
Dorin Ștef

Miorița colind

- Analiza variantelor din nordul Transilvaniei -

ÎNTOARCEREA LA OBÎRȘII

Până spre mijlocul secolului al XX-lea, interpretările textelor mioritice vizau, cu mici excepții, studii de caz, substratul unor teme și episoade, contaminări în spații restrânse. Monografia fochiană din 1964¹ se părea că va închide definitiv acest capitol al interesului pentru variantele locale și va impune abordări globale ale fenomenului mioritic, fapt confirmat și de intervenția eliadiană din 1970².

Însă unul din efectele secundare ale celebrei monografii a fost relansarea discuțiilor privind rolul decisiv pe care **variantele transilvănene** l-ar putea juca în ceea ce s-a numit mai târziu «istoria și geneza Mioriței». Studiile lui **Ovidiu Bîrlea, Ion Taloș, Al. Amzulescu, Monica Brătulescu, Vasile Latiș, Pamfil Bițiu și Mihai Pop** au relevat arhaismul *Mioriței-colind*, aceste lucrări devenind totodată și *indirecte procese de paternitate* în condițiile în care până în anii '60 versiunea-baladă monopolizase interesul cercetătorilor, iar ținutul Vrancei era singurul spațiu de obârșie acceptat.

O exegeză a textelor mioritice care au circulat exclusiv în spațiul nord-transilvănean reprezintă, fără îndoială, *o necesară întoarcere la obârșii* și se întemeiază pe argumente care apropie ținutul Maramureșului de însăși spațiul de geneză al *Mioriței*. Dar premisa fundamentală a studiului rămâne identificarea unor elemente de cultură populară invocate sau sugerate de textele mioritice maramureșene, în condițiile în care această regiune a beneficiat de câteva atuuri ale unui pronunțat conservatorism etnofolcloric.

■ Miorița s-a născut în nordul Transilvaniei

„Credem că **prima versiune a Mioriței s-a născut în zona de Nord Est a Transilvaniei**, în regiunea dintre Munții Rodnei și Munții Călimanului, unde și astăzi circulă cu destulă intensitate în forma sa cea mai simplă”³ aprecia Adrian Fochi în 1964. Două sunt argumentele care stau la baza acestei afirmații surprinzătoare și puțin valorificată. Primul vizează o variantă din comuna Romuli (județul Bistrița Năsăud), pe care o consideră „versiunea daco-română a vechiului cântec liric anterior fuziunii”⁴, redusă tematic la un incipient *testament*: „Ciobanul cel credincios / Spune fraților duios:/ - Eu numai când oi muri / Pe mine mă îngropați / În staulul oilor”⁵. Iar al doilea are în vedere tipologia mioritică.

Analizând harta tipologică (nr. 2) din monografia fochiană, constatăm că autorul împarte versiunea-colind, specifică Transilvaniei, în două cicluri, în funcție de regimul

¹ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964.

² M. Eliade, studiul *Mioara năzdrăvană*, în *De la Zamolxis la Genghis-Han*, Paris, 1970.

³ Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 539.

⁴ A. Fochi, *idem*, p. 257.

⁵ *Ibidem*, p. 257 și 571.

metric. Colindele în regim metric de 5/6 silabe (ciclul II), din sudul Transilvaniei, ar putea fi socotite o simplă *verigă de legătură* cu versiunea-baladă. De aceea avem șansa să restrângem cercetările în zona de circulație a colindelor cu regim metric de 7/8 silabe.

Variantele-colind din ciclul I sunt divizate de A. Fochi (p. 389) în patru tipuri distincte: *Tipul 1*. Clasic. Centrul și nordul Transilvaniei; *Tipul 2*. Tema frica de a fi îngropat. Câmpia ardeleană; *Tipul 3*. Tema mamei. **Nordul Transilvaniei**; *Tipul 4*. Tema conflictului erotic. Sălaj – Năsăud – Cluj. Dintre acestea, doar *tipul 3* conține o particularitate deosebită: dezvoltă nu mai puțin de patru subtipuri (oșan, maramureșean, lăpușean și năsăudean), ceea ce l-ar fi îndreptățit pe A. Fochi să indice o *altă zonă genetică*: aliniamentul **munților Gutâi – Țibleș – Rodna**, corespunzând zonei de nord a propagării tipului clasic, respectiv spațiul unde oieritul se practica în mod tradițional.

Dar A. Fochi și-a cenzurat aceste concluzii, desprinse din propriile analize și totalizări, deoarece se declarase oponent al caracterului pastoral al *Mioriței*, iar pe de altă parte urmărea să desăvârșească teza lui D. Caracostea privind circulația *testamentului* ca și cântec epic independent, inițial momentul fuziunii cu alte motive folclorice.

Pentru cei familiarizați exclusiv cu versiunea-baladă a *Mioriței* (programa școlară e generoasă în acest sens), mai precizăm că din cele patru „nuclee tematice” reprezentative (cadru epic inițial, episodul testamentar, episodul oiței năzdrăvane și episodul măicuței bătrâne)⁶, în versiunea transilvăneană se regăsesc doar primele două. Episodul *oii năzdrăvane* și a *maicii bătrâne* nu sunt caracteristice decât pentru zona baladei, adică Moldova, Muntenia, Oltenia, Dobrogea și o mică fâșie din Transilvania, în interiorul colului Carpaților. Ponderea temelor din versiunea transilvăneană o reprezintă: 1) **Cadrul epic inițial** (locul dramei – 249 variante, tema ciobanilor – 320 variante, hotărârea ciobanilor - 267 variante); 2) **Testamentul** (locul îngropării – 301 variante, obiectele îngropării – 288 variante, plângerea oilor – 259 variante). Am putea spune că aceasta ar fi formula cea mai restrânsă a *Mioriței*, respectiv **prototipul versiunii-colind**. Dar nu toate variantele din Transilvania corespund acestui șablon. Singura zonă care păstrează aproape nealterat această formulă-matrice este **nordul Transilvaniei**.

O investigație a textelor mioritice din nordul Transilvaniei se impune și din rațiuni de cercetare a *ariilor laterale* care, se știe, conservă formulele cele mai vechi. Teoria lingvistică formulată de Matteo Bartoli se poate aplica cu succes și în folclor.

În fine, un alt motiv solid al cercetării acestei zone este susținut de **istoriografia mioritică**: cea mai veche variantă⁷ cunoscută până acum prezintă similitudini cu tipul sud-maramureșean, subtip *lăpuș*, la fel ca și prima variantă-colind publicată⁸.

Concluziile fochiene, teoria ariilor laterale, istoriografia mioritică, statutul de vatră etnoculturală, la care se adaugă conservatorismul etnofolcloric local și arhaismul variantelor, nu doar că îndreptățesc, ci și reclamă necesitatea realizării unor studii sistematice a textelor mioritice din această zonă. Avem suficiente motive să credem că variantele maramureșene aparțin unui strat incipient peste care, ulterior, s-au așezat alte straturi, rostogolind cântecul mioritic spre zona de baladă, până în Vrancea, de unde Alecu Russo l-a cules (1846), iar V. Alecsandri l-a șlefuit (înainte de 1850), transformându-l într-o nesemată a folclorului românesc și european.

■ În Maramureș, Miorița se cântă în decembrie

⁶ Clasificare după A. Fochi, 1964.

⁷ Zona Bistrița Năsăud, 1792-1794; vezi *Manuscriptum*, nr. 2-4 (83-84), 1991, p. 8-11.

⁸ A.M. Marienescu, *Poezia populară. Colinde*, Pesta, 1859, („Judecata păstorilor”).

Maramureșul de Nord. Risipite pe văile dintre munți, troienite de zăpadă, satele maramureșene se pregătesc de sărbătoare. Un an va apune în curând pentru a se adăuga istoriei, precum cei sfârșiți din viață se adaugă strămoșilor. Un alt an se va ivi, prefigurând viitorul. Iar sătenii din Maramureș dețin această «știință» a viitorului, aplicând-o la modul cel mai firesc cu putință.

Sărbătoarea începe în Ajunul Crăciunului, pe 24 decembrie, cuprinde ceremonia Anului Nou și se isprăvește pe 6 ianuarie. Douăsprezece zile și nopți (*duodecesima*) încărcate de fabulos și magic, marcate de buna dispoziție a participanților (întorși la matcă din toate colțurile lumii), precum și de o serie de **acte rituale și ceremoniale**. „E greu de spus unde se termină ritualul și unde începe ceremonialul. Ceea ce este sigur este că tot ce se întâmplă în timpul celor 12 zile nu este cotidian”⁹.

În prima noapte, cetele de colindători străbat ulițele satelor, oprindu-se din casă în casă pentru a performa *acte de propițiere*, de urare, prin subtile și complicate sisteme interpretative a colindelor. Cu o gravitate nedisimulată, auditoriul se încarcă cu energia mesajelor transmise, înțelegându-le și asimilându-le dintr-o dată, fără academice studii de literatură populară comparată, ori glosare cu termeni regionali pitite în buzunar; ei înțeleg cu inima și cu sufletul ceea ce neinițiații încearcă să priceapă cu mintea.

Un turist occidental, obișnuit cu pioșenia colindelor de Crăciun, va fi surprins ascultând o seamă de producții folclorice «păgâne», marcate de un ritm sacadat, aproape războinic¹⁰. Iar pentru cei ce vor pricepe textele, frapantă va fi impresia unei atmosfere de basm și legendă din cântecele colindătorilor: „Sistemul de referință în colinde – deosebit de cel al baladelor – este deseori **mitologic**. Nu se vorbește de anume împărați sau de anume evenimente istorice, ci de o atmosferă fabuloasă, de **rituri demult apuse**”¹¹. Personaje mitice, animale personificate, aerul primăvărat, evocarea vegetației, incantații cu iz de descântec repetate la un interval regulat și obsesia Muntelui – sunt elemente ușor de sesizat. „De aceea (să) nu ne mirăm că în poezia colindelor de la noi există *Miorița*, Meșterul Manole, Soarele și Luna, colindele cu Cerbul ș.a.m.d., fiindcă aceste colinde sunt în fond **forme poetice ale unor vechi rituri**”¹².

Însă în prezent repertoriul colindătorilor abundă, mai mult decât în trecut, de piese *religioase și apocrife*: „Coborât-o, coborât / Dumnezeu cu Petrea Sfânt, / Să vadă la fiecare, / Care ce credință are...” sau *edificatoare și moralizatoare*: „La săvârșitu lumii, / Trâmbița-și-ar înjerii / ... / Și or trâmbița cu frice, / Domnii și-mpărați-or plânje, / D-apoi noi ce-om putea zâce? / Ne-om răscumpăra cu sânje...”.

Și totuși, în Maramureș, *Miorița* se cântă *numai în decembrie* și e integrată în sistemul de colinde: „Sus în vârful muntelui / *Oi lenu-i, lenu-i* (refren) / La crucița bradului / Sîntu-și trei păcurărei / Cu oile după ei. / Pă cel mai mic l-o mânat / Să d-întoarne oile. / Oile le-o d-înturnat / Lui gre` lege i-o pticat. / Ori să-l taie, ori să-l puște, / Ori să-l puie-ntre țăpuște; / Ori să-l puște ori să-l taie, / Ori să-l puie-ntre fărtaie. / - O, dragi frățiorii mei / De s-a-ntâmpla să mor eu / Pă mine mă d-îngropați / În strunguța oilor, / În jocuțu mieilor. / O, drag, fluierașu meu / Puneți-l la capul meu. / Când a sufla vânturi grele / Să-mi tragă mie de jele”¹³. Informatoarea, Anuța Bizău, din Ieud, susține că a învățat colinda

⁹ Mihai Pop, *Anul nou, lectura unui discurs ceremonial*, comunicare rostită la sesiunea organizată de Muzeul Satului din Sighet, decembrie 1975, transcris de L. Borlan, publicat în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 5-8, republicat în *Acta Musei Maramoresiensis*, Sighetu Maramației 2002, p. 73-76.

¹⁰ Vezi Béla Martók, apud T. Alexandru, *Béla Bartók despre folclorul românesc*, București, 1958, p. 33.

¹¹ Stancu Ilin, *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985, p. 12.

¹² Mihai Pop, op. cit.

¹³ Vezi textul 19 din Antologie.

de la părinți, cu mulți ani în urmă: „Se cântă în seara de Crăciun și de Anul Nou. O zic colindătorii în fiecare casă”.

E ciudat cum în noaptea de Crăciun și de Anul Nou se interpretează un cântec în care se vorbește despre moarte cu o nonșalanță uluitoare. Crăciunul, în accepțiunea veche, precreștină, era o sărbătoare închinată **creației**, fiind pigmentată cu **rituri ale cultului Soarelui** (mithraic) și ale **cultului morților**, deopotrivă¹⁴. Trebuie să avem în vedere atât proiecția macro a creației (cosmice), cât și moartea-nașterea unui nou ciclu vegetațional (proiecția micro), iar între cele două paliere se derulează destinul individului: de la naștere și până la Marea Trecere în lumea de dincolo.

Translarea Anului Nou arhaic la Calendele lui Ianuarie (pe segmentul 25 decembrie – 1 ianuarie) a atras, cu siguranță, și riturile aferente. Cele două componente ale Creației – nașterea și moartea – sunt indisolubil legate între ele, alcătuind, în chip ritmic, serii infinite de ciclicități. Iar colindele, ca reflectare indirectă a riturilor primăvăratice, vorbeau, în egală măsură, despre moarte și despre renaștere. În concluzie, misterioasa (pentru noi) *Colindă a păcurarilor* aparține genetic și organic acestui sistem al performanțelor cu valențe artistice, pe care maramureșenii îl practicau în timpul sărbătorilor de iarnă.

Dar colindele nu pot fi „citite” individual, ci în cadrul unei **structuri** care cuprinde jocurile de măști, *Viflaimul*, *Plugușorul*, *Sorcova*, cât și întreg repertoriul actelor de divinație, cele augurale, de propițiere și de profilaxie¹⁵.

Probabil *Colinda păcurarilor* se apropie cel mai mult de actele de divinație, cu convingerea că în trecut, în preajma Anului Nou se practicau un număr impresionant de ritualuri magice în scopul de a prefigura viitorul, de a-l descifra. Colindele precreștine trebuiau să corespundă prioritar acestei funcții: „Fiind «o zi la anul», un «festum incipium», Anul Nou, adică cele 12 zile, sunt o prefigurare a tuturor situațiilor în care omul ar putea să se găsească în anul care vine, un **fel de repetiție a soluțiilor pe care le-ar elabora**”¹⁶ (Mihai Pop, 1975). Maramureșenii au și azi convingerea că în aceste zile și nopți magice își pot întrezări destinul pe care-l vor avea în anul ce vine, motiv pentru care toate gesturile, vorbele, atitudinile, precum și repertoriul colindelor sunt atent selecționate. Versul „*De s-a-ntâmpla să mor eu*” suportă o astfel de interpretare, iar versurile ce îl preced (*replica testamentară*) alcătuiesc o eficientă „strategie comportamentală” specifică unui strat mental diferit de al nostru. Deși cântecul vorbește despre moarte, mesajul primar nu poate fi unul funerar sau pesimist, ci prin excelență vitalist, deoarece în realitate vorbește despre viață printr-o biruință asupra morții, evocată imaginar. Puterea melosului și al cuvântului, performate într-un cadru ceremonial, solemn, au jucat întotdeauna acest rol al transformării unei situații sau atitudini în realitatea (de mâine).

Vom porni de la premisa că versiunea-colind – arhaică în raport cu *Miorița*-baladă – nu e decât un vârf de aisberg susținut de straturi culturale ancestrale. Fiecare vers și fiecare cuvânt pătrund adânc în istorie, dezvăluind credințe, rituri, obiceiuri și practici din sfera mitologicului, a etnograficului și, ce e mai important, ale unor aspecte pastorale.

¹⁴ Vezi Petre Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, Iași, 1931.

¹⁵ Mihai Pop, op. cit.

¹⁶ Ibidem.

I. URCAREA OILOR LA MUNTE

Formula introductivă a textelor mioritice maramureșene impune **Muntele** ca spațiu predilect al desfășurării acțiunii. Din punct de vedere temporal, epicul pare a se plasa într-una din lunile de primăvară (aprilie, mai, iunie).

În textele nord-maramureșene secvența apare în 59 din cele 63 de variante (94%), iar în celelalte patru, în care nu este definit explicit locul acțiunii prin nici una din formulele consacrate, se subînțelege din context că aceasta se petrece la munte, la stână. Se disting în mod deosebit trei formule textuale: „Mărgu-și, mărg, oile-n *munte*, / La iarba până-n jerunte” (22 variante); „Sus în *vârvu muntelui*, / Sub crucița bradului” (12 variante); „Pă cel *vârvuț de muncei* / Mărgu-și trei păcurărei” (10 variante). Alte formule semnalate sporadic: „Pe uliță, printre văi” (TM 5); „Colo-n sus, pă delurele” (TM 52); „Pă deluț, pă corniceii” (TM 32); „Pe colo, pe sub muncei” (TM 39).

Trei păcurari, împreună cu o turmă de oi, urcă (primăvara) pe vârful unui munte, în scopul de a-și amenaja stâna de vară. De remarcat aspectul luxuriant al vegetației alpine („la iarba până-n jerunte”). Aceasta este o formulă menită să sesizeze (sau să sugereze) debutul anului pastoral, respectiv momentul imediat următor *Măsurișului* / *Ruptului Sterpelor*, când are loc însâmbrirea proprietarilor de oi. Privită în ansamblu, pe toată desfășurarea epicului, versiunea-colind a *Mioriței* oferă o imagine panoramică a întregului an pastoral – de la urcarea oilor la munte (primăvara) și până în momentul coborârii «la țară», toamna, în septembrie, de Ziua Crucii.

În versiunea-baladă (zonele de șes din Oltenia, Muntenia, Dobrogea și Moldova), acest incipit este alterat, deoarece din noua perspectivă imaginea anului pastoral este doar parțială, remarcându-se doar retragerea oilor de pe munte, spre câmpie, spre Dunăre, pentru iernat, pe vremea marilor procesiuni de transumanță post-medievale. Astfel, sintagmele de genul „Pă plăiuțul dealului” (TM 4), vor deveni „Pe-un picior de plai / Pe-o gură de rai”.

În mod firesc, în variantele nord-maramureșene, forma de relief dominantă – *muntele*, apare cu o mare intensitate deoarece acțiunea e privită din interior. Cadrul abundă de amănunte, de elemente descriptive (pâlcurile de brazi, pădurea, pășunile alpine etc.), spre diferență de textele care circulă în zone cu un relief mai domol.

Secvența se regăsește în toate cele 22 de texte din Chioar, diferențiată pe două paliere: *cadru muntos* (77%) – „Sus, în vârful muntelui”, „La munte suiră”, „Pă fețele munților”; *cadru de șes* (23%) – „În râtu cu florile”, „În cea verde grădiniță”, „Pe cea coastă de vâlcei”, „Pe șăsucu cel frumos”. Expresia „Pă fețele munților” (3 variante) pare a fi locală, dar în acest caz *muntele* ne apare estompat, văzut de departe, ca o siluetă.

Un raport asemănător întâlnim și în zona Codru: *muntele* (78%) – „Trei păcurași la munte”, „Suiră la munte / S-adune mai multe”, „Tot la verzii de muncei”, „Colo sus, la munte sus” -, respectiv *șesul, dealul* (18%) – „Pă ce coastă de vâlcei”, „Pă râtuțu cel frumos”. Curios este faptul că în zona Lăpuș incidența crește la 96% - „Trei păcurărași pe munte”, „În vârful muntelui”, „În cei vârvuți de muncei”, „Sus, la verdele de munte”, „Pe cel piciorași de munte” – rivalizând, din acest punct de vedere, cu textele nord-maramureșene.

Toate aceste amănunte din debut, precum și faptul că textele mioritice transilvănene sunt parte componentă a sistemului de colinde, performate în timpul sărbătorilor de iarnă, ne facilitează o reconstituire sumară a Anului Arhaic, precreștin și preroman.

■ ANUL ARHAIC

„În conceptul de timp, anul calendaristic se împarte după **anotimpuri și munci**. Diviziunile lui sunt marcate prin **obiceiuri**”¹ (M. Pop, 1980).

Înainte oricăror ingerințe administrative sau politice, **obiceiurile și sărbătorile de primăvară** au marcat trecerea de la un an la altul; cu alte cuvinte, în vechime a predominat **calendarul agro-pastoral**. În concordanță cu legile naturii („belagines”), iarna a fost socotită mai degrabă un anotimp de hibernare, marcat prin pasivitate și inactivitate, nicidecum prin sărbători majore sau manifestări obștești ample. În schimb, venirea primăverii și renașterea naturii provocau o oarecare agitație ocupațională. Influența pe care Soarele o avea asupra vegetației a dezvoltat un adevărat cult, cu rituri aferente. Cele mai multe comunități și popoare preistorice au fost grefate de o astfel de mentalitate, legând succesiunea anilor de ciclurile naturii, pe baza unei experiențe milenare.

În mod firesc, acestui deziderat i s-au supus și **vechii romani** care, potrivit propriului calendar – impus de Romulus, întemeietorul cetății Romei, și adăugit de Numa Pompilius – **sărbătoreau Anul Nou la Calendele lui Martie**, prilej de manifestări menite să influențeze fertilitatea ogoarelor și a animalelor. Însă în anul 154 î.Cr., din pricina răscoalei lusitanilor împotriva Romei, administrația romană a impus decalarea alegerii noilor consuli cu zece luni, de la 1 martie la 1 ianuarie. Acest *scurt-circuit* va fi oficializat în anul 45 î.Cr. (anul 708 de la întemeierea Romei), în timpul împăratului Iulius Cezar, o dată cu adoptarea calendarului iulian (creat de astronomul grec Sosigenes din Alexandria): „...de când Iulius Cezar, la 708 de la întemeierea Romei, a stabilit Anul Nou la întâi ianuarie și i-a dat acestei treceri dintr-o perioadă de vegetație în cealaltă o conotație politică (...), de atunci Anul Nou se așează peste prag”². Ungerea noilor consuli era însoțită, la Roma și în întreg imperiu, de mari serbări populare de celebrare a evenimentului. În timp, în jurul acestei date s-au îngrămădit mai multe obiceiuri și rituri cu caracter augural, într-un ciclu de sărbători, în cadrul cărora un loc aparte îl ocupau **Saturnaliile și Dies Natalis Solis invicti**.

Cu prilejul *Saturnaliilor*, „zeul Saturn și soția sa, Ops, erau venerați de romani pentru că au învățat pe oameni să cultive pământul și să facă pomi roditori”³. Transbordate din toiu primăverii, *Saturnaliile* au fost ulterior serbate la 17 decembrie⁴.

În schimb, *Dies Natalis Solis invicti* oficia sărbătoarea Soarelui invincibil, prin cultul zeului Mithra, importat din Orient prin intermediul legiunilor romane cu un secol înainte erei noastre („fiind practicat și pe teritoriul țării noastre, după cum atestă vestigiile arheologice”⁵). În secolul al III-lea d.Cr., împăratul Aurelian a recunoscut oficial popularitatea noului cult, introducându-l în calendar și fixând sărbătoarea pe 25 decembrie.

Prin cucerirea Daciei de către romani, noua administrație a impus propriul calendar, în care era deja operată translarea Anului Nou la Calendele lui Ianuarie. Cu timpul, în acest spațiu, Anul Arhaic a suferit același proces de translare, preluând o parte din tradițiile romane, dar în mod critic și selectiv, în funcție de anumite corespondențe autohtone. Chiar și după părăsirea puterii administrative a Daciei romane, „masa compactă de daci romanizați și neromanizați” a rămas sub influența acestui proces de ordin socio-

¹ Mihai Pop, prefață la *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 8

² Mihai Pop, *Anul Nou, lectura unui discurs ceremonial*, [1975] în *Calendarul Maramureșului*, 1980, p.5

³ Conform unui manuscris din secolul al XIII-lea, inclus de filologul francez Charles de Fresne Du Cange în dicționarul său din 1678, „Glossarium ad scriptores medie et infimae latinitatis”, apud Stancu Ilin, *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985, p. 8.

⁴ Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Editura Minerva, 1981, p. 15.

⁵ M. Brătulescu, op. cit., p. 15-16.

istoric-cultural, ce a zguduit Antichitatea, deplasând numeroase obiceiuri, rituri și creații populare aferente (ce ilustrau o realitate concretă, faptică) pe un suport simbolic.

Cert este că, în 1874, **G. Dem Teodorescu** remarca: „Și azi, după atâtea valuri de secole, innurile și *cântările saturnale* se mai aud în Dacia, în noaptea Crăciunului, sub numele de **colinde**, în care ideea de opulență, de abundență, de viață patriahală și religioasă apare amestecată cu ideile de felicitare, preponderente în innurile ce se cântau de junii romani la Calendele lui Ianuarie”⁶.

Atât colindele, cât și *Plugușorul*, riturile prefigurative, actele augurale și cele profilactice, incantațiile refrenelor – ar trebui interpretate din perspectiva Marii Translații a Anului Nou, într-un demers exhaustiv și radical, deoarece „această modificare de calendar, aparent doar de importanță administrativă, a avut o influență covârșitoare asupra datinilor romane legate de ciclul agricol (...). Astfel, **datina colindatului a rămas fără suport real, totul desfășurându-se într-un plan simbolic**”⁷.

În noul context, subiectele producțiilor folclorice care însoțeau ritualurile au căpătat un grad sporit de generalizare, prin anihilarea aspectelor subiective, a cauzisticii reale, ceea ce a dus la *obiectivism*, precum și la *universalitate* – condiții esențiale pentru transformarea unui fapt sau a unei întâmplări semnificative într-un veritabil mit. Iar *Miorița* este un mit al condiției umane. Miturile, prin definiție, sunt cele care statornicesc și întemeiază lumea, deci sunt legi universale, pline de semnificații și răspunsuri la întrebări fundamentale.

■ Reminiscența primăverii în colinde

Textele mioritice maramureșene, deși performate în timpul sărbătorilor de iarnă, abundă în elemente ce sugerează exuberanța naturii, explozia de clorofilă, un univers floral policrom. Cele mai frecvente formule sunt: „Tot la *verdele* de munte / Cu *iarba până-n genunchi*”; „La *verdele* de muncii”; „În cea *verde grădiniță*”. Iar acesta nu este nicidecum un caz particular, un artificiu stilistic de factură mioritică, deoarece multe alte colinde laice, pre-creștine, sunt caracterizate de lipsa zăpezii, a troienelor, a frigului; în antiteză amintindu-se frecvent despre anotimpuri calde, despre rodirea grâului și înflorirea pomilor.

Într-o colindă din Săcel – Maramureș, cadrul primăvărat se impune cu autoritate: „Colo-n sus, mai din sus, / Colo-n sus, la răsărit, / Mândri pomi s-o d'înflorit”⁸. În colindele cu motivul pastoral *iarna grea a oilor*, păcurarul (sau Dumnezeu, în varianta creștinizată), coboară ... „Pe scară mândră de ceară, / Pe fuștei de fulgerei, / Să le-aducă flori de vară”⁹.

Innurile și cânturile saturnale, dar și cântecele sărbătorilor de primăvară ale populației daco-romane venerau zeii care i-au învățat pe oameni să cultive pământul și să facă pomii roditori, pentru a da curs favorabil noului ciclu agricol. În numeroase colinde maramureșene se vorbește despre ploaia care va veni și va rodi grânele, despre pământul plin de flori: „Colo sus, pe lângă lună / Este-o stea ca și-o lumină, / Împăraților să-nchină. / Ea se-nchină tuturor, / Că s-o-mplut cerul cu nori / Și pământu-i plin de flori. / Florile-s de bucurie, / Norii, ploaia să ne zie, / Să rodească cele grâie; / Grâiele să ne rodească / Și mă-

⁶ G. Dem Teodorescu, *Încercări critice asupra unor credințe, datinii și moravuri ale poporului nostru*, București, Tipografia Petrescu – Conduratu, 1874, p. 201, apud S. Ilin., *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985, p. 6.

