “vînzarea” copilului bolnav prin fereastră, culegerea plantelor cu virtuți magico-medicinale “de la hotare” sau din afara acestora (din “pădurea surdă”), folosirea în practicile rituale tămăduitoare a pământului, a apei sau a pietrelor aduse “de la hotare”, amenințarea demonilor bolii cu virtuțile magice ale hotarului (“Cu hotar te hotărâsc,/ De la [cutare] te gonesc”) și alungarea acestora în afara hotarelor satului, în “pustietăți”: “unde popa nu toacă, / unde fata nu joacă, / unde în răsucruce / nu e stîlp să urce”, “unde Dumnezeu nu se pomenește, / acolo diavolul locuiește”.

IV. *Obiecte și gesturi apotropaice la hotare*: înfigerea uneltelor/ armelor în pragul casei pentru îndepărtarea furtunilor și grindinei, practica evreiască de a monta pe canatul ușii *Mezuza* (crezul mozaic caligrafiat pe pergament), ungerea de către vechii evrei a canatului ușii cu sîngele mielului pascal (*Ieșirea*, XII, 7), stingerea de către creștini a lumînării de Paști de pragul de sus al ușii, punerea la ușă a potcoavelor găsite, frecarea cu usturoi a cadrului ușilor și ferestrelor pentru protecția împotriva strigoilor în noaptea Sfîntului Andrei, interdicția de a călca pe prag, punerea capetelor de animale (de cal) deasupra ușii (porții) sau în parii gardului pentru îndepărtarea duhurilor rele, expunerea “cămășii ciumei” la hotarul satului pentru alungarea demonului bolii, ridicarea la hotare sau răsucruce a “coloanelor cerului”, crucilor, troițelor etc. (39).

V. Ceremonii și rituri circumambulatorii. Valențele magice ale diverselor tipuri de hotare nu sînt considerate a fi imuabile. Periodic sau în timp de criză, atributele hotarelor trebuie regenerate: se înconjură casa sau ograda pentru a o feri de grindină, trăsnete, foc

³⁸ Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Ed. Academiei, București, 1970, p.193.

³⁹ Pentru mitologia și ritologia pragului vezi Sir James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, trad. Harry Kuller, Ed. Scripta, București, 1995, cap. VI, *Păzitorii pragului*, p.187-196.



Ritual circumambulatoriu: se înconjură biserica de trei ori, bătându-se în toacă (Minăstirea Horezu, 1990)

etc., se înconjură satul, în stare de nuditate rituală, sau se retrasează brazda hotarului pentru a apăra localitatea de demonii vreunei molime, de secetă, de cotropitori etc. (o astfel de ceremonie anticiumă este atestată într-un sat din Moldova, la 1646; cf. 40), se înconjură biserica, bătându-se în toacă. Un frumos și semnificativ ritual de circumambulațiune este cel care se bazează pe valențele apotropaice și purificatoare ale actului narativ. O credință populară, culeasă la 1900, sună astfel: "Cu o poveste bine spusă și frumos încheiată se înconjură casa de trei ori, ca o pavăză, de nu poate nici un rău străbate" (6, p.1204).

Epilog

Aceasta este povestea cu care v-am înconjurat și sper să aibă asupra domniilor voastre aceleași efecte benefice.

⁴⁰ V.A. Urechia, *Codex Bandinus*, București, 1895, p.LVII.

Abstract

1. Traditional Space versus Space of the Sea

Romanians were never good sailors. Neither the Danube nor the Black Sea ever induced an appetite for wandering on waters. It is not by chance therefore that a Romanian mythology is rather poor in symbols of the water or in mythical heroes wandering across the seas like Ulysses or Brain. The great aquatic myths (the island, the ship, and the flood, the sea pilgrimage and so on) were never the strongest feature of the Romanian collective imaginary. Therefore, they are even more important when despite this they are present.

2. From Noah's ark to the Monastery of Master Manole

In Romanian mythology there is a local version of the biblical legend of the flood. The ark-floating island on the primordial ocean finally rests on the highest mountain (*Axis* and *Centrum Mundi*) from where the cosmos is once again inhabited. This rehabilitation is but a partial way of remaking the Cosmos, but, from the mytho-symbolic viewpoint, both ways of regenerating the Earth are similar. In the Romanian folk legend Noah becomes Manole, the master mason, since the ark is destroyed every time it is finished. Noah has to perform a certain magic ritual in order to allow the ark to last. It is a typical example of the Romanian mythical mentality.

3. The White Island of the Contented Ones

In Greek/Roman antiquity, a whole mythology was shaped around the White Island (Gr. *Leuké*) – The Island of Snakes, located in the Black Sea facing the Danube Delta. This space (now disputed between Romania and Ukraine) was seen as a real Island of the Contented Ones (Gr. *Makaron netos*) where the souls of the heroes dwell after their death (Achilles, Ajax, Patrocles, Helen and so on). Some ethnologists claimed that traces of this myth have actually survived in the Romanian folklore.

4. The Island of the Rohmans

The Island of the Rohmans is an alternative Island of the Contented Ones / a heavenly place where the souls of the ancestors dwell. The origin of this myth may have been the theme of the Island of the Brahmins (hence the name), an island actually visited by Alexander The Great in 327 b.Chr. In fact, it seems that Alexander never met the Indian Brahmins, but - or so claimed his biographers - the *gymnosophistai* ("naked wise men"), Jainists of the *Digambara* sect ("draped in air", "naked ones").

5. The Primordial Island

In Romanian mythology the world seems to be an island expanding on the surface of the primordial sea. God and Devil are taking part, each in his own way, in the genesis of the Cosmos from Chaos. This is a meaningful fact since the genesis is a central story of a mythology, certainly its foundation. Is this a very old myth surviving miraculously? Was it borrowed? And if so, where from? From the south of the river Danube, place of the Bogomils (a dualist sect) from the 12th to the 14th century, or rather from the Turkish tribes migrating to the Carpathians and the Danube from the fields of central Asia?

6. The Island of Traditional Dwelling

The magic and ritual way of founding and erecting a new village (micro-Cosmos) is quite similar to the way in which the genesis of the Universe (macro-Cosmos) is depicted in Romanian vernacular mythology. The village is a cultural space (*cosmos*) that grows in circles (hearth, house, veranda, household, village, and field) at the expense of the natural (*chaos*). The boundaries of the village (*intra muros*) are charged with mythical powers by means of rituals in order to protect the village from the evil spirits that wander in the chaotic space that surrounds the dwelt "island". (*extra muros*).