⁷ Stancu Ilin, *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985, p. 10; vezi și Mihai Pop, *Obiceiuri și tradiții românești*, București, 1976, p. 35-36.

⁸ T. Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului*, București, 1925, text CCCXLX.

⁹ Tit Bud, *Poezii populare din Maramureș*, București, 1908, p. 69.

laiul să ne crească”¹⁰. O colindă culeasă din localitatea Buteasa (Chioar) e o veritabilă incantație adresată Soarelui: „Răσαι, Soare, domnuț mare / Și-ncălzește lumea toată, / Bouarii și plugarii / Să-și are și să-și samine / Grâu roșu de primăvară”¹¹. Iar refrenele ne trimit la o imemorabilă *sărbătoare a mărului*: „Flori dalbe de măr”, „Hai ler, flori de măr”.

Colindele maramureșene sunt pline de soare, de lumină și de primăvară; cu siguranță, o mare parte din ele au rădăcini precreeștine și preromane, deci au fost concepute sub semnul anotimpului ce inaugura Anul Arhaic.

■ REFRENELE

Repetat cu ostentație, la un interval regulat de timp, *refrenul* are darul să imprime **o anumită stare de spirit**, generată de mesajul cuvintelor ce îl alcătuiesc; o anumită psihoză necesară trecerii de la universul profan, laic, la cel sacru, mistic, impus de un astfel de eveniment. O psihoză a cuvintelor transformate în **incantații** mai degrabă magice decât religioase – pentru că elementele invocate nu aparțin unor divinități personificate, ci sunt elemente ale naturii – **florile, soarele, stelele, munții, copacii** etc. Divinizarea naturii nu e numai dovada unui primitivism religios, a unui misticism sănătos, ecologic, ci și a unei *altfel de atitudini* în raport cu rolul și poziția omului în univers.

Relația cu sacrul se realiza prin intermediul acestor **incantații**, precum și prin intermediul **melosului** specific colindelor. Dar se poate presupune că cele două elemente mai îndeplineau și **o funcție curativă, profilactică**, extrem de eficientă. Potrivit unor mărturii, adepții lui Pitagora „se foloseau de incantații pentru vindecarea unor boli [și] susțineau, de asemenea, că muzica are un mare rol în păstrarea sănătății, dacă este întrebuințată în chip convenit. Utilizau chiar cuvinte din Homer și Hesiod, anume alese, pentru readucerea sufletelor pe calea cea dreaptă (în boli psihice)”¹². Și nu se poate spune că există incompatibilitate între invocarea sacralului și practicile terapeutice, cu atât mai mult cu cât, în vechime, procesul medical de recuperare viza spiritul și trupul deopotrivă¹³.

Majoritatea cercetătorilor vorbesc despre rolul special al refrenelor, deși multe formule s-au erodat de-a lungul secolelor. **Monica Brătulescu** (1981) apreciază că „procesul desemantizării colindei a afectat cu deosebire nivelul refrenului”. În consecință, „anumite refrene au devenit, practic, neinteligibile”, transformându-se în adevărate «șarade». „Prin deasa repetiție pe parcursul aceleiași colinde, refrenele au fost mai expuse uzurii decât celelalte porțiuni ale textului. La deteriorarea lor a contribuit și faptul că în practica modernă a obiceiului momentul execuției refrenului constituind un răgaz de concentrare a memoriei pentru versurile care urmează, atenția la sens s-a redus simțitor”¹⁴. Cu toate acestea, M. Brătulescu consideră că „analiza globală a refrenelor permite încă determinarea **rolului lor de mesageri ceremoniali**”¹⁵.

Într-o altă concepție, **Victor Cirimpei** (1992) identifică o funcție de rugăciune, de incantație, în raport cu divinitatea. În creațiile folclorice, „majoritatea refrenelor sunt urme vechi, demult uitate, adresări către marii zei ai tribului, comunității de triburi; în

¹⁰ *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 141, text 599.

¹¹ *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 59, text 10.

¹² Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, 169, în *Fragmentele presocraticilor*, volumul I, traducere integrală după Diels-Kranz, cu note de Simina Noica și Constantin Noica, Iași, Editura Junimea, 1974, apud George Nițu, *Elemente mitologice în creația populară românească*, Editura Albatros, București, 1988, p. 73.

¹³ Toate aceste aspecte ne-ar permite o sondare a magicului din descântece – cu un bogat repertoriu în folclorul maramureșean.

¹⁴ Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Editura Minerva, București, 1981, p. 86-87.

¹⁵ *Ibidem*.

sfârșit ai poporului. O asemenea adresare era zisă de câteva ori pe parcursul rugăciunii, iar rugăciunea era repetată ori de câte ori îi trebuia omului să se adreseze divinității¹⁶.

Cât privește refrenul din textele mioritice, este de remarcat faptul că acesta nu a fost semnalat decât sporadic (la noi, în 46 din cele 136 de variante maramureșene), incidența fiind destul de scăzută în raport cu alte colinde. Aspectul a fost sesizat de M. Brătulescu. „...cel puțin în etapa contemporană a colindei”, refrenul nu este „un element absolut obligatoriu”, el „lipsește de pildă din unele variante ale colindei *Miorița*...”¹⁷. În legătură cu această problemă trebuie să reținem faptul că în cele mai frecvente cazuri înregistrarea textelor folclorice s-a făcut în urma unor campanii de teren, cele mai multe desfășurate pe parcursul lunilor de vară, utilizându-se drept informatori nu grupuri de colindători, ci persoane individuale. Informatorii ar fi putut foarte bine neglija refrenul pentru a scurta timpul necesar interpretării. Pe de altă parte, e posibil ca, în unele variante ale *Mioriței*-colind, refrenul să se fi atrofiat.

Un alt aspect sesizabil este variația și mobilitatea formulilor de refren – am reținut nu mai puțin de 19 formule distincte¹⁸. Situația nu este specifică doar textelor mioritice, fiind o caracteristică generală a colindelor: „Același refren poate funcționa pentru mai multe colinde, cu condiția de a nu contraveni flagrant rolului ceremonial al colindei respective”¹⁹. Același element mobil e specific și liniei melodice²⁰.

O primă clasificare relevă **refrenele laice** în raport cu cele **religioase**. Este evident că primele aparțin unui strat cultural anterior, arhaic, iar acestea din urmă au migrat spre zona colindelor medievale, cu tentă creștină. Textele mioritice maramureșene însumează 24 de variante cu refrene laice, respectiv 22 cu refrene de factură religioasă; un avantaj ce denotă rezistența stratului arhaic, dar și întâietatea lui în detrimentul stratului creștin. Cu siguranță că a existat un proces de translare și de adaptare de genul: „Florile dalbe de măr” / „Hai, ler și flori de măr” / „Hai, leri-i, Doamne”. Apoi, de la etapa intermediară, a **refrenelor hibride**, s-a trecut la refrene preponderent religioase: „Haida leri și-a nost Domn” / „Domn, Domn și-a nost Domn” / „Doamne` nostu-i Dumnezău” / „Domnului, Doamne”, atingând apogeul cu formula „O, Iisus Hristos cel sfânt / Cobori la noi pe pământ”. Discrepanța dintre mesajul *Colindei păcurarilor* și refrenele cu tentă religioasă este evidentă, fenomenul reflectând „asaltul” Bisericii creștine asupra repertoriului de colinde laice, acțiune ce s-a întins pe parcursul ultimelor șase secole.

O altă clasificare a refrenelor ar putea viza *rolul ceremonial al textului* din care fac parte. Doar o variantă se referă la actul colindării – „Hai, corinde” (Hideaga) și nici una nu indică adresanții colindei: flăcău, fată sau vătaful cetei²¹.

O categorie distinctă subliniază *momentul execuției*: „**Mândră-i sara lui Crăciun**” (2 variante, din Merișor și Berința), însă în Țara Maramureșului și Țara Lăpușului predomină refrenele de tipul „**Ziurel de ziuă**” (5 variante din Borșa, Suciul de Sus, Libotin, Tg. Lăpuș și Rogoz), respectiv „**Dimineața lui Crăciun**” (Șieu). Probabil în trecut, mai mult decât în prezent, *Colinda păcurarilor* se performa în noaptea dintre Ajunul Crăciunului și Ziua de Crăciun, înspre ziuă, la primele ore ale dimineții, deci la ultimele case, care de regulă sunt ale **feciorilor** din ceata de colindători. Acest aspect trebuie legat, încă

¹⁶ Victor Crîmpei, *Aportul Mioriței la elucidarea marilor zei balcano-carpatici...*, în *Simpozion Miorița*, 1992, Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 63.

¹⁷ M. Brătulescu, op. cit., p. 86.

¹⁸ Vezi lista refrenelor, index.

¹⁹ M. Brătulescu, op. cit., p. 86.

²⁰ Vezi studiul *Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din Maramureș*, unde majoritatea textelor mioritice sunt însoțite de partituri muzicale (Editura Dacia, Cluj Napoca, 1996, autori Pamfil Biltiu și Gheorghe Pop).

²¹ Vezi M. Brătulescu, op. cit., p. 87.

o dată, de actele de **divinație**, de **prefigurare**, dar și de **inițiere** (în strategii comportamentale, în tainele frăției, în trecerea peste pragul dintre adolescență și maturitate etc.)

Monica Brătulescu este de părere că într-o etapă de aderență la semnificația ceremonială, *refrenele* au cunoscut o **specializare categorială severă**²². Pentru a identifica această „specializare severă” în cazul textelor mioritice maramureșene, cea mai bună metodă socotim că ne este indicată de incidența sporită a unui grup de refrene: „**Florile dalbe de măr**” (5 variante), cu formula prescurtată „**Florile dalbe**” (3 variante), sau „**Le-rului și-a mărilor**” (2 variante), respectiv „**Hai, lin, hai lăr și flori de măr**” (1 variantă). *Motivul mărilor* cumulează 11 variante și e consemnat în textele din toate cele patru regiuni etnofolclorice maramureșene.

Închidem astfel cercul și ne întoarcem la *reconstituirea sărbătorilor de primăvară*, specifice Anului Nou din vechime, cu atât mai mult cu cât **colinda**, alături de descântec, este „**specia cu cea mai îndepărtată geneză în timp**”²³. Dovezile documentelor folclorice denotă rolul major pe care **mărul** l-a jucat în angrenajul obiceiurilor și riturilor primăvăratice. Și nu este lipsit de interes faptul că perioada de înflorire a merilor coincide cu demararea muncilor agricole (prima brazdă trasă cu plugul în ogor), dar și cu obiceiul pastoral de însămbrire, urmat de procesiunea transumării oilor la munte (aprilie – mai). Nu e exclus ca momentul *înfloririi merilor* să fi stat la baza declanșării acestor procese agro-pastorale specifice noului ciclu vegetațional și anual; sau chiar să fi existat o anume sărbătoare legată de înflorirea mărilor, însoțită de practici magice. În opinia lui **Traian Herseni**, floarea mărilor este semnul precis pentru cultivator dacă roadele vor fi slabe sau bogate, iar refrenul *Florile dalbe de măr* a fost la origine o formulă de incantație, de provocare a primăverii²⁴.

Însă marea translare a Anului Nou la Calendele lui Ianuarie și-a pus amprenta și asupra *sărbătorii mărilor* care, dintr-o realitate etnografică s-a transformat într-un mesaj plasat pe un palier simbolic, virtual, ceea ce a permis o altă gamă de interpretări. Astfel, același T. Herseni, pornind de la premisa faptului că merele nu se strică iarna, consideră că acest aspect a facilitat, precum în cazul bradului verde, asocierea mărilor cu ideea de nemurire, alături de alte simboluri similare²⁵.

Simeon Fl. Marian (1898) consideră că reminiscentele acestui tip de refren trebuie văzute în obiceiul de a confecționa sorcova colindătorilor din crengi de măr care, ținute în apă și la căldură, înfloreau²⁶. **M. Brătulescu** concluzionează: „Frecvența ridicată a refrenului *Flori dalbe de măr* sugerează că într-un stadiu mai vechi, crengile înflorite făceau parte din recuzita colindătorilor”²⁷. Ideea este împărtășită și de **Petru Caraman**, adăugând că lovirea cu mlădițe de măr înflorite era o practică din sfera magiei autohtone; aceasta dispărând a lăsat ca urmă refrenul, precum și prezența mărilor în colinde²⁸.

Peste acest motiv floral, cu evidente rădăcini ancestrale, s-a suprapus ulterior «mărul din grădina Raiului», ca simbol al păcatului primordial. Cele două motive distincte au circulat în paralel în repertoriul colindelor maramureșene: „Că-n grădină, lângă gard / Aveți un **măruț rotat** / Și-i un **șerpe** spânzurat...”²⁹. O amplă categorie de texte se cen-

²² M. Brătulescu, op. cit., p. 86.

²³ Vasile Avram, *Substratul cosmologic al colindelor*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1 (2001), p. 129.

²⁴ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură populară românească*, Editura Dacia, Cluj, 1977, p. 198.

²⁵ T. Herseni, idem, p. 197.

²⁶ Simeon Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. I, *Cîrnilegile*, București, 1898, p. 156; apud M. Brătulescu, op. cit., p. 87.

²⁷ M. Brătulescu, op. cit., p. 87.

²⁸ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și alte popoare*, Editura Minerva, București, 1983, p. 369-370, apud P. Bîlțiu, op. cit., p. 48.

²⁹ Ion Bîrle, *Literatura populară din Maramureș*, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 72, text 28.

trează în jurul *merelor legendare*: „Printre **flori și mere**, / Mere mărgărele, / Vântu și-o suflat / Di la scăpătat, / Poamele-o picat”³⁰. Mărul e ținut la loc de cinste în casele maramureșenilor: „Și tu fiică (noră) de-i fi bună / **Noi pe tine te-om ține-lu / Ca măru de căpătâiu**, / Ca grâu roșu-n sacriiu”³¹.

Mlădițele de măr mai sunt utilizate, în Maramureș, în practicile magice specifice descântețelor, confirmând teoria lui Petre Caraman: „...apoi să mai ia nouă **mlădițe de măr dulce** și să le legi într-un mănunchi laolalt (...). O plecat pasărea vânăta (...) / Ci-o ciuntat nouă crengi de măr vânăta / Și-o făcut cuib vânăta”³². Constatăm deci că decriptarea refrenelor facilitează identificarea unor sedimente aparținând unor straturi culturale extrem de vechi.

■ TÎNJAUA – PLUGUȘORUL

Înainte de a ne referi strict la corespondentele simbolismului mioritic din planul real, etnografic, să nu uităm sfatul profesorului Mihai Pop de a integra „sistemul complicat al colindelor” (din care *Miorița* face parte) într-o **structură** mult mai amplă, al tuturor riturilor și producțiilor folclorice aferente, specifice sărbătorilor de iarnă – singurele documente pe care le avem la dispoziție pentru a reconstitui realitatea ce le-a zămislit. **Plugușorul** face parte din această invocată structură, cu atât mai mult cu cât s-a spus că, din punct de vedere al ocupației tradiționale al poporului român, „**Plugușorul reprezintă pentru agricultură ceea ce reprezintă Miorița pentru păstorit**”³³ (D. Pop, 1982).

Evident că și acest obicei își are corespondențe în practicile vechiului Anului Nou, marcat nu neapărat de manifestări grandioase, opulente, ci de fapte necesare, specifice muncilor agro-pastorale, cărora li s-a adăugat în timp o tușă de festivism și ceremonial: „Este mai mult decât probabil că, de exemplu, întâia brazdă ce se trăgea odinioară, la **vechiul Anul Nou**, era **o brazdă reală**, cea dintâi din acel an, în ogorul ce era apoi semănat, fiind urmat de altele, trase cu toate plugurile comunității, până la încheierea aratului și semănatului”³⁴. Căutând vestigii romane în folclorul autohton, **Dem. G. Teodorescu** (1885) invocă legenda potrivit căreia împăratul Traian își rezerva onoarea de a declanșa muncile agricole de primăvară printr-o brazdă trasă pe un ogor din apropierea Romei³⁵.

Cu siguranță că astfel de obiceiuri, mai mult sau mai puțin influențate de practicile romane, erau specifice și altor popoare indo-europene, dar și populației de pe teritoriul țării noastre. Faptul că au fost consemnate „crâmpoșe poetice” ale Plugușorului de iarnă doar în folclorul popoarelor romanice nu e dovadă a „originii latine”³⁶ a uzanțelor muncilor de primăvară. Astfel, ținutul Maramureșului are privilegiul, în raport cu alte zone etno-folclorice românești, de a fi conservat într-o formă puțin alterată obiceiul potrivit căruia primul gospodar din sat care a ieșit primăvara cu plugul în brazdă este sărbătorit (ca un *împărat*), purtat cu alai de-a lungul localității, până la râu, unde bătrânii satului rostesc cuvinte menite să influențeze fertilitatea ogoarelor și să înduplece puterea Soarelui de a rodi pământul.

Sigur că, în prezent, scenariul e contorsionat de anumite tendințe de spectacol, în favoarea unei numeroase și pestrițe asistențe, însă în spatele ceremonialului de azi trebuie văzut un desfășurător ceva mai sobru, lipsit de artificii, dar încărcat cu multiple sem-

³⁰ *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 57, text 5 (localitatea Sălsig, Codru).

³¹ Idem, p. 68, text 26 (Chioar); sacriu = ladă mare de lemn în care se depozitează cerealele.

³² Ibidem, p. 261-262, text 238 (localitatea Berbești), descântec pentru „ruptoarea de apă” (Ion Bîrlea).

³³ Dumitru Pop, *Plugușorul – sinteză folclorică românească*, în *Studii și comunicări*, IV, Sibiu, 1982, p. 71.

³⁴ Dumitru Pop, op. cit., p. 156.

³⁵ G. Dem Teodorescu, *Poezii populare române* [1885], Editura Minerva, București, 1982.

³⁶ Vezi Pavel Ruxăndoiu, *Forme descriptive ale poeziei riturilor agrare*, în *Analele Universității București*, Seria științe sociale, Filologie, anul XII, nr. 28, 1963, p. 119, apud S. Ilin, op. cit., p. 16.

nificații: „De Sângeorz [23 aprilie] sau în ultimii ani de 1 mai, la Hoteni, Hărniciești, Sat Șugatag [în Maramureș], e sărbătorit cel care, în acea primăvară, a ieșit primul la arat. Se prind o duzină de plugari împodobiți la o singură teleguță, fiecare jug e purtat de o pereche de flăcăi și e însoțit de un Pogonici; în teleguță stă sărbătoritul. Urmează straja, apoi sfatul bătrânilor, familia celui ales. Sărbătoritul poate încerca să evadeze. Dacă reușește să ajungă la râul Mara, efectuându-și singur baia rituală, atunci cei 36 de membri ai alaiului dinainte-i, plus străjile, îi vor oferi un prânz îndestulat. O altă situație conflictuală minoră e oferită de flăcăii cu jugurile care se năpustesc asupra unora dintre privitoarele. Astfel contorsionat, alaiul străbate satul, ajunge la țarină, pe care o ocolește de trei ori și, unde a salutat ceremonial Soarele. Apoi alaiul se îndreaptă spre râu, unde se execută o purificare sacră, printr-o baie hieratică, colectivă și tăcută. La sfârșit, membrii cortegiului sunt poftiți, de către sărbătorit, acasă, unde îi omenește. Aceasta a fost **Tânjaua**”³⁷.

O datină asemănătoare mai supraviețuiește în localitatea Șurdești (Maramureș) – **Udătorul** – ceremonialul avându-l, de asemenea ca personaj principal, pe „întâiul arător, deschizătorul de țarină și inițiatorul ciclurilor agrare din acel an”. S-au mai semnalat „varianțe paupere, în care persistă principiul sărbătoririi celui mai harnic om al primăverii, ca și principiul râului purificator” în județul Bistrița Năsăud (Craii de la Mocod), județul Sălaj (Craii Semănătorilor) și în județul Brașov (Plugul)³⁸.

Dar marea translare a Anului Nou la Calendele lui Ianuarie a determinat extragerea din acest străvechi rit agrar de fertilitate a ceremonialului lipsit de suportul real, în poezia și obiceiul **Plugușorului de iarnă**, „practicat sub formă de drame populare în noaptea de Anul Nou”, ca un „rit de analogie magică”³⁹.

Plugușorul denumește „obiceiul în cadrul căruia un grup de tineri, însoțiți de un plug obișnuit (uneori tras chiar de boi și cai), sau miniatural, împodobit cu plânglici, crenghi de brad, frunze ale unor plante perene sau flori de hârtie, umblă în ajunul Anului Nou pe la case și rostește felurite urări, mimând în același timp aratul și alte aspecte ale unor munci agricole”⁴⁰. Iar poezia *Plugușorul* îmbină actele augurale, de propițiere, cu cele de divinație, de prefigurare, fapt ce l-a determinat pe **Petru Caraman** să exclame că suntem „**în plină magie inițiativă**”, întreg scenariul având drept scop asigurarea unor recolte bogate în anul ce urmează⁴¹.

Îndepărtându-se de temporalitatea consacării actelor și faptelor reale, *Plugușorul* devine „o poveste versificată menită mai mult să distreze decât să provoace rodire, cum credeau țăranii satelor patriarhale (...). Elementele sociale se accentuează și câștigă teren în detrimentul celor care amintesc **vechile rituri**”⁴².

Același parcurs privind „ștergerea funcției străvechi” și același proces de evoluție de la rit etnografic (în speță pastoral), la text folcloric cu valențe preponderent estetice trebuie să fi urmat și *Colinda păcurarilor*, devenită mai târziu **balada Miorița**. Așa cum „Plugușorul (nu cel moldovenesc, care este foarte metaforic, ci cel ardelenesc...) este «un mic tratat de agrotehnică primitivă», este o prefigurare a ceea ce trebuie să facă omul, de la semănat până când ajunge la colaci”⁴³, tot așa *Miorița* (dar nu versiunea moldo-munteană, ci cea ardelenescă) este un **mic tratat de etnografie pastorală**, o prefigurare

³⁷ Mihai Dimiu, *Simțul spațiului în teatrul folcloric din Maramureș*, în *Acta Musei Maramuresiensis*, Sibghetu Marmăției, 2002, p. 78-79.

³⁸ Mihai Dimiu, op. cit.

³⁹ Tancred Bănățeanu, *Le Plugușor, une coutume agraire roumaine*, 1948, apud D. Pop, op. cit., p. 549.

⁴⁰ *Dicționar de termeni literari*, Editura Academiei, București, 1976 (Plugușorul).

⁴¹ Petru Caraman, *Colindatul la români...*, Editura Minerva, București, 1983, p. 373.

⁴² Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale la români*, București, 1976, p. 69, apud Stancu Ilin, op. cit., p. 23.

⁴³ Mihai Pop, *Anul Nou, lectura unui discurs ceremonial*, [1975], în *Calendarul Maramureșului*, p. 5-8.

a tuturor etapelor pe care păcurarii le parcurg de la urcarea oilor la munte (la o săptămână după Sângeorz) și până la ruperea tovarășiei, de Ziua Crucii, de la ritualul *focului viu*, a ceremoniei de înfrățire și până la elementele de inițiere profesională a aspiranților; dar și o prefigurare a potențialelor situații, de la cele conflictuale și până la cele dramatice, trecând prin arhaice rituri funerare, prin cutume și mentalități centrate pe concepții despre viață și moarte, aflate sub imperiul legilor naturii. Toate acestea i-a facilitat parcursul **de la rit la colindă și apoi de la baladă la mit.**

■ RUPTU STERPELOR

Pe Valea Marei, Cosăului, Izei și Vișeuului i se spune *Ruptu sterpelor*. În Oaș – *Sâmbra oilor*. În zona Lăpuș, obiceiul se numește *Însâmbrat* sau *Măsuriș*. Aceasta este o altă mare sărbătoare a primăverii și constă în alcătuirea stânelor pentru perioada de vară, numirea ciobanilor și măsuratul laptelui de la oile fiecărui gospodar pentru stabilirea cantităților de brânză, caș, urdă ce îi vor reveni peste vară. Vom zăbovi asupra acestor aspecte deoarece avem astfel șansa să reconstituim momentul premergător desfășurării evenimentelor expuse în *Colinda păcurarilor (Miorița)*.

Dincolo de rațiunile organizatorice, chiar și agroturistice, de festivismul ce sufocă în prezent desfășurarea acestui obicei, mai demult momentul ales era influențat de factori obiectivi. „**Primăvara**, când *rump sterpele*, atuncea să strâng laolaltă tăte gazdele și fac stâna. Ș-apoi când gată de făcut, apoi să dau și iau tămâie, apoi, un om ia clopu din cap și înconjură stâna și dzâce: «Doamne, ajută-ne!». Apoi, când mulg întâiași dată, pun crucea și-mpământă cuțatu în pământ sâmbrașu cel mare și-l lasă așa gios în pământ, până ce-nconjură stâna”⁴⁴ (Hărnicești, 1920). Sau: „**La o săptămână după Sân-Georz**, dacă strângem stâna laolaltă ca din 400 de mândzări o` de mulgări, apoi merem la munte; apoi când *rumpem sterpele*, băgăm oile după strungi și le afumăm”⁴⁵ (Ieud, ~1924).

Mărturiile asemănătoare cu cele ale lui Tache Papahagi au fost consemnate de către Ion Bîrlea: „**Pe la Sf. Gheorghe** [Sân-Giordz], fac tovarășie de lăptărit, alcătuiesc așa-zisa stână, care numără până la 500-600 de oi cu lapte (mulgări), numite pecuini. (...) De regulă, oile de la 5-6 păcurari se împart pe grupe: oi cu lapte, sterpe, mielușei”⁴⁶. Iar în alt loc: „**Aproape de Sf. Gheorghe** hotărâsc o zi, când cu solemnitate bisericească pun bază tovarășiei”⁴⁷. Dar urcarea la munte are loc abia spre finalul lunii mai, de Constantin și Elena, „zi fixată de tradiție ca dată calendaristică a urcării oilor la munte”⁴⁸ – sau „începutul lunii iunie”, când „merg la munte, în Carpați, depărtare de 100-150 km”⁴⁹.

Cercetând păstoritul din Munții Maramureșului, Vasile Latiș notează: „Sâmbra (ruptul sterpelor, măsuris) este o sărbătoare de constituire a stânii din Maramureș, cam **pe la mijlocul lunii mai**, înainte de urcatul în munte al oilor (...). Înainte de aceasta, stâna se numește lăptărie și că, după număr, stâna este suma mai multor lăptării (de regulă trei în Maramureș). Acest moment este un *initium profesionale absolut*”⁵⁰.

Pentru comunitatea tradițională, momentul declanșării acestei sărbători era strict stabilit, în funcție de condițiile climaterice, reperatele astronomice (echinocțiul) fiind ne-

⁴⁴ Tache Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului* [1925], în *Grai, folklor, etnografie*, Editura Minerva, București, 1981, p. 317, text DXXX – informator Maria Mununari, 76 ani, localitatea Hărnicești, 1920.

⁴⁵ Tache Papahagi, op. cit., p. 122.

⁴⁶ Ion Bîrlea, *Literatura populară din Maramureș* [1924], Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 462-465, note la ediția din 1924.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Jean Cuisener, *Memoire de Carpathes – La Roumanie milénaire: un regard intérieur*, 2000, tradus și publicat de Dumitru Iuga în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001, p. 30-38; cercetători pe Valea Cosarului – Maramureș, în 1973.

⁴⁹ Ion Bîrlea, op. cit.

⁵⁰ Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993, p. 61.

cesare doar pentru o aproximare a temporalității optime. „**Când începe, așadar, timpul amplu al păstoritului în Maramureș?** Răspunsul este simplu: o dată cu primăvara anului, când iarba îngăduie pășunarea organizată a turmelor. Nu poate fi vorba de o zi sau de zile anume (...). Timpul pastoral al stâniei în Maramureș începe o dată cu sâmbra oilor (...). Mai întâi prezența umană masivă la stână: sunt aici familiile sâmbrașilor – bărbați, femei, copii – invitați ai acestora, oameni săraci din sat (fără oi), preot și muzicanți. Oricum s-ar petrece lucrurile azi, obiceiul e un transport dintr-o fază mai veche sau poate străveche, care avea și are semnificație specială”⁵¹.

Evident că toată această desfășurare de forțe și consum de energie avea o motivație mult mai puternică, momentul fiind perceput ca un *timp incipient*, în măreția lui, trăit cu religiozitate dintr-o perspectivă spirituală și cu speranța că auspiciile sunt favorabile unui an bun, din punct de vedere economic, pentru asigurarea subzistenței. Muncile agricole de primăvară și păcurăritul prefigurau orizontul de așteptare pe termen mediu. De aceea interesul depășea sfera sărbătorească și tot de aceea semnalăm prezența unor abundente **acte ceremoniale și ritualuri**, ce aveau menirea **să influențeze traiectul destinului individual și colectiv**: „Nicăieri în existența populară nu avem o asemenea prezență umană și este drept, din acest fapt, să deducem suprapunerea unui timp cultural peste timpul natural, perioada de **început de an arhaic, echinocțiul de primăvară**, cum o pot dovedi colinzile și refrenele lor și nu numai ele. Numai astfel putem înțelege prezența egal îndreptățită atât a femeilor, cât și a bărbaților, înăuntrul actului sărbătorec al sâmbrei (dincolo de hipertrofia spectaculoasă de azi)”⁵².

Momentul culminant al acestui obicei este **măsuratul laptelui**, care se face înainte de orele prânzului, în ziua hotărâtă. Laptele fiecărui sâmbraș (proprietar de oi) se toarnă într-o puțină și „se măsoară cu o botă cioplită, numită carâmb”. De la ceremonial nu lipsește nici preotul satului, care stropește „cu apa sfințită oile și păcurarii”⁵³. În unele regiuni se aruncă peste oi sare sau apă rezultată din spălarea găleților, ori se afumă turma cu rășină de brad. În final, are loc o serbare câmpenească, timp în care baciul prepară cașul din laptele smuls, iar apoi acesta se împarte între sâmbrași, cu o balanță, pe un talger așezându-se o puțină „cu atâta apă cât lapte a avut”, iar pe celălalt talger „atâta caș cât este greutatea apei” (I. Bîrlea).

■ Dincolo de această relatare etnografică succintă, există câteva aspecte cu repercusiuni majore asupra textului mioritic. În primul rând, trebuie să notăm faptul că gospodăriile maramureșenilor „nu au dezvoltat niciodată un oierit individual de mari proporții, ci au ținut oi pentru nevoile de brânză și lână ale fiecărei familii”, motiv pentru care „*nu s-au putut constitui mari stâni individuale*, ca la oierii din Carpații Meridionali”⁵⁴. Fiind o regiune muntoasă, anotimpul rece domină aproape jumătate din anul calendaristic, situație în care iernarea oilor devine costisitoare („încă din octombrie trebuie să le dea fân până în aprilie”⁵⁵), deci numărul oilor e redus la strictul necesar. În aceste condiții, „pentru a constitui o stână pentru vâratul oilor la munte, ei [maramureșenii] **se asociază după neamuri și vecinătăți**...”⁵⁶.

Nefiind o profesie ca atare (decât cu mici excepții), ci una ocazională / temporară, păcurarii aveau toate șansele să fie numiți / aleși din rândul flăcăilor aparținând familiilor sâmbrașilor; deci existența unei «legături de sânge» între păcurari era foarte posibilă.

⁵¹ Vasile Latiș, op. cit., p. 102-103.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ion Bîrlea, op. cit., p. 462-465.

⁵⁴ Mihai Pop, prefață la *Antologia de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 9.

⁵⁵ Ion Bîrlea, op. cit..

⁵⁶ Mihai Pop, op. cit..

Cum numărul păstorilor variază între 3 și 5, în funcție de numărul de boteie, într-o ceată de păcurari – aceștia devin, în cele din urmă, **fărtați**, prin depunerea unui jurământ – se poate întâmpla să se afle și unul sau mai mulți «intruși», adică **străini de neam**, de familie, dar nu și de obște. Or, relațiile cosangvine au jucat un rol extrem de important în societatea tradițională maramureșeană.

În corpusul de texte mioritice antologate există patru variante (toate din Țara Maramureșului) unde am remarcat o secvență exprimată printr-o formulă de stabilire a gradului de rudenie dintre păstori: „**Stați, fraților, să vedem / Care din cine suntem**” (TM 2); „Haida noi să ne cătăm / Care ceva **neam** ne-aflăm” (TM 6). Cele patru variante provin din localitățile Vad, Sighet, Bârsana și Săcel. E posibil ca în trecut această formulă să fi avut o frecvență mai mare în tipul nord-maramureșean, deși în prezent are un caracter regresiv. Cert este că ea va genera tema *verilor primari* și tema *străinului*: „Cei mai mari îs **veri primari** / Cel mai mic e **străinic**”, teme a căror frecvență depășește 60%.

În procesul de răspândire-circulație a colindei *Miorița*, acest aspect definitoriu s-a conservat în variantele din majoritatea regiunilor Transilvaniei (cu excepția tipului *fata de maior*) și chiar dincolo de Carpați, în unele variante din nordul Munteniei și Olteniei (versiune-baladă). În Carpații de Curbură și în sudul Moldovei, tema *verilor primari* și a *străinului* se atrofiază tocmai din pricina unor realități etnografice de altă factură: «oierit individual de mari proporții», respectiv ciclicele procesiuni de transumanță spre zonele prielnice de câmpie, pentru iernarea oilor.

■ Un alt aspect legat de *Ruptu Sterpelor* se referă la ipoteza (confirmată parțial) potrivit căreia, într-o fază incipientă, cântecul mioritic se interpreta doar cu prilejul acestei sărbători – evident, într-o formulă mult diferită chiar și față de versiunea-colindă. Ceea ce ar conduce la scenariul unei translări ulterioare în repertoriul colindelor.

Într-o expediție realizată prin anii '70 de un grup de cercetători din Republica Moldova în satele maramureșene din nordul Tisei – parte integrantă, în trecut, din Maramureșul istoric – s-a constatat că interpretarea *Mioriței* e strict legată de ciclul de manifestări performante la *Ruptu sterpelor* și îmbracă o formă dramatizantă: „**În regiunea Transcarpatică** subiectul *Mioriței*, cât și *Miorița*, se produc în jurul **sărbătorii Sf. Gheorghe**. Când se scot oile la pășunat este o adevărată sărbătoare (...), mai ales când mieii se despart de «mame». Atunci, pe melodia *Plânsul mieilor* se reproduc fragmente sau, mai bine zis, se improvizează momente când **toți îi plâng pe mieii ce se despart de oi**. Această sărbătoare se face la marginea satului, într-o zi specială – duminică. Masa se așterne pe pământ. Se mănâncă numai carne de miel, care se pregătește în mai multe feluri, însă predomină mielul fiert în ulei. Tot aici, în satul **Apșa de Mijloc**, în 1970, în expediția condusă de N. Demcenco, am întâlnit și **dramatizarea populară în formă dialogată**. Se îmbrăcau în formă (**maskă**) de miel două persoane, în oaie o persoană, în formă de berbec altă persoană. Un cioban cânta din fluier **melodia Miorița**. «Oile» și «berbecul», în **dialog, le dau povețe mieilor** să aibă grijă că în munți sunt oameni răi și lupi clonțoși, care îi pot sfârteca (...). Oile se duc în munți la pășunat, împreună cu ciobanii lor (păcurarii), cu câinii; ...oamenii, seara târziu, se întorc în sat»⁵⁷.

În primul rând ar trebui să acceptăm ideea că Maramureșul din nordul Tisei a funcționat ca o veritabilă **arie laterală**, conservând un stadiu anterior formulei clasice, de tip colindă – și arhaic, în raport cu formula modernă, de tip baladă.

În al doilea rând, socotim că e puțin probabil să ne aflăm în fața unui proces de involuție, de degradare a acestui subiect, dacă luăm în calcul *tipologia colindelor* realizate

⁵⁷ Gheorghe Spătaru, *Miorița la românii de sub ocupația comunistă rusă*, în *Simpozion Miorița – 1992*, Cămpulung Moldovenesc, 1993, p. 82-84.

de **Ion Bîrlea**. Potrivit acestei clasificări, din punct de vedere cronologic primează **colindul cu măști** care păstrează „caracterul colindului străvechi, precreeștin”, apoi urmează o formă ambiguă de colind, un amestec de elemente precreeștine și creștine, pe care le-am putea numi **colinde medievale** – și-n fine, **colindele creștine**, „cântece de stea și teatru religios, colind modern ce păstrează caracterul doctrinei creștine autentice”⁵⁸.

Dacă acceptăm ipoteza că *Miorița* este o creație folclorică de mare vechime, e posibil ca în fazele incipiente să fi luat forma unui *colind cu măști* (versiunea transilvăneană a *Mioriței* este tipică pentru *colindul medieval*, dar există mărturii conform cărora, la un moment dat, a fost integrată și în repertoriul cântecelor de stea și a teatrului religios⁵⁹).

Deci, înainte de a deveni **colind de iarnă**, *Miorița* se interpreta la *Ruptu sterpelor*, în toiul primăverii, însă tema nu era drama unui tânăr păcurar, ci drama tinerelor oi, a mieilor care urcau pentru prima dată la munte și erau expuși la pericole („oameni răi” și „lupi clonțoși”) în fața cărora nu se puteau apăra, în ciuda „povețelor” primite. Tinerii păcurari, la fel de neinițiați, aveau toate șansele să împărtășească aceeași soartă. Analogia e posibilă. «Bocetul oilor» din finalul textelor mioritice maramureșene ar putea fi o reminiscență a **colindei mieilor**, un episod comun rezultat din această analogie. Transferul de personalitate s-a petrecut, probabil, în momentul *alunecării* producțiilor folclorice spre ciclul sărbătorilor de Anul Nou (decembrie-ianuarie).

Versiunea-colind păstrează, din abundență, reminiscențe ale „dramatizării populare în formă dialogată”, dovadă fiind **numeroasele întrebări și replici**, precum și faptul că în unele zone din Transilvania **colinda păcurarului** intră în alcătuirea **piesei dramatice Viflaimul**. Câteva exemple: „Mărgu-și, mărg, oile-n munte / Pîn iarbă până-n jerunte. / - Da cu ele cine mere? / - Mărgu-și trei păcurărei / Cu oile după ei” (TM 12 – Botiza 6); „Ce se-aude-n sat la noi? / - Fluieraș mândru de oi. / - Da la ele cine șede? / - Șed șase păcurărei...” (TM 62); „Frații lui l-o d-întrebat: / - Ce morțiță tu-ți poștești? / (...) / - Altă moarte nu-mi poftesc, / Dară din pușcă-mpușcat / Și din sabie demnicat” (TM 3 – Rozavlea 1); „- Cine biata m-a jeli? / - Oile cele bălăi / M-or jeli umblând pă văi;” (TM 11 – Botiza 5); „- Da` cine mi-o fi popa? / - Graurul când a cânta. / - Și-apoi cine m-a jeli? / - Codrul când s-a veșteji” (TM 16 – Ieud 4); „Mama `nainte-a ieși / Și pă voi v-a întreba: / - Ș-a nost păcurar a zini? / - Ș-a vost păcurar a zini, / D-a rămas pă cele groape / Cu oi șute și cu șchioape...” (TM 7 – Botiza 1).

Sesizăm faptul că această avalanșă de întrebări e specifică tipului nord-maramureșean. Răspunsurile cele mai valide au rezistat. Apoi întrebările au fost înlăturate treptat, obținându-se în final o înlănțuire aparent coerentă de fapte și întâmplări din viața pastorală. Deoarece ne aflăm în fața unui scenariu construit pe ipoteze doar parțial dovedite, putem avansa ideea că la același set de întrebări au fost formulate diferite răspunsuri și numai cele mai izbutite și apreciate de auditor s-au osificat și s-au memorat, dând naștere unei piese folclorice noi. Grație caracterului prefigurator (act de divinație) – prin rememorarea întâmplărilor prin care ar putea trece un tânăr păstor urcat pentru prima dată la munte – această producție s-a integrat ulterior în fondul colindelor, evoluând în tipuri, subtipuri și versiuni, de-a lungul spațiului geografic locuit de români.

■ COLINDELE CU MĂȘTI

Suținerea unor mini-spectacole cu caracter ritualic, în cadrul cărora se utilizau **măști zooforme** – personajele întruchipând **oi, cerbi** sau **urși** – avea o justificare firească pe parcursul sărbătorilor de primăvară. De fiecare dată scenariul impunea, în primul act, o acțiune violentă în urma căreia reprezentantul regnului animal era doborât / vânat / jertfit /

⁵⁸ Ion Bîrlea, *Folclor românesc*, volumul I, Editura Minerva, București, 1981, p. 267-268.

⁵⁹ Vezi Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 443.

ucis – în concordanță cu legea naturii, a vieții și a morții, a succesiunii anotimpurilor, fiind de fapt un substitut al tuturor regnurilor planetare – pentru ca în actul doi personajul principal să prindă viață a doua oară, să renască, precum întreaga natură, spre satisfacția asistenței. În ultimă instanță acest scenariu de dramă populară – degenerat ulterior în forme burlești, de carnaval, în timpul sărbătorilor de iarnă – este **o prefigurare a condiției umane** și constituire rămășițele unor credințe și religii primitive, peste care avea să se suprapună, mai târziu, *creștinismul de factură populară*.

Dacă într-o fază incipientă *Miorița* a fost reprezentată de o *colindă cu măști*, o dată cu transferul ei la Calendele lui Ianuarie măștile au căzut sau au luat înfățișări antropomorfe, cu chip de păstori, dar interpretând aceeași dramă – a mieilor, a cerbilor, a urșilor, a oamenilor și a naturii, supuși deopotrivă acelorași legi.

Pentru a aprofunda acest aspect – care ar putea deveni decisiv în înțelegerea textelor și a mesajului mioritic – menționăm faptul că în societatea tradițională, arhaică, ocupațiile de bază erau **agricultura, creșterea animalelor** (păstoritul) și **vânătoarea**. **Petre Caraman** (1931) consideră că „sute de mii de ani omul nu numai că a trăit din vânătoare, dar a asumat o cosangvinitate mistică cu animalul”⁶⁰. Ursul și cerbul au deținut, în acest sens, o poziție privilegiată în cultura populației din spațiul carpatic, căpătând funcții totemice. **Romulus Vulcănescu** (1970) este de părere că „la români obiceiurile cu măști de urs coboară până într-o adâncă antichitate și intră prin structura și funcționalitatea lor în compoziția unor aspecte culturale ale specificului nostru etnic”⁶¹. **Lucia Berdan**, într-o reconstituire a acestui obicei străvechi, apreciază: „În cultul lui Zamolxis au fost preluate credințe și superstiții anterioare despre cultul ursului. Acest cult implica și purtarea unor măști-costume, care asigurau pe lângă **secretul inițierii depline**, și pe acela al ascezei celor inițiați. Adepții lui Zamolxis au putut să practice **masacrarea** integrală sau parțială, în **scopuri rituale**, îmbrăcați în piei de urs, după exemplul căpeteniei lor”⁶². O precizare mult mai semnificativă este aceea că „în faza germinativă, jocul ursului, preluat de români de la geto-daci, s-a desfășurat mult timp în **carnavalul de primăvară** (...), de unde **s-a deplasat în carnavalul de iarnă**”⁶³.

Concluziile vin să întărească ipoteza pe care am intuit-o: „**Trecerea de la un anotimp la altul**, de la o vârstă la alta, era socotită de popoarele vechi ca un moment critic, era **asemănată cu trecerea de la moarte la viață**. Crăciunul, de fapt, înlocuiește anticele sărbători greco-romane, saturnaliile, sărbătorile Soarelui divinizat. În scenariul mitico-ritual al înnoirii periodice a anotimpului, a lumii, se includea și **inițierea tinerilor băieți**. În același scenariu magico-ritual se includea și **violența sacră, ca practică magică de întemeiere**” (p. 93). În riturile de trecere (*les rites de passage*), violența sacră marca **ruptura dintre vechi și nou** (p. 93). L. Berdan afirmă, în continuare, că astfel de practici violente, cu caracter sacru, se întâlnesc la performarea unor colinde.

Aspectul se confirmă cel puțin în cazul a trei colinde transilvănene: **Colinda cerbului**, **Colinda zidarilor** (versiunea arhaică a baladei *Meșterul Manole*) și **Colinda păcurarilor** (versiunea primară a baladei *Miorița*). În ultimul caz regăsim urme voalate ale unei violențe eminentemente rituale – soborul, judecata, sentința, „condamnarea” – ca elemente ale unui scenariu de inițiere a tinerilor băieți. Caracterul ritualic e susținut de conținutul textului: în variantele maramureșene, fărtații (soborul de păstori) nu se dovedesc samavolnici sau puși pe căpătuială, iar păcurarul cel tânăr nu face dovada unor acte

⁶⁰ Petre Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români*, Iași, 1931.

⁶¹ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, Editura Științifică, București, 1970.

⁶² L. Berdan, *Rit și spectacol în jocul urșilor din Dărmănești, Bacău*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, I, *Etnografie și folclor*, Sighet, 2002, p. 89-93.

⁶³ L. Berdan, op. cit., p. 90.

de vinovăție (pentru a fi condamnat în virtutea unei „legi a pământului”, după cum sugera R. Vulcănescu⁶⁴). De aceea, cu mai multă probabilitate se impune ideea unei prăbușiri a **vechiului** pentru a facilita ascensiunea **noului**, într-o formulă simbolistică, prefigurativă, de tipul unei producții folclorice zămislită pe postamentul unui rit de primăvară: „Pentru ca ceva nou să poată începe este necesar ca rămășițele și ruinele ciclului vechi să fie complet nimicite”⁶⁵. Iar tânărul păcurar nu face decât să intre în rezonanță cu această credință ancestrală, jucând rolul naturii nimicite pentru a putea renaște, la care se adaugă un complicat **scenariu inițiativ** impus tinerilor, sub forma unor rituri de trecere de la adolescență la maturitate. În acest conglomerat de credințe și practici decisivă este **atitudinea**. Situația nu poate fi nici râvnită, dar nici renegată – așa cum s-a sugerat în mai multe etape ale istoriei exegetice a *Mioriței*⁶⁶. Dacă noi identificăm azi anumite urme de *fatalism*, în contextul stratului cultural invocat situația se raporta la cutume și legi, tradiții și obiceiuri ce impuneau, fără nici o derogare, dar nu în mod coercitiv, generalizarea acestor practici. Pregătirea morală a aspiranților soluționa problema «paradoxalei» atitudini.

Despre cultul cerbului, Romulus Vulcănescu (1987) afirmă că acesta „își trage originea daco-romană dintr-un cult carpatic și unul celtic”, intrat apoi în „etnogeneza dacă”⁶⁷. Și în acest caz, ritualurile ce însoțeau cultul s-au transformat, în timp, în reprezentării cu caracter dramatic, apoi în colinde de iarnă: „Colindatul tradițional a fost tot timpul însoțit de **colindători mascați** în cerb (...). **Cerbul este ucis și învie** în bucuria comparșilor din alaiul colindului. În acest **scenariu al morții și al învierii**, cerbul simbolizează **reînnoirea ciclică a naturii, renașterea regnului animal o dată cu cel vegetal**”⁶⁸. Iar Mihai Pop (1976) investighează sensul străvechi al acestei „minunate legende păstrată în corindă”, formulând ipoteza conform căreia „corinda perpetuează până azi un **mit de inițiere**”⁶⁹ al vânătorilor.

Precum în cazul *Colindei păcurarilor*, unde *sentința* și *condamnarea* sunt plasate într-un plan ipotetic, la fel ca și moartea *celui mic* – „De s-a-ntâmpla să mor eu” – , în *Colinda cerbului*, „vânătoarea rămâne de fiecare dată suspendată la stadiu de intenție”⁷⁰, ceea ce întărește caracterul ritualic și inițiativ. Din pricina acestei similitudini, în unele texte din Maramureș s-a produs o contaminare a celor două motive folclorice, printr-o intersectare subtilă în zona personajului principal: „Animalul urmărit este cerb, țapșor, pui de căprioară. În unele variante, animalul urmărit ascunde un personaj uman laic: «Ionuț măicuții», «fecior de împărat» sau, foarte interesant, într-o variantă din Călinești-Maramureș, întâlnim ca personaj metamorfozat «**vătavu oilor**», element care vine să ne pună în lumină legătura acestor categorii de colinde cu folclorul păstoresc”⁷¹.

Pentru toate aceste producții folclorice remarcăm un element comun, respectiv spațiul de desfășurare a acțiunii – Muntele. Din pricina multiplelor rituri ce se săvârșeau aici, muntele a rămas un spațiu sacru în conștiința maramureșenilor. Multe din aceste rituri s-au pierdut, s-au degradat, au fost amendate de autorități sau au fost preluate și transformate de Biserică. Însă o parte s-au metamorfozat în **colinde de iarnă**, cu prețul

⁶⁴ Vezi Romulus Vulcănescu, *Etnologia juridică*, Editura Academiei, București, 1970.

⁶⁵ Leopold Schmidt, *Teatrul popular european*, Paris, 1965, apud L. Berdan, op. cit., p. 93.

⁶⁶ Vezi *Teoria fatalismului mioritic – Al treilea val* („Dragostea de moarte”), respectiv ofensiva concepției non-fataliste, în *Istorie și Globalizare*.

⁶⁷ Romulus Vulcănescu, *Mitologia romană*, Editura Academiei, București, 1987, p. 509.

⁶⁸ R. Vulcănescu, op. cit., p. 511.

⁶⁹ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, Institutul de cercetări etnografice și dialectologice, București, 1976, p. 52.

⁷⁰ Pamfil Bilțiu, studiu introductiv la antologia *Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din județul Maramureș*, Editura Dacia, 1996, p. 24.

⁷¹ Ibidem.

deposedării de „suportul real” – primăvara, când se consacra și se prefigura noul ciclu vegetal; deși am văzut că în Maramureș s-au perpetuat până în zilele noastre anumite reminiscențe ale unor manifestări cu valoare de document etnografic, specifice unui strat cultural arhaic. Astfel, vechile rituri au căpătat o formă preponderent artistică și, treptat, mesajul lor s-a estompat, alunecând apoi spre alte repertorii – basme, descântece, invocații, balade. Acolo unde epicul nu s-a încheiat într-o formulă cu totul nouă, ele au rămas suspendate între neverosimil și fragmente de realitate palpabilă, dând naștere **marilor paradoxuri folclorice**. Același parcurs l-a avut, cu certitudine, și *Miorița*.

■ URCAREA LA MUNTE

După cum am arătat la începutul acestui capitol, textele mioritice maramureșene debutează cu episodul **urcării păstorilor la munte** în vederea constituirii stânelor de vară, după ce în prealabil participă, împreună cu obștea satului, la *Ruptu sterpelor*.

Dar muntele nu este numai spațiul pășunilor alpine, prielnic păstoritului pe timpul verii, căci el este încărcat de o **sacralitate ancestrală**, statornică anterior pătrunderii creștinismului în țara noastră. Romulus Vulcănescu (1987) este de părere că marii pontifi ai populației geto-dace organizau anual, la solstiții și echinocții, „procesioni în masă pe culmile domoale ale munților”, între răsăritul și apusul soarelui, pentru rugăciuni. Reminiscențe ale acestor **manifestări spirituale** ar fi supraviețuit la români „până în epoca modernă, fiind preluate de creștinism încă din perioada migrațiilor euro-asiatice ale erei noastre și trans-simbolizate magico-ritual”⁷². În opinia acestui cercetător, într-o etapă culturală ulterioară, vechile procesiuni s-au transformat în **nedei**, care la rândul lor s-au degradat în târguri și bălciuri cu iz comercial, în urmă cu 3-4 secole. Ele s-au stins, cu câteva excepții: Târgul de fete din Munții Apuseni (Muntele Găina), Târgul de pe Ceahlău și **Hora de la Prislop – Borșa (Maramureș)**.

Această funcție a platourilor montane, de săvârșire a «liturghiilor» sub cerul liber, trebuia să aibă repercusiuni asupra actelor, faptelor și „strategiilor comportamentale” ale celor ce urcau la munte. Aici, relația cu divinitatea era nemijlocită și firească. În faza creștinismului timpuriu, tot **muntele** a rămas spațiul consacrat al săvârșirii riturilor religioase pentru păstori, în „biserici de brad”, amenajate prin defrișarea arborilor în formă de cerc, precum perimetrele templelor, oficierea slujbelor făcându-se „fie de un cioban bătrân, fie chiar de preot”⁷³. În acest spațiu încărcat de semnificații se vor instala cei trei păcurari mitici – spre diferență de ciobanii din baladă, care transhumează munții și văile, „pe-un picior de plai”, coborând „la vale”.

Comentariul lui **Vasile Alecsandri** (1850) nu numai că a rămas memorabil, dar și-a pus amprenta, timp de mai bine de o jumătate de secol, asupra exegezelor mioritice construite pe tema transhumației pastorale, deturnând discuțiile și interpretările într-o zonă neîntemeietoare. Analizând „coborârea oilor la vale”, V. Alecsandri notează: „Strofa aceasta ne arată un tablou viu ale emigrațiilor (pribegirile) turmelor, ce se coboară în fiecare an, din vârfurile Carpaților și trec prin Moldova de se duc să ierneze peste Dunăre. Sute de mii de oi urmate de mocani, îmbrăcați în sarice albe, ies din gurile munților, îndată ce frigul toamnei sosește, prevestind iarna, și merg să găsească pășuni în câmpiile țării turcești, sub poalele Balcanilor. Unele vin de la Vrancea, altele de pe coastele Ceahlăului, altele de pe văile Bistriței și a Moldovei, iar cele mai multe de prin Carpați, din Transilvania. Deosebitele turme se adună la un loc și formează caravane numeroase, ce se coboară încet spre Dunăre, unind zbieratul lor jalnic cu lătratul câinilor de pază, cu su-

⁷² Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1997, p. 113.

⁷³ R. Vulcănescu, idem, p. 487.

netul telincilor animate de gâtul măgarilor, și cu șuieratul pătrunzător al mocanilor călăuzi”⁷⁴.

Ideea că balada s-ar fi zămislit în urma unui incident petrecut pe drumurile de transhumanță a făcut școală în epocă, întrunind sufragiile celor mai mulți cercetători. Cel mai fidel discipol s-a dovedit a fi **Ovid Densușianu**⁷⁵, iar cel mai înverșunat oponent, **Dumitru Caracostea**. Acesta din urmă sesizează inadvertența între momentul coborârii oilor de la munte – specific versiunii-baladă – și dorința ciobanului de-a fi îngropat la stână, secvență care a persistat în toate textele mioritice: „Motivul central al baladei nu poate fi pus în legătură cu mișcarea de transhumanță, deoarece există o discordanță între dorința ciobanului de a fi îngropat la stână și între începutul baladei, unde ni se vorbește despre coborârea turmelor de oi, deci de îndepărtarea de la stână”⁷⁶. În altă parte, D. Caracostea revine asupra subiectului și își continuă raționamentul: „Pentru a înlătura contrazicerea ar trebui să presupunem că **acțiunea se întâmplă, în cea mai veche variantă a Mioriței, la stână, și versurile de început, cu coborârea de la munte, ar fi deci un adaos făcut mai târziu**”⁷⁷.

Ceea ce pentru D. Caracostea era, la vremea respectivă, o ipoteză, pentru noi a devenit o certitudine, luând în discuție corpusul de texte din Maramureș. Ba, mai mult, într-o localitate din Poienile Izei, locul acțiunii e întărit de precizarea momentului: „**Când la munte și-au ajuns / Cei mai mari că și-a grăit / Pă cel mic ca să-l omoară...**” (TM 56).

Făcând abstracție de colindele transilvănene, Ovid Densușianu va polemiza cu D. Caracostea pe această temă: „De ce nu putem admite că în timpul coborârii turmelor, ciobanul, aflând complotul, și-a arătat dorința de a fi îngropat la stână? Psihologicește, dorința aceasta e explicabilă: pentru oricine, ideea de moarte e asociată cu un loc de odihnă și un cioban e firesc să nu-și închipuie un loc mai bun decât la stână”⁷⁸. Însă premisa lui O. Densușianu se datorează, cum singur mărturisește, analizei exclusive a *Mioriței-baladă*: „Începutul *Mioriței* nu poate să fi cuprins la origine descrierea urcării la munte – cu totul izolat am întâlnit această indicație într-o **singură variantă**”⁷⁹.

În concluzie, împărtășim raționamentul lui D. Caracostea, potrivit căruia în versiunea primară a *Mioriței* acțiunea se petrece la stână și descrie urcarea oilor la munte (precum în textele maramureșene), în timp ce secvența coborârii oilor de la munte este „un adaos făcut mai târziu” în procesul de evoluție a textului de la colind la baladă.

⁷⁴ Vasile Alecsandri, comentariu la balada *Miorița*, în *Bucovina*, III, 1850, p. 49, apud I. C. Chițimia, studiul *Vasile Alecsandri și poezia populară română în Folclor și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968, p. 22.

⁷⁵ Vezi studiul *Viața păstorească în poezia noastră populară* [1922], Editura pentru Literatură, București, 1966.

⁷⁶ D. Caracostea, apud A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 161.

⁷⁷ D. Caracostea, apud O. Densușianu, *Viața păstorească...*, [1922], Editura pentru Literatură, București, 1966, p. 376-377, la note.

⁷⁸ Ovid Densușianu, op. cit., p. 377, la note.

⁷⁹ Ibidem, p. 376.

II. NUMĂRUL PĂSTORILOR

În general, studiile exegetice nu au vizat o preocupare deosebită pentru posibilele aspecte relevate de **numărul păstorilor** implicați în evenimentele relatate în text. S-a considerat că acest număr nu poate fi variabil, căci semnifică cele trei provincii istorice românești: Moldova, Transilvania și Țara Românească, de vreme ce versiunea Alecsandri a încetățenit acest aspect. Pornind de aici, s-a afirmat despre *Miorița* că ar putea fi un **mit al etnogenezei poporului nostru**.

Analizând versiunea-colind a *Mioriței*, vom constata că într-adevăr, numărul păstorilor prezintă o incidență semnificativă în jurul cifrei **trei**. Iar în textele din Maramureș, nu mai puțin de **122 de variante** (din 136) precizează această valoare numerică, în expresii oarecum identice: „Mărgu-și **trei** păcurărei” (TM); „Erau **trei** păcurărei” (TCh); „Sîntu-și **tri** păcurărei” (TCo).

Cu toate acestea, în celelalte 14 variante numărul fluctuează de la **2 păcurari** („Șădu-și *doi* păcurărei”, 3 variante – 2 în TM și una în TL), **2-3 păcurari** („Vo *doi, trei* păcurărei”, TM 49), **6 păcurari** („Șed *șase* păcurărei”, TM 62); **7 păcurari** („Îmbla *șapte* păcurărași”, 2 variante – din TM și TCh) și până la **8 păcurari** („Și vreo *opt* păcurărei”, 4 variante – 3 în TCh și una în TL). În trei texte (din Țara Chioarului) nu se precizează numărul păstorilor.

La prima vedere am fi tentați să afirmăm că cele 14 variante reprezintă doar *mici excepții* și-n definitiv aspectul este minor, de vreme ce în aceste cazuri epicul nu suferă alterări. Însă dacă aprofundăm subiectul vom constata că, de fapt, asistăm la o reflectare mult mai fidelă a unei realități etnografice (pastorale) tipic maramureșene. Din mărturiile cu caracter documentar reiese că numărul de *trei păstori* este socotit minim, pentru ca o stână de vară să fie organizată în bune condiții. Pe de altă parte, numărul păstorilor este dat de dimensiunea turmei de oi, fiind, prin excelență, variabil: „În Maramureș, numărul păstorilor (fără baci și strungași) variază de la cel puțin 3-4 până la 12 și în cazuri mai rare 15; **media, însă, poate fi socotită la 6-7**”¹ (V. Latiș, 1993). O aproximare asemănătoare regăsim într-un studiu de la începutul secolului al XX-lea: „De regulă, oile de la **5-6 păcurari** se împart pe grupe: oi cu lapte, sterpe și mielușei. Cea mai mare distincție e aceea de vâtaf”² (I. Bîrlea, 1924). Situația s-a perpetuat până la sfârșitul secolului, fiind consemnată și de Mihai Dăncuș (1986): „O stână era formată din **5-7 boteie de oi**, în funcție de mărimea suprafeței de pășunat (...). La un botei (150-200 oi) se angajau **trei oameni**: un păcurar, un ajutor de păcurar și un băiat”³.

Deci, la o stână se angajau, în medie, **cinci până la șapte păcurari**. E foarte posibil ca, în versiunile anterioare, numărul păcurarilor consemnați în text să fi fost mai mare de trei (6, 7 sau 8), respectându-se realitatea etnografică și istorică – în societatea **pastoral-agrară** era firesc ca turmele de oi să fi fost apărute de cete consistente de păstori, din pricina lotrilor, a numeroaselor animale de pradă și a deselor năvăliri barbare; numărul păstorilor s-ar fi redus o dată trecerea la o societate **agro-pastorală**.

Faptul că textele vorbesc insistent despre **trei păcurari** (și nu *doi*, precum în variantele din Oaș, sau *opt* în Năsăud, Sălaj, Cluj), s-ar datora mai multor cauze: fie acțiunea se petrece la o stână de dimensiuni mai mici, alcătuită din trei boteie, fie epicul focalizează evenimentele petrecute în sânul unei echipe ce funcționa la un botei: **păcurarul**,

¹ Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993, p. 53.

² Ion Bîrlea, *Literatura populară din Maramureș* [1924], Editura pentru Literatură, 1968, p. 462-465, note.

³ Mihai Dăncuș, *Zona etnografică Maramureș*, Editura Sport-Turism, București, 1986, p. 51.

ajutorul de păcurar și musul („cel mai mic”). Dar cea mai validă cauză ar viza considerente de ordin *scenic* al reprezentării sub formă de *dramă populară*, cu ajutorul măștilor, din timpul sărbătorilor de primăvară (*Ruptu Sterpelor*). În acest sens invocăm „*legea acțiunii tripartite*” formulată de danezul **Axel Olrik** (1909): „**Trei este numărul maxim de persoane și de obiecte ce își au locul în narațiunea tradițională**”⁴. A. Olrik arată mai departe că „de cele mai multe ori repetiția e în funcție de numărul *trei*, dar că numărul *trei* reprezintă prin el însuși o lege. Numărul *trei* este cel mai mare cu care avem de-a face. Și șapte sau doisprezece, uneori și alte numere apar în cuprinsul diferitelor narațiuni, dar acestea exprimă o cantitate abstractă în totalitatea ei”⁵. **Ovidiu Bîrlea** (1983) oferă o explicație a acestei situații: „Preluarea de trei ori a acțiunii își are obârșia în practicile celtice, numărul făcând parte din cele cu valență sacră, încărcate cu eficiență universală”⁶. În opinia lui **Adrian Fochi** (1985), opțiunea pentru numărul trei e explicabilă prin ușurința utilizării: „e vorba de un cuvânt monosilabic, a cărui mânăuire este foarte simplă și nu pune probleme în procesul performanței”⁷.

Legea se referă cu predilecție la repetarea *de trei ori* a unei formule textuale, a unor întrebări sau la enumerarea unor obiecte – cum este și cazul unor variante mioritice din zona Codru (Băsești, Orțița) și Chioar (Băița). Cea mai mare frecvență a acestei legi o regăsim în descântece. Este evident caracterul ritualic, cultic, sesizat de O. Bîrlea. Această repetiție mai are rolul de a lega (sau a dezlega) o sentință, transformând cutuma în lege, de a o transla în jurisdicția divină, după care nimeni și nimic nu mai poate interveni.

Cât privește numărul personajelor, A. Olrik sesizează o **funcție tehnică** (întărită și de A. Fochi) în contextul unor reprezentări tradiționale. În cazul *Mioriței* (a *Colindei păcurarilor*), această tendință, predominantă prin excelență, s-a întărit prin paralelisme cu alte creații ale genului, prin **influența unor texte de factură religioasă** (*Viflaimul*), dar și în virtutea unei necesare **funcții estetice**.

■ O astfel de paralelă am putea desluși în **mitologia destinului**. Romulus Vulcănescu susține că în cercetările sale de teren, efectuate în 1938 în Bucovina și **Maramureș**, a consemnat credința potrivit căreia legendarele ursitoare ar lua chipul și înfățișarea a **trei păstori**: „Mitologia română, în prefigurările ei germinative, se înfățișează ca o mitologie pastorală (pastoral-agricolă sau agro-pastorală) care menționează ca ipostaze divine: **trei păstori ciobani** sau trei ursitoare ciobănițe”⁸. Situația poate fi explicată foarte ușor dacă punem față în față tehnica ursitului, respectiv elementele de etnografie pastorală.

Despre urse se știe că trasează, în linii mari, momentele biografice ale vieții nou născuților, „fabulaia destinului lor individual”, dar nu și „anecdotică vieții celui ursit”. Ursele sunt **în număr de trei** și apar, de cele mai multe ori, ca personaje feminine. Chiar dacă sunt tinere și frumoase ca niște zâne, ori bătrâne și urâte ca niște vrăjitoare, ursele își păstrează mereu **fecioria**, care înseamnă „starea de puritate fizică și spirituală strict necesară ritului ursirii”. Înfățișând cele trei ipostaze ale sorții, ursele își fac simțită prezența timp de trei nopți consecutive: „În prima noapte lucrează *torcătoarea* asistată de celelalte două. Torcând firul vieții noului născut, în noaptea a doua *depanătoarea* deapănă firul tors pe ghemul vieții și în noaptea a treia *curmătoarea* taie cu o seceră firul vieții”⁹.

⁴ Axel Olrik, *Epic Laws of Folk Narrative* (1909), în volumul *The Study of Folklore*, Alan Dundes, Prentice-Hall, 1965 – studiu comentat de Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, II, București, 1983 și Adrian Fochi, *Cântecul epic tradițional...*, București, 1985, p. 290-310 și 315 (nota 62).

⁵ Axel Olrik, apud A. Fochi, *Cântecul epic tradițional...*, 1983, p. 306.

⁶ Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, volumul II, București, 1983, p. 229.

⁷ Adrian Fochi, op. cit., p. 306.

⁸ Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, 1987, p. 163; vezi și note, pag. 648.

⁹ R. Vulcănescu, op. cit., p. 163-164.

În alte variante „toate cele trei urse îndeplinesc întreaga lor activitate numai în noaptea a treia de la naștere”. R. Vulcănescu mai precizează că, potrivit ritului, „**ghemul firului vieții** e luat de a treia ursă, curmătoarea, care îl ascunde **într-o peșteră în munți**, la care are acces numai Soarta”¹⁰.

E limpede că pentru maramureșeni *Muntele* s-a proiectat în ipostaza unui spațiu consacrat al *Destinului*. Potrivit vechilor credințe, în măruntaiele muntelui, în scorburi de pământ și piatră, stăteau ascunse toate firele vieții oamenilor, mai lungi sau mai scurte, după capriciul urselor. Iar acest spațiu destinal e dat **în stăpânirea păcurarilor** ce vărează oile la stână. Din acest motiv, maramureșenii i-au asociat uneori pe păstori cu ursitorii, astfel încât unele fapte și gesturi ale acestora – cele sacre și mai puțin cele profane – devin determinante.

Suflul vieții a fost asociat dintotdeauna cu nuanțe ale conceptului de energie, de lumină și căldură (Soarele), de foc, în ultimă instanță. Iar „firul vieții” – depănat de urse – e aidoma unui *foc viu* ce se aprinde la naștere. Se întreține și se supraveghează până când e hărăzită ursita. Analog, în munți, departe de privirile indiscrete ale profanilor, păcurarii procedează la **ritualul „focului viu”** în toil primăverii, imediat după organizarea stâniei. El trebuie supravegheat și păzit să nu se stingă până spre toamnă, pe tot parcursul anului pastoral – care este o micro-proiecție a Anului Mare, al Destinului. Există multe credințe (pe care le vom detalia mai încolo) ce socotesc nefastă stingerea focului înainte de vreme. De aceea, grupul mitic al celor *trei* ursitoare (sau ursitori-păstori) s-a interferat, în zona ceremoniilor de iarnă, cu *Colinda păcurarilor*, întărind tendința reducerii numărului de personaje la *trei*.

Am mai afirmat, în capitolul anterior, că cea mai nimerită încadrare a acestei colinde ar fi în categoria actelor de divinație, specifice celor 12 zile ale Anului Nou. O confirmare în plus a acestei supoziții ar putea veni din paralela cu mitologia destinului, peste care suprapunem un set de practici magice, menite să prefigureze viitorul, săvârșite într-un interval de timp identic: „În afară de ritul primirii și cinstirii urselor în cele trei zile de la nașterea fătului, românii mai îndeplineau și **ritul sărbătoririi urselor** și acoliților lor **în ajunul Anului Nou**, care era un fel de *ludi fatales*. Cu această ocazie se puneau mâncăruri alese și vinațuri într-o cameră retrasă și în alta tineretul încerca prin anumite ceremonii să descifreze ceva din fabulația sau anectodica destinului lor (jocuri de ursită)”¹¹. Iar *Colinda celor trei păcurari* se performa în Ajunul Crăciunului (sau în zorii zilei de Crăciun), un bun prilej de a inaugura seria ritmică a actelor de divinație.

Dacă anumite gesturi ale păcurarilor sunt socotite prefigurative, din dubla ipostază de păstori și ursitori, lectura colindei *Miorița* ar căpăta o nouă abordare: Păcurarii (trei) urcă cu oile la munte – e secvența ascendentă a vieții, **copilăria, tinerețea**. Ajunși pe platourile alpine, fac „tabără”, își organizează stâna (viața) și purced la primul ritual esențial, - producerea *focului viu* (care pe alt plan ar simboliza „firul vieții”). Dar acest episod, la fel ca și cel premergător urcării la munte, e doar subînțeles. Urmează corvoada activităților cotidiene – întorsul oilor, aprovizionarea cu apă, depozitarea lemnului, veghea de zi și de noapte etc. E rutina de zi cu zi, specifică secvenței **adulte** a vieții. Însă adesea Soarta e dură și capricioasă și firul vieții scurt; *focul viu* se poate stinge înainte de vreme. Ursitoarele fac legi după placul inimii și firul e retezat cu multă pricepere și îndemânare – „Facu-i legea să-l omoare”; „Fără capu jos *tăiat*”. Evenimentele se derulează într-o succesiune firească prin nominalizarea unor *opțiuni testamentare*, invocând

¹⁰ Ibidem, p. 164.

¹¹ Ibidem, p. 167.

tradiționale și arhaice rituri funerare. Spre toamnă, **îmbătrâniți**, păstorii coboară *la țară*, demarând preparativele pentru iernatul oilor, căci anotimpul hibernării este aproape.

Deși cultura populară maramureșeană are capacitatea de a susține un astfel de scenariu, noi îl considerăm ca făcând parte din repertoriul motivațiilor atracției acestei piese folclorice în ziua colindelor și nu o versiune primară.

■ O altă posibilă contaminare a valorii numerice consacrate ar veni dinspre textele de factură religioasă, în care cifra *trei* joacă un rol determinant: triada divină (Sfânta Treime), trei crai de la Răsărit (Melhior, Baltazar și Gaspar – craii Persiei, Babilonului, și Arabiei) sau, mult mai semnificativ, cei **trei păstori** din colindele cu incipitul „Trei păstori se întâlniră / *Raza soarelui, floarea soarelui* (ref.) / Și așa se sfătuiră...”, ori **cei trei păcurari** (Coridon, Acteon și Miron) din piesa dramatică, în patru acte, „Nașterea lui Hristos” (*Viflaimul*).

Datorită acestor influențe s-ar fi stabilizat numărul personajelor din *Colinda păcurarilor*, iar pe de altă parte această identitate a facilitat includerea colindului în structura *Viflaimului*. (Deși după alte teorii această dramă populară s-a construit pe scheletul unei producții laice, profane, existând și o etapă intermediară de text hibrid). Să mai notăm faptul că toate cântecele de stea și teatru religios, despre care I. Bîrlea spunea că „păstrează caracterul doctrinei creștine autentice”, purtau girul special al Bisericii. Ceea ce înseamnă că a existat acceptul preluării *Colindei păcurarilor* în componența *Viflaimului*. Aspectul e important din perspectiva analizării **tezei antiecleziastice** formulată de unii exegeți la adresa *Mioriței*, la care ne vom mai referi pe parcursul studiului.

A. Fochi (1964) a remarcat simbioza dintre *Miorița* și *Viflaim*, în capitolul dedicat versiunii-colind: „**Colinda păcurarului** se cântă în unele locuri în **Ajunul Crăciunului**; în general se cântă între Crăciun și Anul Nou, de obicei în cele trei zile ale Crăciunului. În primul caz îl cântă copiii «la stea». Procedul e dosebit de ceea ce se numește, în general, «a umbla cu steaua» și constă în fond în reprezentarea **piesei dramatice Viflaimul**, a cărei reprezentare se încheie cu cântarea **mai multor colinde, printre care și a păcurarului**”¹².

Numită în Oltenia – *Vicleim*, în Ardeal – *Viflaim* sau *Vifleim*, în Moldova – *Irozii*, această dramă populară având ca temă nașterea lui Hristos s-a convenit că este „de origine cărturărească apuseană și de dată mai nouă, fiind pomenită la noi pentru prima dată de Miron Costin”¹³. **G. Dem Teodorescu** crede că ea a pătruns pe teritoriul țării noastre prin filiera bizantină, o dată cu introducerea creștinismului în Dacia, în timp ce **M. Gaster** susține că ea provine din Germania, prin intermediul sașilor colonizați¹⁴.

În Maramureș a circulat, până spre mijlocul secolului al XX-lea, drama religioasă „Cu pomul” sau „Adam și Eva”, în structura căroră s-a observat „penetrația colindului”. Folcloriștii au menționat că piesa era interpretată de tineri și numai în vremea din urmă de către copii cu vârsta între 12 și 15 ani, colindându-se în ziua de Crăciun din casă în casă¹⁵. În același context, profesorul **Mihai Dimiu** preciza că „în Maramureș sunt formele cele mai pitorești și cu cele mai multe rezonanțe **arhaice**, unele, evident, **precreștine**”¹⁶. De aceeași părere este și **Francisc Nistor** (1973), precizând că textul popular al *Viflaimului*, reprezentând mitul „nașterii”, avea în trecut un **conținut laic, cu caracter social**; acesta „a circulat din gură în gură, s-a jucat, până a fost prelucrat și adăugat cu diverse personaje

¹² Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 443.

¹³ Folclor literar românesc, 1967, p. 102-103.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Mihai Dimiu, *Simțul spațiului în teatrul folcloric din Maramureș*, în *Acta Musei...*, Sighet, 2002, p. 81.

care se integrau cultului creștin, primind astfel o puternică tentă religioasă. Și așa, însă cei care au jucat-o, **i-au păstrat caracterul popular cu personaje profane**¹⁷.

Cu toate acestea, e dificil să bănuim care a fost conținutul precreștin al acestui text dacă *teoria rezonanțelor arhaice* se confirmă, deoarece nu avem absolut nici un indiciu, în ciuda procesului de hibridizare și a identificării unor elemente laice¹⁸. Tot ce știm este că *Miorița-colind* a fost interpretată, la un moment dat, în unele regiuni din Transilvania, în finalul piesei *Viflaimul*. E greu de apreciat dacă această colindă a fost absorbită de *Viflaim* datorită identității de conținut sau e **o relicvă a vechiului Viflaim, precreștin**. Dacă urmărim raționamentul și argumentele de până acum, înclinăm să credem că cea de-a doua ipoteză nu este într-un totu exclusă.

Trebuie să acceptăm că în vechime toate obiceiurile de peste an erau mult mai bine structurate, mult mai bogate în semnificații și, într-un moment de apogeu, mult mai diversificate și performate în formule de artă funcțională. Or, **mitul nașterii** – transsimbolizat inițial în timpul vechiului Anului Nou în aceeași reprezentare cu măști – nu se putea construi fără un **mit al morții**, jucat de asemenea cu personaje mascate, într-un amplu *spectacol inițiativ*, în care flăcăii mimează ritualul morții, decapitarea și procedeele funerare. Translat în plină iarnă, obiceiul s-a suprapus peste cultul mithraic, care l-a rândul lui a căpătat în timp un substrat creștin, biblic. În cele din urmă, Biserica, într-un demers cărturăresc apusean, probabil în perioada medievală, a răspândit *noul teatru religios* cunoscut în țara noastră sub numele de *Viflaim*. O dovadă a acestui parcurs ar fi strădania permanentă a Bisericii de a estompa vechiul obicei al jocului cu măști: „În timpul imperiului habsburgic [în Maramureș] această dramă a fost interzisă să fie jucată din motive că incită spiritele împotriva «bunelor rânduieli». Unii slujitori ai cultelor de asemenea au interzis-o și afurisit-o că e «profanatoare», «spurcată», «diavolească», strică credința. Aceasta demonstrează și orientarea laică a textului popular»¹⁹.

E posibil ca din vechea producție *păgână* să se fi păstrat doar *Colinda păcurarilor* – mitul morții prefigurative, inițiativ. Iar motivele ar viza: necesitatea unui compromis, după ce mitul nașterii a îmbrăcat forma mitului cristologic; anumite afinități doctrinare – reinterpretarea atitudinii păstorului în fața morții ca fiind de factură non-violentă, în spiritul creștinismului timpuriu²⁰; similitudini de natură pastorală, inclusiv rolul valorii numerice (3).

Depășind spațiul de geneză s-a pierdut și sensul inițial al textului. Pe parcurs s-au încercat mai multe formule (locale) de justificare a unei morți iminente; reamintim că în versiunea maramureșeană *cel mic* nu se face vinovat de nici o nelegiuire și nici nu e victima unui complot. Dar de fiecare dată atitudinea în fața morții a rămas aceeași, chiar dacă episodul testamentar cunoaște și el transformări. Improvizația locală și sudura incompletă a episoadelor s-au perpetuat până în zona baladei. Aici însă, s-a petrecut un fenomen interesant în ceea ce privește conotația cifrei *trei*.

■ Din analiza corpusului de balade rezultă că în variantele din Muntenia numărul ciobanilor este variabil: trei, șase sau nouă; în timp ce în variantele din Moldova predomină cifra *trei*. În *variantele Alecsandri*, numărul păstorilor a fost stabilizat definitiv, ba mai mult, aflăm că unul este **moldovean**, unul **ungurean** (ardelean) și altul **vrâncean**. Dar, se pare că „denumirea de «vrâncean» a fost introdusă de Alecsandri, substituind-o pe

¹⁷ Francisc Nistor, *Măștile populare și jocurile cu măști din Maramureș*, Baia Mare, 1973, p. 6.

¹⁸ Acest proces de hibridizare a fost consemnat și în unele variante ale *Vicleimului* din Oltenia, respectiv Hunedoara, vezi *Folclor literar românesc*, p. 102-103.

¹⁹ Francisc Nistor, op. cit., p. 6.

²⁰ *Vezi Istorie și globalizare, Ipoteze, teorii, interpretări / Geneza / Reflectarea unor credințe religioase; respectiv Coordonatele Adeziunii / Religiozitatea.*

cea de «muntean», deoarece în cercurile unioniste înfățișarea fraților din Muntenia în acest fel ar fi stârnit eventuale animozități²¹. Cercetătorii sunt unanimi în această chestiune, deoarece conferirea, celor trei ciobani, a statutului de exponenți ai unor regiuni reprezentative, trebuia în mod normal să vizeze provinciile istorice. Un acuzator vehement al acestei intervenții s-a dovedit a fi **D. Caracostea** (1915): „În orice caz e sigur că **vrânceanul a fost introdus**, ca o modificare făcută de **Alecsadri**. Toate teoriile clădite pe amintirea Vrancei în baladă trebuie să fie, deci, înlăturate²². Vrâncean de obârșie și susținător împătimit al rolului decisiv jucat de acest ținut în procesul de zămislire a baladei, **Ion Diaconu** acceptă teoria, ba mai mult își radicalizează discursul în jurul acestui subiect, devenind un oponent înverșunat al *bardului de la Mircești*: „...Confirm un fapt temeinic demonstrat: Alecsandri (...) a combinat variantele, a creat texte pseudo-populare folosind peste tot întreaga energie a stilului poetic pentru a lustrui artistic defectul versului din popor. De pildă **trifurcația regionalistă** a celor trei ciobănei nu a fost opera masei noastre țărănești globale de nicăieri, nici a păstorului străvechi din etnografie, nici a sovejeanului din 1846 (...). **A rămas singură manoperă a condeului «rafinat» mânuit de Alecsandri**. Tot așa (însurătoarea alegorică, apoteoza ciobanului, nunta alegorică și cadrul nupțial): sunt plăsmuite tot din lirismul «bardului», trasfigurator²³».

Dar situația nu e condamnată atât timp cât „trifurcația regională” a fost ulterior asimilată și apreciată de lectorii textelor tipărite, cât și de rapsozii din popor ai baladelor. Ba încă noi socotim că acest artificiu, această adăugire totuși târzie, de secol al XIX-lea, a devenit una din premisele fundamentale ale unei **solidarități exemplare a poporului român** față de această creație folclorică.

Faptul că Vasile Alecsadri a intervenit în textul baladei *Miorița* e un lucru cert. D. Caracostea, O. Densușianu, I. Diaconu, A. Fochi, Gh. Vrabie s-au referit la această problemă în studiile lor, analizând textele din perspectivă comparatistă și constatând un proces succesiv de *îndreptare* a variantelor pe traseul 1850-1852-1866²⁴. Suspiciunea e întemeiată, cu atât mai mult cu cât se știe că V. Alecsandri a născocit «cântece» întregi, precum *Movila lui Burcel* și *Cântecul lui Mihai Viteazul*²⁵, ceea ce „a creat atmosferă”, determinându-i pe unii să considere că varianta mioritică publicată de V. Alecsandri este o operă a acestuia²⁶ (D. Zamfirescu, 1909), iar pe alții să se îndoiască de „autenticitatea folclorică a primei versiuni a baladei”²⁷ (A. Fochi, 1964).

În general s-a acreditat ideea că V. Alecsandri „a extras din numeroasele variante ale *Mioriței* (...) forma perfect cristalizată²⁸”, cu atât mai mult cu cât „nu există nici un tablou sau vers din *Miorița* lui Alecsandri care să nu se găsească în una din numeroasele variante culese de atunci încolo pe întinsul țării, unele fiind prezente și în forma transilvăneană de colind, care are probabil o vechime mai mare decât balada²⁹” (I.C. Chițimia, 1967). Observație pertinentă ce ne îndreptățește să susținem că secvența regionalizării păstorilor este efectul unui proces evolutiv, transformator și autentic, iscat în prima parte a secolului al XIX-lea în ținuturile sud-carpătice, pornind de la **identitatea numerică** a păstorilor și a provinciilor istorice românești. Dealtfel vom constata că în va-

²¹ *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, 1979, p. 578-579.

²² Dumitru Caracostea, *Poezia tradițională română*, I, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 60.

²³ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, volumul IV, Editura Minerva, București, 1989, p. 404.

²⁴ Vezi A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 206; O. Densușianu, *Viața păstorească...*, 1923, volumul II, p. 65, 71; Gh. Vrabie, *Folcloristica românească*, 1968, p. 90.

²⁵ *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, p. 17.

²⁶ Vezi I.C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968, p. 24

²⁷ A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 208.

²⁸ Constantin Ciopraga, *Miorița sau despre exorcitarea tragicului*, în *Simpozion Miorița – 1992*, p. 13.

²⁹ I.C. Chițimia, op. cit., p. 22.

riantele *Mioriței* din Muntenia cel oropsit este **ungureanul**³⁰, în Moldova – **oldoveanul**, iar în Vrancea – **vrânceanul**. În acest sens, reținem o mărturie consemnată de I. Diaconu: „Tot aici apare mândria regională în legătură cu *Niorița*: informatoarea modifică rolul personajelor, ca să iasă în evidență faptul că **vrânceanul a fost sacrificat**. Fiindcă, după părerea bătrânei, așa își dovedește cânticu renumita lui origine în ținut («Și h`ii vrâncianu, și h`ii omorât. Și h`ii-a nost cântecu!»)³¹.

În aceste condiții, considerăm exagerate acuzațiile aduse lui V. Alecsandri privind adaptarea *trifurcației regionale* ca rod al *manoperei condeiului*, dar și cele referitoare la introducerea termenului de *vrâncean*. Este mai degrabă o dovadă sigură a faptului că varianta pe care V. Alecsandri a «îndreptat-o» și a publicat-o în ianuarie 1850, provine din ținutul Vrancei – chiar dacă a adăugit-o cu episoade extrase din mai multe variante, iar textul final este o **compilație**.

Nici Alecu Russo și nici Vasile Alecsandri, deși patrioți îndârjiți, nu pot fi socotiți nici un moment „mistificatori ai poeziei populare românești”³² și nici **autori ai regionalizării ciobanilor din Miorița**. Faptul că celor trei păstori li s-a conferit un onorabil statut de reprezentanți ai provinciilor istorice, trebuie văzut exclusiv în contextul mișcării unioniste și pașoptiste din acele vremuri, care s-a exercitat atât la nivelul maselor populare, cât și la nivelul elitelor. Balada *Miorița*, mai mult decât alte creații folclorice, a devenit **un pretext în plus pentru răspândirea ideilor de unitate națională**, dincolo de epicul textului.

³⁰ Vezi A. Fochi, *Miorița*, Editura Minerva, București, 1980, p. 107-108, text Muntenia 9.

³¹ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, volumul III, 1989, p. 366, nota 18.

³² Referitor la blamul lansat asupra lui V. Alecsandri de Mauriciu Schwarzfeld, prin articolul *Poeziile populare colecția Alecsandri sau cum trebuie culese și publicate cânticele populare*, în *Contemporanul*, VI, 1888, apud I.C. Chițimia, op. cit., p. 24.

III. RAPORTUL DINTRE PERSONAJE

Dacă în versiunea-baladă cei trei ciobănei sunt identificați ca fiind «moldovean, ungurean și vrâncean», în versiunea-colind există două formule: „cea care opune pe ciobani din punct de vedere al **vârstei și forței** («Doi mai mari, unul mai mic») și cea care opune pe **un străin unui grup de frați sau verișori** («Doi mai mari îns veri primari, / Cel mai mic e străinel»)»¹. Între cele două ipostaze semnalate de A. Fochi există însă un raport de subordonare, dreptul de preemțiune avându-l formula ce statuează opoziția *străin-veri primari*, care, în cele mai multe cazuri o include și pe prima (doi mai mari, unul mai mic). De aici se desprind trei teme majore: **a marilor, a micului, respectiv a străinului**. Pentru a evita o abordare speculativă, demersul analizei nu poate ocoli realitatea etnografică din sfera pastorală, dar nici elementele conexe de cultură populară.

■ Un prim aspect vizează descrierea *raporturilor reale* ce se stabilesc între membrii unei colectivități pastorale. Un compendiu de certă valoare al acestor aspecte a fost realizat de V. Latiș² (1993). Aflăm astfel că “factorii umani care intră în co-responsabilități (drepturi și datorii) în păstoritul din Maramureș, cu pondere și poziții inegale în subsecvența actului profesional rămân aceștia: **sâmbrașii, gazdele de lapte și gazdele de munte** dinspre grupul lărgit al satului și în nucleul profesional redus: **baciul, păcurarii și sâmbrașii**” (p. 49).

Cum textele mioritice nu pomenesc nimic despre cei din primul grup – în mod firesc, deoarece acțiunea se desfășoară pe munte, unde rolul acestora se diminuează, fără a se anula – vom preciza doar că **sâmbrașii** sunt proprietarii de oi. Primăvara oile sunt adunate în boteie, “fiecare botei având păcurarul / păcurarii săi și totodată răspunzătorul acestuia: **gazdele de lapte**”. La *Ruptu Sterpelor*, “boteie se adună la stână, iar responsabilitatea gazdelor de lăptării trece în sarcina **gazdei de munte**, unul pentru întreaga vară și pentru toată turma”. Acesta va deveni un intermediar activ între sâmbrași și păcurari, având autoritate directă asupra baciului: “Împreună cu acesta trebuie să asigure cantitatea și calitatea cașului fiecărui sâmbrași și, așa cum am constatat, șede el însuși la stână și o supraveghează în cazul în care stâna amenință să nu poată duce rândul. Atunci se substituie baciului, pe care-l trimite drept păcurar, și preia atribuțiile acestuia; dacă nu «împlinește» brânza el devine singur răspunzător și trebuie să răscumpere sâmbrașii vătămați” (p. 50).

La stână, cel mai important rol îl joacă **baciul**, care, de regulă, este un om mai în vârstă, “răspunde de întreg procesul de lactificație și munca lui este din cele mai grele.” Un aspect pe care a insistat foarte mult V. Latiș este faptul că baciul “nu are preemțiune profesională la stână”. Cu alte cuvinte, **păcurarii** “nu răspund decât față de sâmbrași (familiile lor), care le-au încredințat oile primăvara și cărora trebuie să le redea toamna”. Relațiile dintre baci și păcurari sunt numai “de înțelegere”, și doar în cazuri excepționale, când baciul este “un om extraordinar și respectat ca atare”, acesta are “întâietate *de drept* și nu *de fapt*” (p. 50-51). Astfel păcurarii dobândesc autonomie în raport cu cel mai în vârstă dintre persoanele ce compun cătunul pastoral, fapt inoperabil în cadrul obștei din

¹ Adrian Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 232.

² Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993; teză de doctorat.

care provin (unde autoritatea bătrânilor nu poate fi contestată decât cu prețul unei bulversări a valorilor tradiționale). În virtutea acestui ultim aspect ar fi normal să presupunem că în trecut acest raport de subordonare după criteriul vârstei a funcționat și în spațiul stânei, baciul/vătaful având și alte atribuțiuni în afară de procesarea laptelui. Abia o dată cu instaurarea unei acalmii relative, a încheierii proceselor migratoare, a încheierii primelor formațiuni statale, s-a conturat o diviziune a muncii mai pronunțată, restrângând substanțial sarcinile profesionale ale baciului.

Supoziția ar putea contribui la efortul de datare al primelor texte mioritice, cu atât mai mult cu cât în versiunea-colind, socotită arhaică, imaginea baciului nu se regăsește în nici o ipostază – deși mult invocatul *sobor al păstorilor care-l judecă pe cel mic* ar reclama prezența acestuia. Aspectul este remarcat și de V. Latiș: “Așadar **baciul nu poate deține o poziție juridică preeminentă** pentru simplul motiv că nu are și nu poate avea o sarcină culturală specifică și nu poate stabili competențele de ierarhie profesională. Că o asemenea poziție nu este pertinentă în păstorit arată întreaga literatură păstorească; **în nici un conflict baciul nu are o poziție de apărut** și nici prepotență punitivă. Aceasta (și încă mai mult) ar fi trebuit să-i spună cercetării noastre textele mioritice: prea puține [îl] aliniază în conflictul pastoral care, dacă ar fi avut o poziție de autoritate unilaterală, trebuie să-l provoace sau să-l motiveze într-un fel. Dimpotrivă, aceste texte îl exclud sau mai degrabă îl ignoră cu desăvârșire” (p. 52).

În schimb, toate versiunile și variantele pomenesc invariabil doar despre *păcurari* sau *ciobani* (termeni utilizați în funcție de regiunea etnografică). În Maramureș, “**păcurarii se asociază** într-o singură tovărășie profesională și **au statut juridic egal**” (p. 49). Ei sunt aleși de către sâmbrași și “acceptă sau nu însărcinarea la solicitarea acestora” (p. 52). De remarcat faptul că în această zonă **păcurăritul e o îndeletnicire ocazională** și nu propriu-zisă: “Oamenii chestionați recunosc a fi «țărani», sau dulgheri, zidari, jocari, în cazul în care practică, prin diviziunea muncii, această profesiune. Se poate spune însă: «sunt păcurar» sau «am fost două / zece veri» sau, în cazuri cu totul rare, cineva a fost toată viața păcurar – ceea ce cuprinde distinctiv și admirație și dispreț” (p. 52-53). Latiș citează o cercetare efectuată de **I. Donat** asupra problemelor pastorale, pe baza **statisticii efectuate în 1838**, unde se precizează printre altele: “puțini dintre cei chestionați se declară păstori, socotind asemenea ocupație parte din cea mai vastă (agricultura); dintre aceștia, majoritatea sunt *copii sau tineri*, oameni necăsătoriți, de la 15-16 ani”³.

Două coordonate pot fi stabilite pe baza acestor informații: pe de o parte aspectul îmbracă o formă pragmatică și economică; tinerii, acceptând statutul de păcurar timp de o vară sau două, degreveză familia, de obicei numeroasă, de obligațiile legate de asigurarea subzistenței, contribuind totodată la întreținerea familiei prin aportul de bani și produse dobândite din partea sâmbrașilor pentru activitatea desfășurată. Pe de altă parte aceiași tineri au bunul prilej de a lua contact, pentru prima dată, cu *o formă de tovărășie profesională*, dezvoltată printr-un amplu **ritual de inițiere**. Inițierea la rândul ei se desfășoară pe două planuri: unul **profesional**, legat de activitățile specifice stânei (oficierea jurământului pentru constituirea frăției, săvârșirea ritualului pentru aprinderea *focului viu*, supravegherea, adăparea și mulsul oilor, dobândirea unor cunoștințe de medicină empirică, umană și veterinară etc), și unul **ritualic** – pe acest plan inițierea fiind strict legată de **pragul de trecere** de la adolescență la maturitate, prilej cu care, în vechime, se

³ I. Donat, *La vie pastorale chez les Roumains et ses problèmes*, în *Dacoromania*, 1973, p. 86, apud V. Latiș, op. cit., p. 53.

practica un rit de prefigurare a Marii Treceeri (moartea inițiativă)⁴. În textele mioritice maramureșene vom regăsi numeroase aluzii la cele două planuri inițiatice, ceea ce permite îmbogățirea scenaristicii interpretative.

În fine, din nucleul pastoral mai fac parte și **strungașii**. Deși textul nu face nici o referire în mod direct la această categorie profesională, tema *micului* suportă o paralelă între statutul strungașilor și cel de mus, al tânărului păcurar evocat în colindă: “**Strungașii sunt copii** recrutați la începutul anului profesional, din sat, de acasă sau din satele submontane. Angajamentul se face pentru întreaga vară sau pentru un răstimp posibil, ținându-se seama de obligațiile lor școlare. Statutul lor este semiprofesional: sunt angajați după nevoi imediate și anume de către gazda de munte. **Se poate întâmpla** (caz mai frecvent odinioară) **ca strungașul să continue, devenind** prin vârstă și pricepere, **păcurar**, stadiu care reprezintă, singurul, un statut profesional propriu-zis”⁵.

Sintetizând informațiile de până acum și așezându-le în relație cu realitatea textuală am putea spune că personajul principal din *Colinda păcurarilor* e învrednicit cu un statut aflat la granița dintre cel al strungașului și cel al păcurarului, mai precis unul *de devenire, de recentă dobândire a statutului de păcurar* – situație în perfectă concordanță cu scenariile propuse anterior.

TEMA “MARILOR” ȘI A “VERILOR PRIMARI”

O caracteristică generală a textelor mioritice maramureșene este că doi dintre păcurari sunt *mai mari* (mai în vârstă, mai vechi în meserie...), iar între ei există o relație cosanguină – sunt veri primari sau, mai rar, frați. Astfel, tema *marilor* apare în 79 de texte (58%), iar tema *verilor primari* în 48 de texte (35%).

În Țara Maramureșului regăsim cea mai mare incidență a celor două teme: 58 de variante (92%), respectiv 37 variante (59%), în formula “Cei mai mari îs veri primari”. În cele 27 de variante unde lipsește tema *verilor primari* – excelează Ieud, apoi Bârsana și Dragomirești – , se precizează că doi dintre ei sunt “mai mari”, fără a se menționa nici un grad de rudenie (“Doi mai mari, unul mai mic”). În Țara Chioarului, incidența temei *marilor* scade la 59% (13 variante), cu atât mai mult cu cât abia în 5 variante ea e menționată în mod direct (“Doi *mai mari*, mai voinicuți”; “Șapte ce erau *mai mari*”) și în alte 8 variante apare doar aluziv, prin tema *micului*. Verii primari pot fi identificați numai în 14 variante (18%) – “Toți s-aflară *veri primari*”. În Țara Lăpușului procentul se diminuează și mai dramatic: 8 variante (35%) pentru tema *marilor*, respectiv 6 variante pentru tema *verilor primari* (din care două texte aparțin tipului nord-maramureșean), pentru ca în Țara Codrului cele două teme să nu se mai regăsească, decât cu două excepții, care aparțin, evident, tipului nord-maramureșean.

O abordare a subiectului din perspectivă strict etnografică a fost întreprinsă de Vasile Latiș (1993): “**Cei mari** au fost păcurari într-un alt an pastoral și, pe acest criteriu sunt **frați, veri, ortaci** și tot pe același criteriu **cel mic este străin**, străinel față de grupul / ceata lor. Nici acest moment nu este generatorul unui conflict, pentru că nu deschide o cale antagonică în profesiune. Cei mari nu-l pot ucide sau suprima pe cel mic nici pentru că e mai mic de ani, nici pentru că nu face parte încă din ceată, nici pentru că vrea să

⁴ Un studiu competent pe această temă a fost realizat de eminentul savant Mircea Eliade – *Sacru și Profanul*, capitolul IV: *Existența umană și viața sanctificată*.

⁵ Vasile Latiș, op. cit., p. 51.

devină profesional păcurar”⁶. Observația este pertinentă, însă V. Latiș, pornind de la acest aspect va plasa, afirmând că **păstorii “nu performează nici un grad de rudenie”**. Dimpotrivă, „**organizarea cetelor presupune cu necesitate eradicarea rudeniei cosanguine**” (p. 105-106). Singurul culoar interpretativ în această situație ar fi, după V. Latiș, o altfel de lectură a *actului cultural autentic*, respectiv alunecarea spre al doilea nivel de realitate – “metafora poetică însăși”, care ar justifica politropia cuvântului⁷.

Să fie vorba, într-adevăr, de efectul unui salt în metaforă, de o sintagmă fără suport real, iar legătura de sânge a fărtașilor este exclusă? Puțin probabil. Mai întâi pentru că o astfel de metodă de abordare ne plasează pe un tărâm al infinitelor ipoteze, subiective prin excelență, fără nici o șansă de a se coagula într-o teorie unanim împărtășită. Istoria exegetică a *Mioriței* excelează în interpretări literare (poetico-metaforice) și filosofice tocmai în zone ale textului unde nu s-au putut oferi explicații valide. În al doilea rând, în cazul de față să remarcăm faptul că a fost sondat un strat cultural relativ recent, specific probabil ultimelor două secole ale mileniului doi, neluându-se în calcul o evoluție în timp a fenomenologiei pastorale.

O posibilă abordare a opoziției *mare-mic* sau *veri primari-străin* s-ar dezvolta pe relația frate de cruce – frăție – frate – neam – văr – văr primar – văr de-al doilea – străin. În acest caz, *cel mic*, deși din neamul celor doi, suportă un statut *de neam îndepărtat*, aproape *străin* în raport cu nucleul neamului din care primii doi ar face parte. Sau *veri din frați – veri din surori* sau o înrudire de circumstanță, pornind de la o asociere **profesională, religioasă** (frate întru religie) sau **etnică** – performată întotdeauna în raport cu “alții”, cu “ceilalți”, cu “străinii”. Deci frații de sânge pot fi străini între ei sub raport profesional sau religios.

Dar indiferent de natura relației (cosanguine sau profesionale) este evidentă existența unei **delimitări, o rupere a raporturilor dintre păstori**. Unul dintre ei nu aparține *de drept* grupului, cel puțin până în momentul incidentului. Însă *de fapt* el este deja integrat sau cel puțin se fac eforturi în acest sens. Pentru a căpăta *de drept* acest privilegiu s-ar impune parcurgerea anumitor etape de inițiere. (Sau, într-o altă ipoteză, el își pierde *de drept* acest statut, decăzând în starea de înstrăinat din pricina unor nelegiuiri). În fine, el nu a avut niciodată acest drept (e mai mic), dar nici nu se face vinovat de nimic.

Ceea ce nu poate fi negată (și nici atribuită cu prea multă facilitate *metaforei în-seși*) este realitatea textuală și implicit delimitarea celor *doi veri primari*. Sigur că acest aspect nu se poate constitui imediat într-un argument pentru a dovedi o presupusă *dramă familială*. Dar ar putea foarte bine să impună **consacrarea (ritual-magică) a verilor primari din frați**, tandem necesar pentru săvârșirea anumitor gesturi sau acte în cadrul stânei.

E drept, în activitatea strict profesională această legătură de rudenie specială nu poate avea nici o valoare. Însă uneori apar situații ce depășesc sfera cotidianului și pătrund într-o zonă a sacralității, dar nu de factură religioasă, ci mai degrabă magico-mitică. Este cazul unor ritualuri impuse de datină (**focul viu**, delimitarea spațiului consacrat al stânei...) sau de conjunctură (îmbolnăvirea animalelor, moartea accidentală a unui păstor, înmormântarea lui și, probabil, pedepsirea unui fârtat pentru nerespectarea unor clauze ale jurământului).

⁶ V. Latiș, op. cit., p. 118.

⁷ Ibidem, p. 131.

Ierarhia invocată (combătută vehement de V. Latiș ca nefiind în conformitate cu realitatea vieții pastorale de la sfârșitul secolului al XX-lea) nu funcționează pe palierul profanului. Dar în situații ce depășesc acest nivel ea devine o necesitate – oricând, în orice împrejurare. Trebuie să fi existat **un grup de inițiativă** pentru astfel de situații și **un factor de decizie**, respectiv **un executant**. Cert este faptul că executantul trebuie să îndeplinească un minim de condiții pentru a putea performa un anumit ritual. Probabil în această direcție am avea mai multe șanse să identificăm adevăratul rol al *verilor primari*, respectiv *substratul acestei sintagme*.

■ **Ritualul focului viu**

Un obicei pastoral a cărui rădăcini se pierd în preistorie este **ritualul sacru al focului viu**. “...Adorat dinaintea descoperirii producerii celui artificial, ca tezaur palpabil și esențial, fie în personificări generale (...), fie ca foc de vatră (Hestia la greci, Vesta la romani)”, *focul viu* “era conservarea focului genuin necesar existenței umane, a cărui dispariție putea fi socotită un moment tragic”⁸. Romanii obișnuiau să întrețină în mijlocul satului un *focus publicus*, de care se îngrijeau să nu se stingă niciodată, iar într-o proiecție familială a acestui obicei, în fiecare casă ardea mereu *focul din vatră*, “devenit cu vremea și simbol al belșugului și stabilității casnice”⁹. V. Kernbach este de părere că *focul viu* provine “fie din **conservarea focului natural**, fie din **simpla frecare a două bețe uscate**”, însă de fiecare dată este pus pe seama unei **relații divine**.

Societatea pastorală românească a conservat obiceiul aprinderii *focului viu* până spre zorii secolului al XX-lea, într-un ritual arhaic, autentic și funcțional, întărit de credințe religioase cu mult mai vechi decât cele creștine. Ulterior ritualul s-a degradat, grație unui festivism de circumstanță, iar în cele din urmă s-a stins: “A exista până în trecutul recent un obicei păstoresc care a fost pe cât de frumos și ales, pe stăt de vechiu – atât de vechiu încât trece de vremea nașterii neamului nostru și își are originea în adâncimea timpurilor preistorice. Era obiceiul ca **la urcarea în stâne, primăvara, primul foc** să se facă nu cu chibrituri sau nici măcar cu amnarul – care probabil era o unealtă preistorică – ci **prin frecarea a două lemne** și cu atâta meșteșug până ce aceste lemne se aprind”¹⁰ (G. Vălsan, 1927).

Analizând cartograma¹¹ realizată de R. Vulcănescu (după Gh. Vrabie) privind răspândirea teritorială a mărturiilor despre *focurile de peste an* (focul viu, roata de foc, focul de iarnă, focul de primăvară), vom constata că *focul viu* se practica la un moment dat de-a lungul întregului lanț carpatic, cu o intensitate sporită în nordul țării (Maramureș și Bucovina). Dealtfel, T. Papahagi consemna în 1925: “...de remarcat că **și păstorul maramureșean cunoaște facerea «focului viu»**, pe care îl aprinde exact ca și moțul bunăoară. Dealtfel și la maramureșeni cel mai interesant aspect folkloric ni-l oferă viața păstorească”¹². O jumătate de secol mai târziu găsim din nou mărturii despre acest obicei practicat în Maramureș: “**Focul viu este focul care nu se stinge din primăvară până în toamnă**, de când ciobanii urcă cu oile la munte și până când coboară în sat. Dacă focul se stinge, prevestește moartea oilor, a ciobanilor și a întregii obști sătești. Focul, în mod

⁸ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 189.

⁹ Ibidem.

¹⁰ G. Vălsan, *O știință nouă – Etnografia*, Cluj, 1927, p. 21, apud Lucian Perța, *Focul viu – aspecte ale procesului de demagizare*, în *Acta Musei...*, Sighetu Marmăției, 2002, p. 137-138.

¹¹ Vezi R. Vulcănescu, *Mitologia română*, 1987, p. 380, cartogramă – focuri de peste an.

¹² T. Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului*, ediția 1981, p. 122.

obligatoriu, se aprinde prin frecarea a două lemne și, în jurul lui, pentru a se alunga duhurile rele ale nopții, se cântă din trâmbițe și se joacă pe motive de ritual străvechi”¹³.

■ Ar fi momentul să precizăm că *focul viu*, cu adevărat, este doar **focul natural**, ulterior conservat. Focul obținut de păstori în cadrul ritualului nu poate fi decât unul tehnic. Pentru a soluționa acest inconvenient s-a recurs, pe de o parte, la invocarea relației divine, iar pe de altă parte, la alegerea **anumitor lemne**, cu proprietăți speciale: “Lemnele cu care se practică *focul viu* sunt fie din **brazi trăsniți** (fapt important totuși pentru o sugestie anume la religia geto-dacilor) – lemn care se găsește tocmai în mediul montan, sau de *alun* (o altă specie prezentă în rituri și practici magice)”¹⁴.

Un copac trăsnet păstrează în substanța sa relicvele adevăratului *foc viu* – iscat de fulger. Este focul produs în natură, prin descărcare electrică. Este focul dăruit de zei oamenilor, potrivit mitologiei. Este focul adus de Prometeu pe Pământ din vatra Olimpului; dar și puterea lui Zeus, potrivit grecilor antici. *Focul viu* mai simbolizează relația specială a oamenilor cu Soarele – față de care s-a născut un cult de o profundă sacralitate, ce a minimalizat religia creștină până târziu. *Focul viu* e asemenea Soarelui: încălzește, luminează și tămăduiește.

În vremurile de demult *focul viu* nu se aprindea prin accesorii descoperite de oameni, ci se invoca *spiritul fulgerului* ce zace în bradul trăsnet, deci *spiritul zeului* sau poate al Soarelui: “Dacă, probabil, primul foc artificial a fost produs prin **frecarea a două lemne uscate**, antichitatea preistorică a inventat, pe de o parte, **amnarul** (care ar putea fi de origine neolitică), pe de altă parte **un instrument tehnic ingenios** (lat. *igniaria*), compus dintr-o pârghie verticală dură sprijinită în orificiul unui alt lemn, însă orizontal (un fel de scândurică), focul născându-se prin semiroțirea alternativă foarte rapidă a pârghiei acționată cu palmele (ca și acum în multe sate africane sau australiene) sau cu o curea; perfecționat mai târziu, instrumentul a devenit un soi de burghiu”¹⁵.

Documentele etnografice demonstrează cu prisosință faptul că păstorii maramureșeni cunoșteau producerea focului, utilizând toată gama tehnicilor arhaice: “La ieșitul muntelui se făcea *foc viu*; se frecau **două lemne**; să nu se strice, să nu se zgaibe oile” (Ioan Bizău, localitatea Bogdan Vodă); “Se freca **o scândură** prin vârtejul de la stână” (Gheorghe Pop, Petrova, 1976); “Se numește *foc viu* cel rezultat **din cremene și iască**” (Vasile Mărginean, Văleni, 1976); “Iau **tinga de la cal** și o pun pe un putregai; atâta freacă doi inși până se aprinde putregaiul. Se face așa când ies întâia oară în munte, înainte de a intra oile în strungi” (Grigore Timiș, Borșa); “...se face **din sticlă și iască** la soare fierbinte” (Ioan Glodeanu, Poiana Botizii); “Folosește expresia «foc mereu» pentru *foc viu*. Când vii la munte prima oară se pun **două lemne, două lotbe**, se înfig în mijlocul târlei, între ele se pun **o «punte de lemn» rotundă**, care se învârte în găurile făcute în lotbe, peste punte **un lanț și peste lanț o funie**; patru trag, câte doi de o parte și de alta; «*focul viu* așteaptă muncă». După ce dă para, din ea se aprinde focul în vatră și se mai aprind totodată două focuri marginale față de strungi, prin ele ies oile la întâiul muls în munte; «nu li se ia laptele, nu vine fiara». Foc din vatră nu se dă și nu se împrumută (credință generală). La plecarea din munte focul se stinge” (Ioan Pop, Vișeu de Jos, 1957); “Căutai **un ciung uscat de brad**, îl tăiai și-l făceai lotbe. Le frecai până se

¹³ Isidor Rîpă, *Obiceiuri tradiționale de primăvară și vară*, în *Maramureș* (lunar), Baia Mare, mai 1970, p. 18-19.

¹⁴ V. Latiș, *Păstoritul...*, Baia Mare, 1993, p. 71.

¹⁵ V. Kernbach, *Dicționar de mitologie...*, 1989, p. 190.

aprindea; doi sau patru sau mai mulți până se aprindea” (Ioan Pagu, Borșa, 1954); “Am făcut chiar anul acesta *foc viu*” (Vasile Nan, Rozavlea, 1975); “Se făcea primul lucru când ajungeai la stână *foc viu*: **frecai cu o piatră o botă uscată** și astfel se aprindea **iasca**; sau un «hârb» ținut la soare” (Ioan Chindriș, Ieud, 1975)¹⁶.

■ Un aspect important pentru obiectul cercetării noastre este identificarea persoanelor îndreptățite să performeze acest ritual, urmărind totodată evoluția acestei cutume în mai multe straturi cultural-pastorale, în timp și spațiu: “**Actul este performat din veri din frați**, cu excluderea expresă a celor colaterali din surori, de către baci și păcurari sau, așa cum practica arată pentru Maramureș, **de către păcurari tineri de la stână**”¹⁷. Vasile Latiș își susține această afirmație invocând răspunsurile la *chestionarul Pușcariu*, din 1932: “Se consemnează *foc viu* la Arieșeni (Turda), în joia după Rusalii, făcut cu lemne din brazi trăsniți; focul se face de **doi veri primari proveniți din doi frați**. Locul unde s-a făcut focul se împrejmuia ca să nu-l calce nimeni”; “În Săliștea Vașcău de asemenea se face *foc viu*, aprinzându-l și aici **veri din frați**”; “În Vadu Maramureșului *focul viu* se face **de către vătaf și de către un cioban**”; “La Sebeșel-Alba se face *foc viu* de către **doi veri din frați**, de asemenea cu lemne de brazi trăsniți; locul unde s-a făcut focul este de asemenea îngrădit, ca să nu-l calce vreo vietate, «că moare»”¹⁸. Iar din propriile cercetări de teren reținem: “Păcurarii care-l făceau erau mai tari” (Ioan Hanțig, Moisei, 1957); “Numai aceia pot face *foc viu* **care nu-s sfădiți, care-s prieteni**” (Gheorghe Pop, Petrova, 1976).

Din întregul set de mărturii ale informatorilor se poate sesiza o evoluție a acestui ritual, dacă analizăm cele trei nivele temporale pe care le avem la dispoziție:

- tema *verilor primari din frați* se degradează în timp, fiind consemnată sporadic doar în chestionarele din 1935; se poate presupune că în trecut această cerință a fost respectată mult mai fidel și s-a bucurat de o răspândire teritorială mai mare, cel puțin în spațiul pastoral românesc;

- pe palierul 1952-54 s-au mai păstrat unele relicve ale obiceiului ca la ritualul de obținere a *focului viu* să se procedeze la jertfirea unui animal (mioară sau berbec, de regulă aparținând vătafului);

- înspre deceniul șapte al secolului al XX-lea acest episod pastoral e pe cale de a se stinge, sesizându-se o oarecare discontinuitate. Ba chiar și atunci când se impune producerea *focului viu* (doar în caz de boală a oilor), tehnicile arhaice sunt substituite prin utilizarea unui ciob (*hârb*) de sticlă, prin care se focalizau razele de soare pe frunze de iască.

Faptul că în trecut performarea actului se făcea, predilect, de către **doi veri din frați** aruncă o lumină nouă asupra raporturilor ce se prestabileau între membri comunității pastorale. Nicăieri nu e consemnat că cei doi ar deține ulterior anumite privilegii în actele profesionale, dar, în subsidiar, ei capătă un ascendent (cel puțin moral) asupra celorlalți păcurari, deoarece sunt apți să îndeplinească oricând minimele condiții de a săvârși un ritual sacru.

Un alt aspect derivat al acestor documente etnografice legat de producerea *focului viu* este necesitatea stabilirii unei **linii patriarhale**; cei doi trebuie să fie veri din frați și nu veri din surori. Asta nu subliniază o legătură de sânge mai puternică, ci **o legătură de**

¹⁶ V. Latiș, op. cit., p.71-72

¹⁷ Ibidem, p. 71.

¹⁸ Ibidem, p. 70-71.

nume, deci de neam. Verii primari din frați au neapărat același nume de familie și aparțin aceluiași neam. Dar verii primari din surori, deși au aceeași descendență (același bunic) aparțin unor neamuri diferite – știut fiind faptul că femeile (cel puțin în societatea tradițională maramureșeană) *se înstrăinează* de neam prin căsătorie și se integrează neamului soțului.

Se prea poate ca *cel mic* să aparțină familiei, dar nu și neamului (sau să nu existe nici un grad de rudenie între el și restul). Aspectul reliefează importanța absolutizării ce se acordă neamului, ca instituție fundamentală de continuitate, în antiteză cu instituția *înstrăinării*.

■ V. Kernbach (1989) mai afirmă că “**scopul vital** în ritualul *focului viu* este pre-tutindeni **de purificare**”¹⁹. Cum e și firesc, în spațiul delimitat al stânei principala preocupare (de ordin economic) a păstorilor este integritatea turmelor de oi, motiv pentru care recurg la numeroase acte profilactice și, dacă e cazul, la diferite practici de medicină empirică, din sfera magiei pastorale, unele din acestea în relație directă cu proprietățile speciale ale *focului viu*: “Apoi, după ce s-o făcut focul acela îl duc la cujbă și tăte oile trabă să treacă prin el că **numai așa sunt ferite de duhurile necurate**”²⁰ (T. Morariu, 1937). Mărturiile păstorilor maramureșeni vin să confirme această practică: “...Focul acela **nu lasă nici un fel de răutate să vină peste oi**” (Grigore Timiș, Borșa); “Dacă oile se stricau luau foc din vatră, mulgeau peste ele și băgau cărbunele în pământ. Focul nu se stinge” (Ioan Glodean, Poiana Botizii); “*Foc viu* se face numai dacă oile suferă de zbroatec; **se face foc viu și trec oile prin pământ**” (Mihai Alexa, Săcel); “Se făcea *foc viu* **dacă oile zăresc**” (Ioan Danci, Borșa); “Acest foc se mai făcea când «zărea» oile; se făcea dinaintea strungilor și oile bolnave erau mulse pe tăciunii aceia” (Ioan Chindriș, Ieud)²¹. Cea mai veche mărturie în acest sens pe care o avem la dispoziție datează din 1920 grație cercetărilor lui Tache Papahagi: “Când se mută oile, apoi păcurariu ia din strunga oilor și **din vatra focului** și duc cu ei și pun acolo unde stau iară, pân-ce să nu le rămâie [oilor] laptele acolo. Ş-apoi când să mută și trec peste văi, apoi ia apă din vale și aruncă peste oi ca să nu rămâie laptele în vale”²².

Deși practicat cu multă discreție, departe de privirile străinilor, în spațiul sacru al stânei din munți, obiceiul a coborât cu timpul în imediata apropiere a satului, fiind săvârșit la Sângeorz, la *Ruptu Sterpelor*, în formule ceremonial-festive. Astfel, “la un moment dat, despre acel «obicei păgân» află și Biserica”²³. Iar creștinismul nu și-a îngăduit să lase la voia întâmplării și la cheremul obștei (ai căror membrii erau cu toții enoriași ai Bisericii) acest rit mistic. L-a preluat cu subtilitate și l-a integrat propriilor ritualuri de peste an. Analizând acest fenomen, **Petru Caraman** (1931) susține că reprezentanții Bisericii au luat parte de-a valma cu poporul la toate bucuriile și temerile ce se legau de acele superstiții de obârșie «păgână», contribuind astfel la păstrarea într-o formă nealterată a “tezaurului de obiceiuri și superstiții”, chiar dacă au ajuns să fie “contaminate în altele creștine”²⁴. Din acest motiv preoții au ajuns să creștinizeze inclusiv ancestralul

¹⁹ V. Kernbach, op. cit., p. 189.

²⁰ Tiberiu Morariu, *Obiceiuri, credințe și superstiții legate de focul viu*, în *Freamătul școalei*, Cluj, 1937, p. 27, apud Lucian Perța, *Focul viu – aspecte ale procesului de demagizare*, în *Acta musei...*, p. 137-138.

²¹ V. Latiș, op. cit., p. 71-72.

²² T. Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului*, Editura Minerva, București, 1981, p. 317, text DXXXVII; informator Maria Mununari, 76 ani, Hărnicești, 1920,

²³ Lucian Perța, op. cit., p. 137.

²⁴ Petru Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, Iași, 1931, p. 411-412.

ritual al *focului viu*. **Tiberiu Morariu** (1937) remarcă și el acest fenomen în cercetările de teren întreprinse în Maramureș (Cuhea): “Focu` acela se face, apoi **îl pun în credeli-niță la popă** și afumă oile și apoi stropește oile cu agheazmă și le mai face feștanii”²⁵.

Dar Biserica nu se limitează la această substituție, înțelegând valoarea și semnificația deosebită a *focului viu*, rod al relației divine, și consacră o sărbătoare în toial primăverii, în ajunul «praznicului luminos», a Învierii Domnului, preluând totodată același mesaj vitalist în succesiunea *moarte-renaștere*. **Ceremonia Focului Sfânt de la Ierusalim**, deși secvențial are un caracter elitist și misterial, perfect încadrată în seria minunilor mistice săvârșite în Țara Sfântă, capătă, în fiecare an, dimensiunile unei sărbători grandioase. De aceea „pelerini din toate părțile pământului vin în cetatea eternă (...) să primească lumină din «Lumina cea adevărată, care, venind în lume, luminează pe tot omul» (Ioan, I, 9)”. Episcopul-vicar **Irineu Pop-Bistrițeanul** (1990) mărturisește: “Peste lespedeza Mormântului coboară **o rază subțire de foc** și aprinde vata presărată pe el, lumânările și candelile. Fără să ardă, vata aprinsă este adunată cu mâinile de părintele patriarh, care o așează în două cupe de aur perforate”. După aceea „iese în fața Sfântului Mormânt purtând făclii aprinse din focul ceresc și strigă: «Veniți de luați lumină!»”. Mai aflăm despre proprietățile curative ale *focului viu*, care, preț de câteva minute nu arde, astfel încât bolnavii “își ating rănilor cu ea și nu puțini sunt cei care se tămăduiesc de bolile de care sunt cuprinși”²⁶.

■ Un ultim aspect legat de ritualul pastoral al *focului viu*, cu potențiale semnificații mioritice, se referă la o gamă de superstiții și credințe specifice. Una dintre acestea vizează **interdicția de a oferi păcurarilor străini foc din vatra stânei**: “Nu se da foc din stână câtă vreme sunt oile în munte și mai ales când se mulg oile. «Să nu dai foc, sare, nimic, de când prinzi a mulge și până sfârșești oile de muls»” (Cuhea); “Nici să dai foc, nici să iei de la altul” (Ieud); “Foc de la stână nu se da unui păcurar străin de vatră; unui om ce nu-i păcurar se poate da” (Ieud)²⁷. Dar cea mai importantă interdicție este ca **focul viu să nu se stingă pe tot parcursul anului pastoral**: “Trebuie ținut mereu, pe întreaga vară, la fel și pe timpul lăptăriilor”; “Focul nu se stinge din ce dată se adună oile pe lăptării, până la răscol”; “Să nu se stingă focul «că apoi zicea că nu poate nimeni lua laptele de la oi»”²⁸.

Iar dacă aceste cerințe nu erau respectate dintr-un motiv sau altul, se proceda la diverse ritualuri de salvare a situației, considerată ca având consecințe dramatice. Evident, nu lipsesc nici anumite **metode de sancționare** a celor dovediți vinovați. Referitor la prima interdicție, avem o mărturie insolită (singulară) ce aparține informatorului Grigore Danci (1957), care vorbește despre pedeapsa capitală pentru furtul cărbunelui din vatră: “**Dacă cineva ar fura din vatră cărbune** – fie chiar și rudenie – **pedeapsa ar putea fi capitală**”²⁹. Dacă mărturia ar fi confirmată și de alte documente etnografice, am putea estima că în vechime aceasta era o cutumă funcțională, aplicabilă; fără a accepta o cazuistică prea bogată. Interdicția (și implicit pedeapsa) avea un temei într-un anumit

²⁵ T. Morariu, op. cit., p. 29.

²⁶ Irineu Pop-Bistrițeanul, episcop vicar la Biserica românească din Ierusalim și Iordan, *Așezăminte românești de la Ierusalim și Iordan*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj Napoca, 1992, p. 82-89. Relatarea se referă la anul 1990. Personal am asistat la această ceremonie de la Ierusalim în data de 14 aprilie 1995.

²⁷ Vasile Latiș, op. cit., p. 71-72.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Grigore Danci, 27 ani, 4 veri, Poienile Borșei, 1957, cf. V. Latiș, op. cit.

timp cultural, când *focul viu* își extindea protecția divină nu doar asupra turmelor de oi, ci și asupra comunității de păstori. În lipsa acestei protecții, dezagregate prin intervenții magice, toate sufletele viețuitoare la stână ajungeau la discreția rețelor, a ghinioanelor, bolilor și blestemelor. Execuția celui vinovat devenea singura soluție de restabilire a ordinii inițiale.

Ipoteza pare coerentă atât timp cât tot despre o «execuție» se vorbește și în cazul în care focul se stinge din neglijența celui pus să-l supravegheze: “Cât privește interdicția de a se stinge *focul viu*, ea este valabilă în toate informațiile primite. (...) Păstorul din vina căruia s-a stins focul era aspru pedepsit. Ce s-a schimbat însă de-a lungul timpului este tocmai asprimea pedepselor”³⁰.

În vremurile mai apropiate de noi s-a constatat o mai mare toleranță din partea fărtașilor, fără solicitarea unei compensații, totul rezumându-se la obligarea celui vinovat de a proceda de unul singur la reaprinderea focului: “Dacă s-o întâmplat și s-o stins focu din zina lui, apoi **păcuraru acela era pus să aprindă altul**, tăt așă, da sângur. Mai mare chin nu-ți trebuie”³¹ (Vișeu).

Pe un palier anterior s-a situat obiceiul efectuării unui ritual al jertfei animalice: “**Dacă focul se stinge, se taie o mioară** a vătafului, în stână reaprinzându-se focul” (Vad); “Focul dacă se stinge **se taie berbecul vătafului** și-l mâncăm toți”³² (Rozavlea, 1975); “Păcurariul din a cărui lipsă de grijă se stingea focul e pedepsit ca să dea cea mai bună și mai grasă din oile proprii, care e friptă și mâncată de tăți păcurarii laolaltă”³³ (Oaș, 1932).

Suntem astfel în fața unor elemente de **etnologie juridică**, specifice versiunii-colind. Dacă ciobanul din baladă trebuie să facă față unui complot, unei rivalități de ordin economic, păcurarul din Ardeal se confruntă cu *soborul fărtașilor*, care “îi fac legea” și-i decid moartea pentru o pricină aparent inexistentă. Această realitate textuală ne permite o investigare a unor eventuale situații în care *cel mic* apare în ipostaza de **nelegiuit**; iar prezumția de nevinovăție orientează cercetările spre îndepărtate *rituri de inițiere*.

■ Esențial este deocamdată faptul că păstorii maramureșeni recurgeau la necesare **rituri de sacrificiu**, în scop reparatoriu, prin vărsare de sânge³⁴. Devenea jertfă o mioară / un berbec al păcurarului vinovat de stingerea *focului viu* sau al vătafului. După **Claude Lévi-Strauss** (1962), “*sacrificiul* e o operație absolută sau extremă, care se aplică unui obiect interimar (...); scopul lui este să obțină ca o divinitate ce se află departe să satisfacă din plin dorințele omenești”³⁵. Nu e exclus ca *mioara sacrificată* să fie închinată unui zeu al focului, al Soarelui sau divinității supreme. Cert este că actul ritualic “era instituția fundamentală în religiile antice”³⁶, stabilind o relație cu divinitatea.

³⁰ Lucian Perța, op. cit., p. 138.

³¹ Ioan Duma, zis Codrea, cf. L. Perța, op. cit.

³² V. Latiș, op. cit.

³³ I. Mușlea, *Cercetări folklorice în Țara Oașului*, în *Anuarul Arhivei de folklor*, I, 1932, p. 30.

³⁴ Referitor la acest aspect să notăm că, prin extrapolare, majoritatea exegeților mioritici a căror teorii se grupează în direcția comparatist-mitologică (pe structura mitologiei autohtone sau a altor culturi și civilizații), s-au concentrat pe ideea jertfei rituale a păstorului. Însă demersurile lor au fost receptate ca fiind speculative în lipsa unor corespondențe cu viața pastorală sau cu realitatea textuală.

³⁵ Claude Lévi-Staruss, *La Pensée sauvage*, Paris, 1962, VIII, apud V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, 1989, p. 520-521.

³⁶ V. Kernbach, op. cit., p. 520-521.

După V. Kernbach (1989), sacrificiul sau jertfa era “o manifestare religioasă executată după un ritual de către preoți în numele credincioșilor, având scopul exprimării adorației de către divinitate sau speranța de a atrage ori a înlănzii pe zeii nefavorabili. Sacrificiul se putea face cu **ofrande de vieți omenești sau de animale** și păsări, a cărorucidere se efectua conform unui ritual sacru, dar și de bunuri agonisite de om din munca lui și oferite sub formă de ofrande (...). Erau jertfe de venerație, recunoaștere, înduplecare, iertare, reparație; sacrificiul se făcea **cu și fără sânge viu**; de asemenea existau și **ceremonii sacrificiale**, efectuate ocazional sau permanent, *prin înjunghiere sau prin flacăra...*”³⁷. În cadrul acestor ceremonii sacrificiale se proceda la “jertfirea victimelor vii”, cu predilecție din regnul animal, dar și la “**simpla sugerare a actului, deposedat de gestul violent**”³⁸ – în cazul oamenilor.

Dar cum textul (colindul) vorbește despre «jertfirea» unui păstor (sau simpla sugerare a actului) și nu a unei mioare, trebuie să avem în vedere exclusiv acest aspect. Indiferent dacă intenția fărtaților (a verilor primari) este dusă sau nu până la capăt, prefigurarea morții se dezvoltă în mod gradat, procedându-se la înșiruirea unor metode de execuție: să-l taie, să-l împuște sau să-l arunce în țepuște. Însă, în cele mai multe variante, cel hărăzit morții preferă **decapitarea**.

Cât despre relația dintre versul “Fără capu jos luat” și ceremonia reaprinderii *focului viu* trebuie să spunem că nici textul și nici alte documente etnografice sau istorice nu ne sunt de prea mare folos. Singura mărturie a unei posibile relații provine din religia și cultura îndepărtatei Americi de Sud, știind că aztecii “sacrificau 20.000 de oameni anual, fie la **sărbătoarea reaprinderii focurilor vii**, fie la cultele agrare, de exemplu **decapitarea** unei fete consacrate zeiței porumbului tânăr”³⁹.

Cel mult putem bănuși că întreg scenariu relatat de colindele maramureșene ale cântecului mioritic se întemeiază pe un ceremonial desfășurat în vechime în toial primăverii, de *Ruptu Sterpelor* sau după urcarea oilor la munte, când se proceda la *reaprinde-rea focului viu*, prilej cu care un tânăr păcurar trebuia să joace rolul unei jertfe ce urma să fie *decapitată*, actul nefiind unul reparatoriu, ci solemn și onorific, pentru îmbunarea și influențarea divinității. Aceasta ar explica în mare parte atitudinea pașnică (dar nu fatalistă) a păcurarului, reflectată în *testament*, dar și în partea finală a textului, mult prea abruptă și neconcludentă în privința deznodământului.

TEMA “MICULUI”

O altă caracteristică specifică tipologiei textelor maramureșene este reflectarea temei *micului*, a faptului că unul dintre păcurari este *mai mic* în raport cu fărtații: “după vârstă; după momentul incipit al anului pastoral la care i se întâmplă moartea; după momentul la care-și începe existența profesională”⁴⁰.

Secvența o regăsim în 98 de variante (72%) din Maramureș, cu o incidență sporită în zona de nord (59 variante, 94%), în formule de tipul “Numai *unu-i mititel*” (TM 11); “Iar feciorul *cel mnicuș*” (TM 29); “Păcurarul *cel mai mic*” (TM 52). Însă în majoritatea variantelor versul consacrat temei cuprinde și alte atribute, prin utilizarea rimei interioare:

³⁷ Ibidem, p. 520.

³⁸ Ibidem.

³⁹ V. Kernbach, op. cit., p. 522.

⁴⁰ V. Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993, p. 118.

Cel mai mic e străinic / e mai voinic / e mai călic / e venetic etc. Incidența scade pe traseul nord-sud. În Chioar doar 14 variante (64%) mai rețin tema (“Zâs-o cel *mai mic*”, “Unu-i *mic* și mai slăbuț”, “Pe *cel tânăr* l-o mânat”), în Codru doar 11 variante (39%) – “Numa unu-i *mititel*”, “Cel mai *mititel* / Că-i mai frumușel”- iar în Lăpuș alte 14 variante (61%) – “Păcuraru cel *mai tânăr*”, “Unu-i *mai mic* între ei”. În centrul și vestul Transilvaniei tema *micului* își pierde din consistență, estompându-se treptat, pentru ca în sud (cu mici excepții în Oltenia și Muntenia de nord) să dispară definitiv, pe fondul procesului de regionalizare a ciobanilor.

Fără să insităm asupra reflecției acestei teme în viața pastorală tipic maramureșeană, să notăm o mărturie din 1924 datorată lui Ion Bârlea: “Ciobanul sau păcurariul de regulă **de cu mic începe viața de păcurar**, grijind mielușei, apoi trecând la oile sterpe și în sfârșit la oile cu lapte”⁴¹. Aspectul presupune parcurgerea unui **traseu inițiativ de tip profesional**, culminând cu depunerea unui jurământ privind păstrarea «secretului stânei», acceptarea în asociație (frăție) și dobândirea statutului de păcurar *plin*. Pe acest traseu există o succesiune de etape și probe ce trebuie trecute, pentru a-și dovedi vrednicia și capacitatea ce a face față unor sarcini dintre cele mai grele, căci responsabilitatea unui păcurar se răsfrânge asupra intereselor comunitare / obștești.

Pornind de la aceste considerente, epicul colindului – pigmentat cu aluzii funerare – poate fi lecturat din două perspective distincte: fie reflectă un rit mitico-magic de factură profesională în care *cel mic* **preia rolul de «jertfă»** la ceremonia reaprinderii *focului viu* în vatra stânei (scenariu descris anterior), fie se referă la un *rit pur inițiativ*, la care erau supuși toți tinerii ajunși la vârsta adolescenței cu ascendent spre maturitate, și unde proba *morții inițiatice* era una finală și decisivă.

Însă valențele acestei teme nu se epuizează o dată cu cele două scenarii, deoarece în cuprinsul creațiilor folclorice narative ea răzbate în mod obsedant (cu predilecție în legende, basme și balade).

■ Analizând cele 13 reguli de compoziție formulate de **Axel Olrik** (1901), **Adrian Fochi** (1985) este de părere că a șasea lege (“caracterul șters al personajelor secundare”⁴²) ar suporta o completare: “...este vorba de succesul fiului (sau în general copilului) celui mai mic”⁴³.

Aspectul a fost sesizat și de **G. Călinescu** (1965): “...atunci când sunt mai mulți copii (de regulă trei), **cel mic e întotdeauna mai voinic și mai isteț**. Cei mari, fiind incapabili, sunt și invidioși, și nu rareori criminali... Trebuie observat de pe acum că isteția celui mic e ascunsă în multe cazuri sub un aer de stupiditate și indolență... Și printre fete a treia este mai isteată”⁴⁴.

În cazul cântecului mioritic, acest șablon este mai elocvent în versiunea-baladă, unde răzbate în mod evident **invidia** celor doi ciobani (dezvoltată într-un conflict economic), dar și **intențiile criminale** ale acestora. Respectând tiparul, ar trebui să identificăm implicit și «succesul celui mai mic», respectiv happy-end-ul. Dar, în evoluția sa de la colind la baladă, textul nu a fost ajustat corespunzător.

⁴¹ Ion Bârlea, *Literatura populară din Maramureș*, [1924], Editura pentru Literatură, 1968, p. 462-465.

⁴² Axel Olrik, *Epic laws of Folk Narrative*, [1901], în *The study of folklore*, Alan Dundes, 1965, apud A. Fochi, *Cântecul epic tradițional...*, 1985, p. 290-310.

⁴³ A. Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 309.

⁴⁴ G. Călinescu, *Estetica basmului*, București, 1965, p. 195-198, apud A. Fochi, op. cit., p. 309.

În versiunea-colind, o situație asemănătoare regăsim doar în tipul *fata de maior* (specific regiunii central-nordice din Transilvania), cu dezvoltarea unui conflict erotic, pentru ca în zona nord-vestică (Banat, Crișana, Maramureș – dar în special Maramureșul de Nord și Lăpuș) cel mic să se *confrunte* cu doi păcurari mai mari / veri primari, aceștia nedovedindu-se *incapabili sau invidioși*.

G. Călinescu (1965) insistă asupra unor implicații ce decurg din statutul mezinului: “Semnificația acestui portret al fratelui mai mic, ca și în cazul calului năzdrăvan, cu înfățișarea disimulată de mânz slăbănog, este că **geniul e modest, simplu și chiar dizgrațiat** la vedere, **abstras și neconformist, inspirând neîncredere** în cei din jurul său. La aceasta se adaugă părerea comună că meritul nu e în raport cu vârsta și nici cu porțiile individului”⁴⁵.

Succesul mezinului mai poate fi pus și în relație cu unele elemente de **psihologie a familiei**. Se știe că, de regulă, frații mai mari beneficiază de o instrucție directă din partea părinților, în mod natural. Pe de altă parte ei vor fi cei care vor asigura succesiunea titlurilor, a funcțiilor și o bună parte din proprietățile private. Instrucția, educația și inițierea fraților mai mici e adesea neglijată de adulți și e pasată în sarcina fraților mai mari. În schimb, cei mici sunt înconjurați cu mai multă dragoste și simpatie de către adulți. Această distribuție a sentimentelor afective crează o frustrare latentă în conștiința fraților mari, din care pricină îi pizmuiesc pe cei mici, supunându-i la acțiuni relativ dificile, ceea ce le asigură acestora din urmă o inițiere complexă. Cu aceste achiziții, **mezinul are toate șansele să răzbată mult mai bine acolo unde cei mari eșuează**. Sunt exersate calități dintr-un registru largit – spirit de dreptate, sinceritate, omenie, dărnicie ș.a.m.d. – venite toate pe filiera parentală.

Aceiași situație o mai întâlnim în cazul unui **fiu unic**, dar **născut printr-un miracol**, când părinții au deja o vârstă înaintată; ei au deja o experiență mai mare de viață și o altă viziune (realistă) asupra modului în care trebuie făcută educația odraslei – părinții nu dau dovadă de o astfel de abilitate în cazul copiilor zămisliți în tinerețe. În plus, se știe că bunicii sunt mult mai grijulii și atașați de nepoți decât de propriii copii, deoarece prin ei își văd prelungită viața; iar copiii zămisliți la o vârstă înaintată sunt asimilați cu imaginea nepoților. Speța o regăsim de asemenea în numeroase basme românești (Tinerețe fără bătrânețe..., Neghiniță, etc).

Dacă în versiunea-colind a *Mioriței* lucrurile sunt foarte clare din acest punct de vedere, interesant este că în versiunea-baladă se reinventează statutul de erou («succesul mezinului») pornind de la legenda *fiului unic născut la bătrânețe* – dovadă fiind creionarea aceluiași personaj care în versiunea-colind abia e schițat: *măicuța bătrână*.

În ansamblu, **eroul mioritic** are toate șansele să beneficieze de un succes garantat: faptele și vorbele lui sunt apreciate și sunt puse în antiteză cu cele ale personajelor secundare. În colind aflăm despre **hărnicia mezinului**, iar în baladă despre **prosperitatea** de invidiat. E un personaj pozitiv, solar⁴⁶, receptat cu simpatie la lectura textului. Deci el **întruchipează un ideal**. Statutul lui nu e unul râvnit, fiind tragic prin excelență, însă prin replicile pe care le dă el oferă un răspuns la o anumită problemă fundamentală din repertoriul filosofiei funciare, strict corespunzătoare unui palier cultural arhaic. În

⁴⁵ G. Călinescu, idem.

⁴⁶ Milița Petrașcu (1927), autoarea monumentului *Fântâna Miorița* din București, identifică ipostaza solară a păstorului mioritic în contrapunct cu ipostaza telurică a celor doi ciobani-complotiști, care iau decizia să-l omoare “l-apus de soare”.

plus, tânărul păstor mioritic, spre diferență de toți ceilalți eroi populari, are o calitate exemplară, grație *subtilizării numelui*. Din acest motiv el poate fi receptat ca un **prototip al eroilor** din basme, legende și balade.

Păstorul mioritic e **un personaj devenit** (și nu construit), căci menirea sa, semnificația gesturilor sale suportă o transmutație pe traseul colind-baladă. Pentru a înțelege această devenire de substanță, una dintre soluții ar fi acceptarea perspectivei istorice și structurale a *Mioriței*, propusă de **Petru Ursache** (1998): “un sistem de texte integrate și transparente”⁴⁷. O parte din aceste aspecte le-am semnalat în capitolele anterioare, altele urmează să fie relevate. Dar cel mai curios și totodată spectaculos lucru este că **mezinelul** (din extremul nordic al Transilvaniei) se transformă într-un **adolescent îndrăgostit** (în centrul provinciei), pentru a deveni (în final) **un cioban matur și prosper**⁴⁸. Această metamorfoză, demnă de condeiul unui scriitor, se pare că este unică în folclorul românesc, deoarece ea e sesizată nu pe parcursul unui text, luat individual, ci numai într-un *sistem de texte*, deci la o lectură analitică globală. Dar cum exhaustivitatea nu se numără printre premisele acestui studiu, vom cerceta în continuare doar variantele pe care le socotim primare și întemeietoare.

Referitor la statutul său de *erou* se mai cuvine o precizare. Pornind de la semnificația portretului *celui mic* (“geniul e modest”), corelată cu succesul acestuia (ca o necesitate), constatăm că până în momentul amenințării cu moartea păstorul mioritic e un personaj comun, fără calități sau fapte demne de laudă. Abia când ajunge să decidă (fie forțat de fărtați, fie prevenit de mioară) într-o chestiune de viață și de moarte, el face dovada unei superiorități exemplare, ce minimalizează intenția celor mari, printr-o **demnitate specifică doar eroilor**. Căci aceasta nu e demnitatea omului comun, ci e una încărcată de eroism, grație replicii pe care o dă. Astfel el părăsește universul profan și se postează pe un palier al evenimentelor unice, mai aproape de sacralitate.

În acest context se impun două concluzii preliminare: acordarea **prezumției de nevinovăție** în raport cu legile și cutumele societății din care face parte⁴⁹, deci înlăturarea oricăror suspiciuni privind vreo nelegiuire săvârșită; dar nici ipoteza de **victimă** a unei situații conflictuale (sugerată preponderent de versiunea-baladă) nu-l avantajează pe păstor în cursa pentru păstrarea statutului de erou pozitiv. În conștiința maselor populare nici nelegiuirea și nici victimele unor savamolnicii (cu toată compasiunea pentru acestea din urmă) nu pot accede la această ipostază. Cazuistica mitologiei și a creațiilor epice populare demonstrează că, cel puțin în situații conflictuale, singurul răspuns acceptat este unul de tip *Toma Alimoș*, eroul care știe, în orice condiții, să răspundă pe măsură unor fapte mișelești.

Avem astfel prilejul să restrângem aria scenariilor și să ne întoarcem la cele două rituri (sugerate de textele maramureșene), inițiatice prin excelență. Replica (testamentul) vine să confirme faptul că mezinul a trecut cu succes ultima probă a inițierii, însușindu-și toate calitățile unui potențial erou. El răspunde fără să ezite provocării prefigurate de fărtați, printr-o atitudine mai degrabă îndrăzneată, decât contemplativă. În ciuda răspunsului său nonviolent, nu înseamnă cătuși de puțin că își va trata cu milă și compasiune dușmanii sau ar prefera moartea unei confruntări. **Armele care îl însoțesc** – prezente din

⁴⁷ Petru Ursache, *Etnoestetica*, Institutul European, Iași, 1998.

⁴⁸ Vezi capitolul dedicat *mioarei năzdrăvane*.

⁴⁹ Există teorii care fac referire la o potențială vinovăție a păstorului, invocând elemente de etnologie juridică; vezi capitolul despre *Sobor*.

belșug în textele ardelenesti, dar *pierdute* pe parcursul fabuloasei sale călătorii spre baladă – stau mărturie în acest sens și sunt o dovadă fermă a unei instrucții prealabile.

Dar tânărul păstor fără nume mai are un atribut ce merită toată atenția: *e un străin!*

TEMA STRĂINULUI

Dacă analizăm raportul dintre personaje în funcție de gradul de rudenie, vom constata că în prea puține variante **cei trei păcurari** apar în ipostaza de **veri primari** (“Din părinți-s păcurari / Și toți trei îs veri primari” – TL 3) sau **frați** (“Ședu-și trei păcurării / Aceia tustrei și-s frați” – TCh 20). O pondere mult mai însemnată (45%) o au textele în care *cel mic* e **străin** în raport cu *cei mari*. Însă repartiția celor 62 de variante este inegală. O incidență semnificativă remarcăm în Țara Maramureșului, 41 variante (65%), în formula: “Cel mai mnic, *străin* voinic” (TM 2), “Acela-i mai *străinel*” (TM 7), “Miti-telu-i *străinelu*” (TM 9), respectiv în Țara Lăpușului, 12 variante (52%), în sintagma: “Cel mai mic e *străinel*”, “Numa unu-i mai *strein*”. În schimb, în Țara Chioarului numărul variantelor ce reflectă această temă se reduce la 7 (32%) – “Miti-tel și *străinel*”, iar în Țara Codrului consemnăm doar două variante.

În Maramureș, dar și în Ardeal, semantica acestui termen explorează sensuri suplimentare, ce pot fi accesate numai dintr-o perspectivă pur istorică. Iar prin reducere la *etnografia pastorală*, descoperim încă o bogăție de sensuri derivate din cutume și rituri profesionale (jurământul păcurarilor) sau din consacrarea spațiului propriu în jurul stânei: “**Stâna este o realitate profesională închisă** și tocmai de aceea sensibilizează cu totul aparte natura «străinului» - termen cu o polisemie tipic păstorului...- acesta desemnând *străinul intraprofesional*, pe *păstorul străin* și nu altminteri; și, în sens mai larg, pe *sâmbrașul altei stâni*, consătean sau nu”⁵⁰.

Altfel spus, străin e “păcurarul, baciul sau membrii unei stâni vecine”, dar și strungașul care, “rătăcit sau nu, sosește la stână străină”. De notat că acestuia din urmă “i se oferă din produsele stânei, degustarea lor fiind ca și obligatorie. Aceiași atitudine se ia în cazul în care la stână sosește un străin în înțelesul nostru curent; a refuza mâncarea oferită e resimțită ca o jignire și, în acest caz, de rău augur pentru prosperitatea stâniei”⁵¹. Pe lângă conotația superstițială, masa oferită străinilor reprezintă o dimensiune a *ospitalității tipic ardelenesti*, ospitalitate care, la rândul ei, se întemeiază ca o consecință a propriei înstrăinări sau a unei potențiale înstrăinări.

Situația trebuie reținută pentru a risipi orice umbră de *melancolie etnică*, pe care ar putea-o vedea cei ce recurg la o lectură orizontală a textului mioritic, respectiv tratamentul aplicat străinilor. Versurile populare sunt edificatoare: “Codrule, n-am osâmbrit, / Pă nime n-am năcăzit. / De-am văzut om supărat, / De-am putut l-am agiutat, / Cu graiu l-am mângâiat; / De nu,-am mârș și l-am lăsat. / De n-am putut bine-a face / Dusî-m-am și i-am dat pace”⁵².

Pentru a fi mai convingători redăm un pasaj din monografia lui T. Papahagi: “În dimineața zilei de 30 decembrie 1924 (...) am ajuns la ora 10 în Crăcești [Hărniciești]. Cam la marginea satului observ o poartă care, prin încrustările sale, interesează arta

⁵⁰ Vasile Latiș, *Păstoritul...*, p. 54-55.

⁵¹ Ibidem.

⁵² T. Papahagi, *Graiul și folklorul...*, p. 211-212. text CCXLVI, inf. Irina Stan, 25 ani, Săpânța, 1920

etnografică sculpturală. M-am hotărât să o fotografiez. Bat de câteva ori în poartă ca să iasă cineva din casă. Apare o femeie – în casă fiind ea singură. În singurătatea dimineții și în liniștea ninsorii pornite, apariția mea – a unui *străin*, de fapt, ca port cel puțin – cu drept cuvânt ar fi produs în sufletul oricui un sentiment de nedumerire, de bănuială tulburătoare. Femeia – Maria Chira a lui Vasăle – în etate de vreo 45 de ani, îmi deschide poarta și, cu inima deschisă și fața senină, mă îmbie în casă ca pe un «drumar» doritor de puțină odihnă și mâncare. O rog imediat să-mi aducă afară, în stradă, un scaun pe care să pot așeza aparatul de fotografiat – ceea ce a și făcut. La urmă, când să-i mulțumesc și să plec, dânsa, bucuroasă că un necunoscut s-a oprit măcar o clipă la casa ei «cinstind-o cu întrebarea» de sănătate, mă întreabă cu o expresivă satisfacție sufletească: «d' apoi cum t'e k'iamă?». Și, cu aceeași mulțumire, îmbiată însă și cu regretul că n-a avut ocazia să servească pe un *străin*, cu ceva mai mult decât cu un scaun, femeia Maria Chira a lui Vasăle s-a simțit cu sufletul împăcat.

Această caracteristică trăsătură psihică a maramureșeanului, care – în cadrul rustic și patriarhal al stării sale – îmbracă haina unei bunătăți nobile, am constatat-o în întregul ținut: în sate, ca și la munca câmpului, ba chiar *în singurătățile muntenestești ale stânilor*⁵³.

Performând și intuind *legea compensației*, țărani maramureșeni au practicat o atitudine extrem de tolerantă și binevoitoare față de străinii pripășiți în zonă. Ei înțelegeau că, astfel, bunăvoința lor se va răsfrânge și asupra propriilor înstrăinați, aflați departe de casă. Porneau de la concepția că o vorbă bună, cu pahar cu apă, un blid cu mâncare, un așternut oferit străinilor – fără plată – se va întoarce în favoarea lor și a membrilor familiei, la un moment dat.

Dar ideea că *străinul* din *colindul mioritic* ar fi unul *care vine de departe* trebuie abandonată, deoarece textul precizează că păcurarul îndrituit cu atributul de străin **aparține cetei inițiale**, constituită de sâmbrași înaintea de *Ruptu Sterpelor*, din membrii selecțaiți ai unei comunități compacte, sătești. Abia două variante conturează ideea **înstrăinării de obștea satului**: “Păcurarul cel mai mic / Nu-i din sat și-i străinic” (TM 52); “Cel mai mic e venetic” (TM 59), însă cazul e izolat și nu corespunde unei realități etnografice.

■ Un prim element vrednic de a fi luat în calcul în identificarea adevăratului sens al cuvântului *străin* este **neapartenența de iure la ceata de păcurari**. Cel mic, probabil provenit din rândul strungașilor, aspiră la un statut care să îi confere drepturi egale dar, atât timp cât nu a participat la ceremonia depunerii jurământului de credință față de valorile și secretele stânei, el rămâne *un străin* în raport cu păcurarii deveniți *frați*: “Baza păstoritului nostru era ceata de păstori. În trecut, ciobanii înfrățiți se legau prin jurământ în fața bătrânilor, devenind frați”⁵⁴. Însă pentru a primi dreptul de a deveni membru al Frăției pastorale, de a accede la starea de păstor, cei novici trebuiau să urmeze în prealabil un ritual de inițiere, a căror probe erau de factură profesională. Abia după parcurgerea acestora și depunerea jurământului, *străinul* capăta de drept statutul de *frate*, pe care îl deținuse *de facto* pe parcursul perioadei de inițiere.

Textul nu ne spune nimic despre **jurământ**, de aceea suntem nevoiți să apelăm la memoria etnografică: “Am constatat în Maramureș că fiecare stână are secretul ei, secret pe care uneori l-am smuls sub prestare de jurământ, deși, în sine, acesta nu are nimic spectaculos. El se depune de către un grup de feciori-păstori, **înainte de urcatul la**

⁵³ T. Papahagi, op. cit., p. 102-103.

⁵⁴ *Miorița. La daco-români și aromâni. Texte folclorice*, de T. Gălușcă Crîșmariu și Tudor Ene, Editura Minerva, București, 1992; inf. Geavela Sotir, 75 ani, localitatea Pleașca, 1978.

munte, dar după *ruptu sterpelor*. Constă într-un *con-jurământ* prin care se obligă reciproc să păstreze «secretul stâniei». La stână totul e secret – pe toata durata profesională. *Jurământul* se obține prin punerea mâinii pe obiectul-simbol al jurământului: botă, ștergar (în acest caz făcându-se tot atâtea noduri câți păcurari sunt). Acest obiect se păstrează în continuare, într-un loc ascuns la stână, în tot restul verii până la răscol. *Jurământul* se păstrează într-un loc tainic, anume ales de către păcurari și baci, sau, în caz mai rar, fără acesta”⁵⁵.

Din punct de vedere cultural, păcurarii repetă gestul **ursitorilor-păstori**, trei la număr, care ascund în scorburile din munți “firul vieții” fiecărui om, legați prin jurământ să nu dezvăluie nici locul și nici destinul – secretul vieții.

Anumite secvențe specifice tipului nord-maramureșean ar putea justifica faptul că *cel mic* e un *străin*, adică un aspirant la Frăția păstorilor, iar soborul / sfatul este comunitatea *celor mari* sau a bătrânilor care îl testează; în acest caz moartea nu poate fi o sentință, ci o probă inițiativă (finală) căruia aspirantul trebuie să-i facă față.

■ Dacă analizăm înstrăinarea celui mic în raport cu relația cosanguină a celorlalți, suntem în măsură să formulăm o altă ipoteză: faptul că eroul e **străin de neam**, în sensul că **aparține unei alte familii**.

Se știe că Maramureșul și-a alcătuit și și-a menținut până târziu propriile forme de organizare socială (obștile sătești) și politice (cnezatele și voievodatele)⁵⁶. La nivel comunitar se remarcă existența unor **grupuri sociale de indivizi**, formate pe baza unui simț comun al identității culturale al locuitorilor din Maramureș – grupuri ce pot stabili granițe (sub raport spiritual, cultural, ideologic și social) între ei și ceilalți, prin grai, port și **înru-dire de sânge**⁵⁷.

Dar **instituția de bază** a societății tradiționale maramureșene era “**neamul**, familia mare, patrilineară și virilocală”⁵⁸. Relațiile individ – familie – neam – obște (grup social primar) erau respectate cu un soi de religiozitate, aceasta fiind, totodată, cauza solidarității și intereselor comune: “În cadrul satului tradițional existența individului sau a familiei nu poate fi concepută astfel decât ca parte integrată a comunității, a acelei mari familii pe care o reprezintă satul. Și să nu uităm că în vechime satele erau mici, relațiile de sânge dintre locuitorii lor fiind cu mult mai frecvente decât astăzi. Apariția sau dispariția din viață a unui ins interesa nu numai familia, ci întreaga colectivitate din care făcea parte. În existența acestei **solidarități de tip arhaic** trebuie căutat printre altele și punctul de plecare al *cântecului de înstrăinare*, atât de frecvent odinioară în folclorul nostru. Ruperea individului de perimetrul acestei solidarități naturale constituia pentru el, dar într-o oarecare măsură și pentru membrii colectivității, o adevărată dramă”⁵⁹.

Din acest punct de vedere, putem include și povestea tânărului păcurar din colinda maramureșeană în vastul repertoriu al cântecului de înstrăinare. Părăsirea chiar și temporară a satului sau a regiunii natale declanșează, în plan psihologic, o bulversare a unei armonii inițiale, în lipsa unor repere bine cunoscute, o dramă potențată de vârsta fragedă a eroului. Pentru maramureșeni, **înstrăinarea începea dincolo de hotarele satului** și a îndepărtării de familie. Păstorii urcați la stână capătă implicit statutul de înstrăinați.

⁵⁵ V. Latiș, op. cit., p. 54.

⁵⁶ *Istoria României*, volumul II, Editura Academiei, București, 1962, p. 129-131.

⁵⁷ Joel Marrant, interviu în *Maramureș* (lunar), mai 1982, p. 9.

⁵⁸ Mihai Pop, prefață la *Antologie de folclor...*, Baia Mare, 1980, p. 7

⁵⁹ Dumitru Pop, *Folclor din zona Codru*, Baia Mare, 1978, p. 29.

Situația e reflectată și în alte creații folclorice: “Nu trebe mai mare sfară / *Ca străină dusă-n țară*; / Nu trebe mai mare fune / *Ca străină dusă-n lume*”⁶⁰. Sau: “Așe-mi vine, maică,-o dată / Să mă sui pe munți cu piatră, / Să-nvârtesc ochiții roată, / Să mă uit la lumea toată, / Când în sus, la răsărit, / Când în jos câtă sfințit, / - Nu știu de unde-am venit...”⁶¹. În concluzie: “*Decât în țară străină / Cu pită albă în mână / Și cu apă din fântână, / Mai bine în satul meu / Cu coajă de mălai rău / Și cu apă din pârau*”⁶².

Dumitru Pop (1978) precizează: “Când se spune că este «în țară străină», nu înseamnă că eroul cântecului de înstrăinare se găsea neapărat în altă țară, ci mai degrabă într-o altă zonă etno-folclorică sau **într-o altă colectivitate umană** decât cea cu care era solidar prin origine și prin viața de până atunci”⁶³.

Faptul că doi dintre cei trei păcurari nu acuză explicit *înstrăinarea* dobândită implicit, o dată cu părăsirea satului, trebuie pus în raport cu relația cosanguină existentă între ei – sunt veri primari (probabil din frați) și deci aparțin aceluiași neam. Pe când cel de-al treilea nu aparține familiei acestora, astfel încât, în raport cu ei, **este un străin**. Și în plus el nu poate face nimic pentru a accede la statutul lor.

Intrarea în neam nu se poate realiza decât pe cale naturală – prin naștere. Referitor la acest aspect să notăm că în Maramureș s-a păstrat până târziu obiceiul *moașei de neam*, realizându-se și în acest mod o delimitare clară a grupurilor sociale identificate prin înrudirea de sânge. Dar în timp a avut loc o transferare a funcției de la moașa de neam la *moașa comunității*⁶⁴. O modalitate acceptată de integrare a unei persoane *străine* într-un anumit neam este alianța prin căsătorie – de regulă în cazul fetelor: “Cu el și cu a lui neam / Poți sta-n codru câte-un an, / Nu ța-si urât șohan”⁶⁵. Sau: “Mire, să sii tu voios / *C-ai intrat în neamu nost*: / Neamu nost îi un neam mare / Nu-i cules d’ingă cărare / Și nu intră siecare; / Neamu nost îi un neam bun, / Nu-i cules de lângă drum, / Nu să intră orișicum”⁶⁶.

Ieșirea din neam se înscrie pe un traseu cu sens invers. În cazul fetelor, prin măritiș: “Măi cucuț, cucuțule, / Când eram eu la părinți / Nu te-am oprit să nu cânti. / *De când m-am înstrăinat / M-am hrănit de-al tău cântat*”⁶⁷. Căsătoria era o modalitate *de transfer* a fetelor în componența altor neamuri. Dar acest transfer se făcea printr-un ritual – stilizat ulterior în *jocul miresii*. În cazul feciorilor (dar situația trebuie generalizată) ieșirea din neam se realiza prin dispariția fizică a individului: “Dragul mamei îngeraș, / Mândru ca un toporaș (...) / Când mămuca te-a făcut, / Mare bine i-a părut: / Să scoți plugu din ocol, / Să-l duci drept la ogor. / La ogor când ai pornit / Moartea mi te-a întâlnit, / Înapoi ni te-a-nturnat / *Și de noi te-ai străinat*”⁶⁸.

În concluzie, drama tânărului păcurar se consumă din trei perspective: și-a părăsit satul și familia, nu aparține neamului celor doi și-n plus reclamă un complex de infe-

⁶⁰ *Calendarul Maramureșului*, 1980, p. 88, text 325, culegător Dumitru Iuga (Țara Maramureșului).

⁶¹ *Ibidem*, p. 87, text 320, culegător Ion Chiș Șter (Țara Chioarului).

⁶² *Ibidem*, p. 88, text 328, culegător Dumitru Iuga.

⁶³ Dumitru Pop, op. cit., p. 69.

⁶⁴ Mihai Pop, prefață la *Antologia...*, 1980, p. 10.

⁶⁵ *Calendarul...*, 1980, p. 35, text 82 (fragment).

⁶⁶ *Ibidem*, p. 37, text 87.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 89, text 335.

⁶⁸ T.T. Burada, *Bocete populare la români*, în *Convorbiri literare*, XII, 1978-1879, p. 359, apud I.C. Chițimia, studiul *T.T. Burada, folclorist și etnograf*, în *Folcloriști și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968, p. 94.

rioritate din pricina vârstei. Nu e exclus ca el să fi ajuns în această postură ingrată împotriva voinței sale (opțiunea fiind a familiei) și atunci tragismul situației e și mai profund. Însă e cert faptul că **una din cheile deciptării Mioriței** – în versiunea sa arhaică și nu cea evoluată – este **interpretarea corectă a înstrăinării celui mic**. Iar documentele etnografice maramureșene – texte folclorice, mărturii, concluziile unor anchete de teren – posedă această capacitate rară, grație conservării societății tradiționale de tip medieval până în zorii secolului al XX-lea.

Ceea ce interesează în acest moment este o explicație coerentă a asocierii termenilor **înstrăinare-moarte**. Sigur că moartea privită ca o potențialitate (aspectul e comun tuturor cântecelor de înstrăinare) reflectă în primul rând destinul fragil al celor **dezdăcinați**: pribegi, haiduci, rebeli, răzvrățiți împotriva sistemului, cătane și chiar cei care, prin natura profesiei, își desfășoară activitatea departe de casă (butinarii, păstorii, pluțașii). Orice îndepărtare de spațiul natal, ocrotitor, pune destinul sub semnul imprevizibilului, a dramatismului, probabilitatea «sfârșitului» fiind mult mai mare. Câteva exemple: “Măiculiță, draga mé, / De-ai ști câte petrec toate / Te-ai scula de zi, de noapte, / Cu-a mele surori cu toate / Și mi-ai ruga mie moarte”⁶⁹; “Vai, mâncatu-s de străini / Ca iarba de boi bătrâni; / Vai, mâncatu-s de dușmani / Ca iarba de boi bălani. / Duce-m-aș tăta noaptea / Să mă-ntâlnesc cu moartea, / Cu moartea să mă omoară / Să n-apuc a mere-n țară”⁷⁰.

Dar cărui deziderat a răspuns acest cântec, care mai târziu avea să cunoască o răspândire neobișnuită la nivel național? E limpede că statutul de *străin* nu se confunda cu cel de *venetic* – un individ venit din afara țării (cu sensul de spațiu geografic românesc, dar și cu sensul de regiune etno-folclorică). Înstrăinarea trebuie să fi derivat din raporturile dintre familiile aceleiași colectivități. Nu lipsită de interes, în acest sens, ar fi remarca lui **Mihai Pop** (1985) despre anumite forme de stratificare a comunității tradiționale maramureșene, bazată până astăzi pe **ierarhia dintre neamuri**: „Ea are îndepărtate rădăcini în **organizarea medievală** a comunității de oameni liberi ale căror titluri au fost confirmate începând cu secolul al XIV-lea de regii Ungariei. S-a format prin aceasta o mică nobilime locală”⁷¹.

Polisemantica termenului străin / înstrăinare constituie o rațiune suficientă pentru o circulație de tip inflaționist a cântecului mioritic în spațiul extins al Transilvaniei (mai întâi), respectiv pentru o solidaritate la nivelul percepției mesajului. Căci **Miorița a fost**, la un moment dat, mai degrabă **o colindă a înstrăinatului, decât orice altceva**.

⁶⁹ *Calendarul...*, p. 87, text 320.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 88, text 327.

⁷¹ M. Pop, prefață la *Poezii și povești populare din Maramureș*, de P. Lenghel Izanu, Editura Minerva, București, 1985, p. XI.

IV. SOBORUL PĂSTORILOR

ÎNDEPĂRTAREA CELUI MIC

O dată cu secvența îndepărtării temporare a celui mic, cu scopul explicit de “a-i face legea”, se conturează primele aspecte menite să introducă tema omorului. Secvența vizează 94 din cele 136 de texte antologate (69%), cea mai mare incidență remarcându-se în Țara Maramureșului (52 variante). În acest caz, pretextul îndepărtării se grupează astfel: cel mic e trimis “*cu găleata după apă*” (12 variante)¹, *să întoarcă oile* (18 variante)², *cu oile la izvoară* (12 variante). În textele din Țara Chioarului secvența apare în 14 variante: cel mic e trimis *să întoarcă oile* (12 variante), *după apă la izvor* (1 variantă), *cu oile la izvoare* (1 variantă). Cele 13 variante din Lăpuș se distribuie astfel: trimis *să întoarcă oile* (7 variante), *după apă-ntre izvoară* (2 variante), *s-abată oile-n sat* (3 variante), *cu oile la fântână* (1 variantă). Iar în Codru pretextul e *să întoarcă turma de oi* (15 variante).

■ Aspectul, aparent minor, poate fi interpretat din unghiuri diferite. Remarcând faptul că aceasta este o secvență tipic ardelenască, **Adrian Fochi** (1964) notează: În Transilvania, hotărârea fărtașilor de a-l ucide pe păcurar “are loc în timp ce ciobanul este ocupat cu întoarcerea oilor, cu mulgerea sau adăparea lor, în timp ce aduce apă de la fântână sau când doarme etc. În foarte puține cazuri hotărârea are loc într-un timp neprecizat”³. Privită astfel, problema se transformă într-un **pretext pentru o întrunire de taină a fărtașilor** ce plănuesc moartea celui mic.

■ Luând în calcul achizițiile interpretative de până acum (postura de mezin și înstrăinat), precum și incidența secvenței îndepărtării celui mic pentru efectuarea unor munci de corvoadă, am putea răsturna raționamentul susținând că defapt ideea *soborului* se naște ca și o consecință a acestor îndeletniciri istovitoare. Pentru un aspirant la meseria de păcurar, primele săptămâni la stână sunt de-a dreptul extenuante, deși se desfășoară doar activități curente, specifice meseriei – efectuată după o precisă diviziune a muncii de către baci, păcurari și strungași. Responsabilitățile reflectate în text presupun o evidentă *muncă necalificată*, ce cade, de obicei, în sarcina ajutorilor de păcurari, a strungașilor, recrutați la începutul anului pastoral din rândul copiilor. Ierarhic, ei se subordonează păcurarilor (deja inițiați în profesie), care la rândul lor au parcurs această etapă la un moment dat. Pentru ca strungașii să se deprindă cu obiceiurile stânei, la început păcurarii sunt nevoiți să repete stăruitor poruncile, cu o autoritate ce nu lasă loc compromisului, imitându-i astfel pe cei care i-au inițiat la rândul lor în tainele meseriei. Pentru a face față acestei duble presiuni (fizice și psihice), strungașii aveau nevoie de o constituție robustă, sănătoasă și o atitudine de înțelegere și acceptabilitate. Proba se dovedea dificilă pentru selecția viitorilor păcurari.

Rupt de sat și frustrat de orice relație cu propriul neam, mezinul acuză **sindromul înstrăinatului**, asortat de **prefigurarea morții**, drept consecință a deznădejdiei – cu atât

¹ “Pă cel mai mic l-o mânat...” / “Cu găleata la izvor” (TM3). “Cu găleata după apă” (TM 3), “Pă izvorun-tunecat” (TM 4), “După apă-ntre izvoară” (TM 7), “După apă-ntre vâlcele” (TM 7).

² “Să-și întoarcă oile / C-o rătăcit biete” (TM 10): “”Du-te-ntoarce turma-ncoace / De pă văi, de pă dâmboace” (TM 52).

³ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 236.

mai mult cu cât, în principiu, spațiul pastoral este unul închis. Legiuirea invocată nu poate fi un scop în sine, ci doar un mod (ipotetic) de a împinge situația până la extremă, de a sublinia gradul de dificultate a acestor activități curente și de a justifica într-un fel râvna cu care e alergat prin hârtoapele munților să abată turma sau să aducă apă pentru nevoile stânei.

Probabilitatea acestui scenariu sporește dacă luăm în calcul și alte elemente: lipsa unui mobil concludent al preinsei crime, realitatea textuală a faptului că omorul nu are loc, respectiv construcția epică a cântecelor de înstrăinare, în structura cărora sunt înserate adesea *mici testamente*: “Bată-mă, biata, pe mine / Trag în rău ca altu-n bine. / *Mamă, când oi muri eu* / Fie patru ceterași, / Fie popa, n-a mai fi, / Ceterași fie și tri, / Batăr popă n-a mai fi. / Nu fie nice diac. / Fie patru ceterași / Să-mi tragă lângă sălaş. / Bată-mă, biata pe mine / Că, de când mama m-o făcut / *Cu străini am-nvăluit*. / Supăratu-s, nu mă las / Să fac voia la pizmaș (...)”⁴.

Odată inclus în repertoriul colindelor de iarnă, cântecul s-a îmbogățit cu mesaje noi, potențând anumite secvențe exprimate aluziv sau subînțeles: “**Colindele de flăcău** tratează tematic **problema inițierii**, fie în treburile domestice, în activitățile specifice, cele agrare și de creștere a animalelor, fie proiectate pe plan fabulos, prin îndeplinirea unor acțiuni ce presupun curaj, voinicie, adevărate fapte eroice. Cele implementate orizontului de viață agrară sau pastorală îl prezintă pe flăcău în însuși miezul activității practice”⁵.

Chiar dacă *cel mic* e un strungaș sau un tânăr păcurar cu drepturi depline, ori dacă privim problema din perspectiva interpretării tematice a colindelor de flăcău, *tema inițierii* revine obsedant. Știm deja că în Maramureș meseria de păcurar nu e neapărat una consacrată, iar persoanele desemnate să se îngrijească de soarta turmelor de oi sunt de regulă tineri, adolescenți. Astfel, meseria în sine poate fi văzută ca un *examen de capacitate* și de bărbăție a flăcăilor. Aceștia se confruntă pentru prima dată cu situații extreme, reale, cu sarcini precise de natură profesională, cu însărcinări din partea obștei (prin sâmbrași), iar strungașii cu un alt fel de autoritate decât cea parentală. După acest gen de inițiere, flăcăii se integrează în colectivitate, își întemeiază o familie, își ridică o casă.

Colinda păcurarului înstrăinat corespundea cu prisosință acestui deziderat, al invocării unor “elemente din registrul real al vieții cotidiene”, care, deși în colinde “nu au caracter manifest”, ele trebuie “abstrase spre forarea textului”⁶, cum dealtfel am și procedat.

■ Nici **Pamfil Bilțiu** (1992) nu agreează modul în care A. Fochi și-a propus să expedieze această secvență, ca un pretext al îndepărtării *celui mic* pentru a putea fi judecat. Folcloristul recurge la izolarea versurilor “Pă cel mai mic l-o mânat / După apă-ntre izvoară” pentru a propune o paralelă cu o anumită realitate etnografică, reflectată în **rituri pastorale** sau **practici magice**: “Cercetările efectuate de noi asupra păstoritului ne certifică tratarea oilor bolnave prin anumite practici cu apa adusă după un anumit ritual de la locul de unde se adună două izvoare sau dintr-un izvor care se află între două cursuri de apă. «Când se betejeu oile, de nu mâncau, trebuie să aducem apă de unde bat două izvoară. O aducem da` numa pă lună plină (...) și nu vorovem unu cu altu nimica,

⁴ T. Papahagi, *Graiul...*, 1925, text LXIX, localitatea Vad, Maramureș,

⁵ Germina Comanici, Radu Maier, *Colinda – document etnofolcloric cu mărci specifice*, în *Acta musei...*, Sighetu Marmației, 2002, p. 86.

⁶ Ibidem, p. 83.

până merem la apele acelea, că nu-i slobod (...). O dăm la oi și o țâpăm păste ele și să vindecău» (inf. Ignat Bărbos, 80 ani, localitatea Ciocotiș, Maramureș). Rezultă că ciobanul care se integra la stână nu putea s-o facă fără să cunoască riturile legate de profesia sa⁷.

În loc de concluzii am dori să întărim ideea că “...înstrăinarea de colectivitate este analoagă cu *statutul special al inițiaților*, cum s-ar putea susține pe baza a numeroase atestări arhaice”⁸.

TEMA OMORULUI

Cum e și firesc, incidența versurilor din care rezultă explicit că cei mari au intenția / plănuiesc uciderea celui mic, are menirea să definească motivul mioritic, pregătind totodată terenul pentru exprimarea *testamentului*. Tema omorului o regăsim în 131 de texte (96%) dintr-un total de 136 variante maramureșene, cele cinci excepții – toate din Țara Maramureșului – nefiind altceva decât texte fragmentare.

O caracteristică a tipului nord-maramureșean este faptul că tema e reflectată prin relatarea epică (și nu printr-un dialog între frați – cum apar situații în textele din Chioar, Codru și Lăpuș). Cea mai insistentă formulă (36 variante din 63 - 57%) cuprinde controversatul termen «lege», în expresia “*Îi fac legea să-l omoare*”⁹. Alte 19 variante (30%) vorbesc despre **judecată, sobor sau sfat**¹⁰. În textele chiorene situația se nuanțează: în 7 variante (32%) aflăm despre omor din relatarea epică (“Lui grea lege că-i făcea, / Lege grea să-l potopească”), în 10 variante (45%) omorul e exprimat direct de fărtați (“Noi te-om omori”; “Du-te-abate turma-ncoace / Până legea ți om face”), iar în 5 variante (23%) omorul e doar bănuț / intuit de cel mic (“Că eu poate oi muri”; “Voi, frați, de mi-ți omori”). În Codru ponderea o dețin versurile care relatează despre «legea» ce i se pregătește celui mic (15 variante, 54%), în rest (13 var.) omorul e exprimat direct: “Tu de i lua / Noi te-om împușca” (tipul *fata de maior*). În Lăpuș, cei mari “s-o vorovit să-l omoară” sau să-i facă legea (19 variante, 83%), în unele cazuri (4 variante) intenția fiind exprimată direct.

Prima analiză (dintr-o perspectivă globală) a acestei secvențe datează din 1964 și aparține lui **A. Fochi**: “Omorârea ciobanului apare în toate variantele [din Transilvania] ca **un act juridic** izvorât, probabil, dintr-o **legislație pastorală străveche**”¹¹. Cercetătorul remarcă faptul că e vorba de o judecată și nu de un complot, iar “judecata se face în lipsa pârâtului”. Argumentul invocat: “În cele mai multe variante se vorbește despre **lege**: «lege grea» sau «lege mare» sau «pe cel mic îl legiuia»”¹². Și precizează: “**Doar în Maramureș ciobanii țin sobor**”¹³.

⁷ P. Bilțiu, *Miorița în Maramureș*, în *Simpozion Miorița – 1992*, Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 88.

⁸ V. Latiș, *Păstoritul...*, 1993, p. 129.

⁹ În texte: “Facu-i legea să-l omoare” (13 variante), “Lui grea lege i-o picat” (11 variante), “Până legea i-o gătat” (4 variante), “Ei mare lege-i făcea” (3 variante), “Tot să-i facă legiurele” (2 variante), “Lui legea că i-o făce-le” (2 variante), “Ca să-i facă legiuri grele” (1 variantă).

¹⁰ În texte: “Până ei or fa sobor” (5), “Până i-or fa judecată” (5), “Până ei o ținut sfat” (1), “Ceia cinci se sfātuia / Pe străin să-l omora” (1), “Și cei mari că s-o grăit / S-o grăit, s-o sfătuit / Pă cel mnic ca să-l omoară” (3), “S-o vorovit să-l omoară” (4).

¹¹ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 237.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

Teza *actului juridic* a colectat în timp atât susținători, cât și opozanți.

Într-adevăr, termenii «lege», «judecată», «sobor» capătă implicit o valoare juridică, doar abordați individual, prin extragere din context. Însă utilizați în expresii de genul: “a face (cuiva) legea”, “a face (cuiva) judecată”, acești termeni își schimbă valoarea, fiind mai apropiați ca sens de «**a face cuiva seama**», adică **a omori**, nu neapărat în urma unei sentințe proclamată de un complet de judecată pe baza unei “legislații pastorale străvechi”, ci ca o hotărâre de a comite **o crimă cu premeditate**. Faptul că această *crimă* este una reală sau doar imaginară (tema omorului derivând din statutul de înstrăinat) sau că moartea este una inițiativă – sunt elementele unui alt discurs.

Cu toate acestea, **Romulus Vulcănescu** (1970) a preluat teza *actului juridic* formulată de A. Fochi, convins fiind că în variantele transilvănene ale *Mioriței* asistăm la o judecată în toată regula a păstorului. Astfel, acesta “primește moartea nu din resemnare mistică și filosofică, ci **din respectul «legii pământului»**, care nu poate și nu trebuie încălcată de nimeni pe această lume, pentru că în această lege stă tăria neamului lui”¹⁴.

Legea pământului, deși cuprinsă doar în cutume, obiceiuri și credințe, a jucat, fără îndoială, un rol important în societatea tradițională românească: “Eram atât de pătrunși de puterea datinei, încât păstorul se supunea necondiționat **legii strămoșești** și primea pedeapsa – uneori chiar moartea – cu seninătate, pentru ca păcatul să nu se perpetueze și onoarea obștei să rămână neștirbită”¹⁵. E greu de reconstituit acest **cod de legi arhaice**, dar orice demers e laudabil, deoarece constituie o componentă esențială a unei cercetări interdisciplinare a folclorului și ne ajută să descoperim straturi mentale vechi.

Teza *actului juridic* readuce în discuție **tema ierarhiei comunitare**, a piramidei sociale, care a funcționat, ca o necesitate istorică, la nivelul obștelor sătești din Transilvania până în perioada feudalismului târziu. Dar, pentru a valida această teză, ar trebui să acceptăm faptul că ierarhia funcționa și la nivelul cătunului pastoral, respectiv a comunității de păstori de la stână. În acest context, “a te supune legii strămoșești” implică săvârșirea unor acte sau fapte reprobabile, în raport cu prevederile codului de legi. O vinovăție ce se impune a fi sancționată de *ceata oamenilor bătrâni*: “Strămoșii și moșii au făcut parte în preistorie din **ceata oamenilor bătrâni și buni** (denumiți de latini *homines veteres et boni*), care au condus întâi comunitățile gentilico-tribale și apoi cele etnice de tipul obștelor sătești și au creat credințe, datini și tradiții de conduită etico-juridică și magico-mitologică”¹⁶. Gerontocrația gentilico-tribală exercitată de căpetenii nu putea fi decât una “*de tip fratriarhal*”, deoarece “în ultimă instanță toți erau rude apropiate printr-o genealogie străveche”¹⁷. Acest caracter s-a estompat în timp, pe măsura creșterii demografice și a diversificării etnice. Faptul că textele mioritice ar păstra urme ale acestui tip de autoritate locală ar putea fi o dovadă a apartenenței la un strat cultural străvechi.

Un alt aspect esențial este că această gerontocrație nu a fost „capricioasă, rigidă, dictatorială, opresivă, ci blajină, de omenie, dreaptă, în termeni moderni un fel de *pre-democrație genuin-comunitară*”¹⁸. Cu alte cuvinte aprecierile și sentințele erau lipsite de excese, mai degrabă având în vedere interesele comunitare, de grup. În aceste condiții, dacă păstrăm sub microscop episodul *soborului* și-l privim prin filtrul legislației

¹⁴ R. Vulcănescu, *Etnologia juridică*, București, 1970, p. 100.

¹⁵ *Miorița. La daco-români și aromâni*, Editura Minerva, 1992, inf. Costicea Petre, 81 ani, în 1978.

¹⁶ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987, p. 231.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

pastorale, trebuie să luăm în calcul o **judecată dreaptă** (și nicidecum părtinitoare) a **fărtaților** și implicit **vinovăția reală a celui mic**. Deci nu o victimizare pe fondul unei nedreptăți, cum se sugerează în textele din versiunea-baladă.

Cu acest aspect este de acord și V. Latiș (1993): “**Când se caută așadar o victimă-erou în realitatea istorică (...), atunci înțelegem că s-a pornit pe un drum al iluziei**. Nouă ni se pare lucru atât de evident încât ne jenăm a stăruii”¹⁹. Consecința firească a acestei premise, a “nedreptății patente”, n-ar putea fi decât “revolta, răzburarea, lupta... nedreptătitului”. Or, textele nu fac nici o referire la vreo revoltă, e lucru știut. Ba dimpotrivă, la o resemnare pe care **judecata dreaptă** ar justifica-o într-o oarecare măsură.

Dar V. Latiș nu este de acord cu *ipoteza unei ierarhii*, pe care o consideră “absurdă pentru că ea nu are nicăieri model în existența țărănească”²⁰. Cercetătorul privește problema sub aspectul **ierarhiei profesionale**, în speță pastorale, pe care nu a identificat-o în cursul cercetărilor sale de teren. Pe când R. Vulcănescu face trimitere la o **ierarhie de tip comunitar** care transcede ierarhia profesională. Astfel, acesta afirmă că satul românesc liber era organizat în piramidă socială, la bază căreia se afla stratul **opinieii sătești**, alcătuită din mulțime, din «natul satului», urma apoi stratul **cetei de feciori**, stratul cetei de **oameni vrednici** și culmina cu stratul **cetei de bătrâni**, din care erau aleși căpeteniile satului²¹. Referindu-se la funcția social-istorică a ultimului strat, R. Vulcănescu precizează: “Ceata de bătrâni, prin căpeteniile ei, (...) dădea și îndrepta legea, care era **legea pământului** (numită restrictiv și «obiceiul pământului»); stabilea aplicațiile practice ale legii, reglementările, comportamentele etico-juridice sau jurisprudența sătească, care au căpătat numele popular de **datini**. Declarau stare de alarmă, de război și de pace în jurisdicția lor teritorială. Profesau, în anumite condiții, un fel de sacerdoțiu mitic: binecuvântând căsătoriile, oficiind moartea, stabilind penitențe pentru încălcarea credinței strămoșești. Mai mult, alcătuiu **instrumente de judecată fără apel** (în perioada de descompunere feudală cu apel la domnie), care mergea până la excomunicarea din sat și la pedeapsa capitală, prin lapidare, *decapitare*, *spânzurare* sau *tragere în țeapă*”²².

Nu întâmpinăm nici o dificultate în a realiza o paralelă semnificativă între elementele reconstitutive propuse de R. Vulcănescu și anumite pasaje din textele maramureșene: “Pă cel mai mic l-o mânat / Cu găleata la izvor / Pân-ei or fa sobor; / Cu găleata după apă / Pân-ei or fa judecată. / Înapoi și-o d-înturnat, / Frații lui l-o d-întrebat: / - Ce mortiță tu-ți poștești? / **Ori din pușcă împușcat**, / **Ori din sabie dimnicat?**” (Rozavlea, 1920 – TM 3). Sau “Lui legea că i-o făce-le: / Ori să-l puște, ori să-l taie, / Ori să-l puie-ntre fărtaie; / Ori să-l taie, ori să-l puște / **Ori să-l puie-ntre țapuște.**” (Botiza, 1922 – TM 7). Cât depre decapitare vom sesiza faptul că se constituie în cel mai frecvent răspuns (opțiune) al celui mic: “- Fraților, fărtaților, / Pe mine nu mă-mpușcați / **Numai capul mi-l luați...**” (Șieu, 1927 – TM 23).

Se impune o observație de ordin cronologic: cum în textul mioritic nord-transilvănean am asista la o judecată fără apel, aspectul ne ajută să plasăm momentul genezei într-un Ev Mediu timpuriu, într-o perioadă de început (sau de mijloc) a societății feudale românești.

¹⁹ V. Latiș, op. cit., p. 104.

²⁰ Ibidem.

²¹ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, p. 214-215.

²² Ibidem.

■ V. Latiș respinge acest scenariu și ne invită să procedăm la un nou examen al termenilor-cheie din *Miorița*: “Cei mari îi fac, îi rup «legea» sau «legiurele», diminutivul contrastând cu brutalitatea faptei ce urmează să răpună o făptură de om. **Ce înseamnă «lege» în contextul profesional** trebuie să hotărâm noi înșine. În general (...) timpul este pentru țaran «soartă», «rânduială», «lege», «joc», «făptură», resimțit, așa cum se vede din cuvintele informatorilor, ca o realitate «materială» a sărbătoreșului și a faptelor umane îndătinate. **«Legea» din Miorița** este lege pentru că emană de la o colectivitate (nu doi sau șapte sau nouă ciobani pot rupe legea), **inițierea tânărului păstor fiind obligatorie**, dar mai ales este lege pentru că actul inițierii avea loc la o zi hotărâtă a anului cosmic: este legea timpului”²³.

Saltul de la *actul juritic* la *actul inițiativ* corespunde opoziției dintre vinovăția celui mic și prezumția de nevinovăție (despre care am stabilit deja că se impune sine-qua-nou ipostazei de erou). Invocând realitatea textuală constatăm că argumentele sînt **în favoarea performării unui act inițiativ** (subînțeles), din simplu motiv că lipsește un *cap de acuzare* concludent; dar lista faptelor amendabile e una bănuită și nu dovedită. Un alt motiv vizează justificarea atitudinii de non-combat din perspectiva ritului specific *morții inițiatice*.

V. Latiș plusează: “Cînd cercetarea vorbește de o «moarte ritualică» sau pune în joc **ipoteza «inițierii»** ea gîndește bine; nu e vorba de un omucid oarecare pentru simplu fapt că păstorul nu se reprezintă doar pe sine. Varianta lui Alecsandri, ca una ce indică lumeste cauzele omorului, a indus în eroare”²⁴.

O ipoteză la graniță, între *act juridic profesional* și *act inițiativ necesar*, a fost formulată de **Delia Suiogan** (2001), potrivit căreia, între personaje se stabilește “o relație de tip conflictual, conflict generat de încălcarea unor reguli”, acesta fiind motivul pentru care protagoniștii se împart în două tabere – “agresori și victimă”²⁵. Autoarea invocă, în sprijinul ipotezei, obiceiul pastoral al *jurămîntului* de către păcurari și baci, concluzionînd: ”încălcarea interdicțiilor profesionale presupuse **asumarea vinei și excluderea din ceață**”. Pentru reintegrarea lui s-ar impune o moarte de tip inițiativ în urma căreia neofitul va fi apt să facă parte din grup: ”Cea mai frecventă **motivație a omorului** în colinde este generată de apariția *motivului «străinului»* care încalcă în primul rînd interdicția de rupere a cercului, realizând o pătundere (forțată) într-un spațiu ale cărui legi nu le cunoaște. **Moartea în acest caz este obligatorie**, doar astfel fiind posibilă refacerea întregului ocrotitor; **moartea** fiind pusă implicit **sub semnul inițierii** în tainele aceluia spațiu, ceea ce va conduce la acceptarea lui ca membru al cetei”²⁶.

În construcția acestei ipoteze, D. Suiogan mizează, fără îndoială, pe accederea la “realitatea ce a stat la baza textului”, realitate în care astfel de practici erau curente. Într-adevăr, într-un anumit timp istoric (al cărui locatar era omul primitiv, după afirmația lui Mircea Eliade²⁷) practicile inițierii profesionale – dar mai ales “de vîrstă” – aveau o mare frecvență. Însă caracterul elitist al confreriilor nu permite o “pătrundere forțată” a neinițiatilor, ci parcurgerea unui ciclu de preselecții. În plus, semantica termenului *străin* indică accepțiuni de o anumită culoare locală (sau regională) de tip arhaic.

²³ V. Latiș, op. cit., p. 119.

²⁴ Ibidem, nota 74.

²⁵ Delia Suiogan, *Miorița – colind*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001, p. 67-72.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, capitolul *Existența umană și viața santificată*.

Cert este că ipoteza **morții inițiatice** (moarte prefigurativă, urmată de o renaștere) nu poate fi exclusă, dar abordată probabil de la premisa intenției (sau dorinței) *celui mic* de a pătrunde în ceată, sau de a se conforma datinei, și nu da a încerca o violare a spațiului profesional.

Nu la fel stau lucrurile în cazul în care s-ar dovedi cu adevărat **vinovăția reală a celui mic** (o ipoteză de lucru), deoarece ar trebui să acceptăm ideea că sentința a fost dusă la capăt (și nu în mod virtual, precum în cazul morții inițiatice), păstorul executat și testamentul îndeplinit. O astfel de ipoteză a fost lansată de **Mihai Coman** (1984), care a întrevăzut o orientare a contextului spre o “**relație rituală (ori juridică)**”, sfârșită prin “executarea unei sentițe”. În acest sens, M. Coman stabilește o paralelă cu balada *Fulga* al cărei erou e supus unei “pedepse rituale” prin tăierea capului. În mod analog, **păstorul din Miorița se dovedește a fi vinovat** (fără a ni se indica fapta săvârșită) și executat. În opinia exegetului acest episod lămuritor “s-a pierdut” în textele din versiunea-baladă, în timp ce variantele-colind mai păstrează unele reminiscențe²⁸.

Deoarece aspectul pare a fi determinant atât pentru identificarea scenariului real ce a stat la baza textului, cât și din perspectiva abordărilor ce vor urma, vom proceda la o reconstituire a tuturor elementelor acuzative ce ar motiva omorul.

MOTIVAȚIA OMORULUI

O caracteristică a variantelor maramureșene este faptul că pretextele pentru omorârea *celui mic* cuprind o paletă extrem de diversă, grupate într-un număr foarte mic de texte. Astfel, **omorul apare nemotivat** în 102 variante (74%) – fapt fără precedent în întregul corpus de texte mioritice din Antologia Națională. Abia 34 de variante rețin un pretext sau altul, dominant fiind conflictul erotic (tipul *fata de maior*) cu 21 de variante, astfel încât numai 13 variante (9%) propun pretexte de factură locală. Cu alte cuvinte putem afirma că acest episod (al motivației explicite pentru săvârșirea omorului) nu este caracteristic variantelor maramureșene; cele câteva excepții reflectă o improvizație ulterioară. Pe fondul estompării mesajului inițial, secvența *soborului* a impus, în anumite cazuri, o justificare suplimentară a actului justițiar sugerat.

Pentru **zona Transilvania**, A. Fochi (1964) a stabilit patru motive distincte: a) omorârea ca act justițiar – încălcarea unor obiceiuri sau practici pastorale; b) omorârea ca mijloc de însușire silnică a turmei ciobanului; c) omorârea ca rezolvare a unui conflict social dintre eroul principal și ceilalți ciobani; d) omorârea ca rezolvare a unui conflict erotic²⁹. În **variantele moldo-muntene** motivul omorului devine unic și se concentrează pe dorința celorlalți ciobani de a-i stăpâni turmele de oi.

Frecvența covârșitoare a *omorului nemotivat* din textele maramureșene se constituie în argumente pentru un alt gen de ipoteze decât cele permise de versiunea-baladă.

Cele 21 de variante ce sugerează **un conflict erotic** aparțin tipului *fata de maior* și au fost importate din zona Năsăud-Sălaj-Cluj. Acest gen de conflict cunoaște de asemenea o subtipologie: a) Cel mic intenționează să o ia pe fată la stână, motiv pentru care cei doi îl amenință cu moartea³⁰: “- Dați, frați, s-o luăm / Să ne cununăm. / - Tu de i lua / Noi te-om împușca”; b) Fata își exprimă simpatia față de cel mic, prilej de gelozie pentru cei

²⁸ Mihai Coman, *Noi ipoteze despre Miorița*, în *Vatra*, nr.163, 20 octombrie 1984.

²⁹ A. Fochi, *Miorița*, Editura Academiei, București, 1964, p. 88.

³⁰ Țara Codrului – 10 variante, Țara Chioarului – 3 variante.

mari³¹: “- Care ți-i mai drag? / - Cel mai mititel, / Că-i mai frumușel. / - Noi te-om împușca”; c) Unul din cei mari ar dori să o ia pe fată la stână și astfel apare perspectiva uciderii celui mic³²: “- Da` tu, frătiuc, de i-i lua / Da` tu pă mine mi-mpușca”; în Lăpuș, unde tipul *fata de maior* nu e specific, acest subtip se regăsește într-o variantă de factură mai aparte: “Rămâi frate-aici / Că eu mi-am iubit / Sora soarelui” (TL 13).

Dacă izolăm așa-zisele **pretexte de factură locală** (altele decât tipul *fata de maior*), vom constata că ele sunt distribuite doar în două regiuni (Lăpuș și Maramureș). ■ Cele două situații semnalate în Lăpuș (6 variante) sunt lipsite de consistență, fiind exprimate indirect sau fac dovada improvizației: a) Se insinuează că motivația omorului ar fi invidia și **dorința de a-i confisca turma**: “Mai mare-i turma la el” (5 variante); b) Se acuză **dezinteresul celui mic** pentru înfăptuirea sarcinilor profesionale: “Păcurarul cel mai tânăr / Toată ziua suflă-n fluier / Și la turma lui se uită / Cum pier oi de seamă multă”³³ (TL 3). ■ În Țara Maramureșului (7 variante – 8 cazuri), cele patru situații distincte par de asemenea rodul unor accidente, fără nici o suspiciune privind o posibilă involuție. a) Pe fondul unui **conflict iscat între păstori** doi dintre ei își propun să-l omoare pe al treilea (1 variantă): “*Ei o prins a să sfădi / Și o prins a vorovi: / Pă unu l-om omorî*” (TM 5 – Săcel, 1920, culegător T. Papahagi). Cazul este cu totul singular. Primul vers este mai degrabă suplimentar (al informatorului), adăugat unei sintagme mult mai frecvente: “Ei o prins a vorovi / Pă unu l-om omorî”. b) O motivație cu totul gratuită este faptul că **cel mic nu e apt să se împotrivescă** și deci reprezintă o victimă sigură (1 variantă): “Pă cel mic ca să-l omoară / Că-i mai slab și n-a sta-n poară” (TM 29 – Bârsana, culegător Lenghel Izanu); c) Singura *vină* a celui mic este **statutul de înstrăinat**, aspect care apare obsedant în corpusul variantelor maramureșene (și transilvănene), dar aici exprimarea e directă (1 variantă): “Să-l omoră pă cel mic / Că era mai străinic” (TM 51 – Dragomirești, culegător Lenghel Izanu); d) Intenția păstorilor de a-l omorî pe cel mic **în scopul însușirii frauduloase a turmei de oi** (5 variante): “Lui legea că i-o face / Tăt căpuțu să i-l taie / Și oile să i le ieie” (TM 6 – Săcel, culegător P. Bilțiu); “De cel micuț ca să scape / Să-i fure oile tăte” (TM 30 – Bârsana, culegător Lenghel Izanu); “Să-l omoare din secure / Oile să i le fure; / Cu baltagu să-l omoare / Să-i fure cele mioare” (TM 51 – Dragomirești, culegător Lenghel Izanu); “Din sabie te-oi tăia / Oile că ți-oi lua” (TM 52 – Breb, culegător Lenghel Izanu); “Să-l omoare cu baltagu / Și să-i fure boteiu; / Să-l omoare din secure / Oile să i le fure” (TM 57 – Sighet, culegător Lenghel Izanu).

Este cel puțin curios faptul că din cele opt cazuri semnalate, șase aparțin unor variante culese de Petre Lenghel Izanu, iar cinci dintre acestea vizează un **conflict economic** (nu excludem intervenția culegătorului în textele respective).

Cu certitudine că nici una dintre potențialele motivații ale omorului nu este specifică textelor maramureșene și dacă facem abstracție de cele câteva situații semnalate, putem concluziona că cei doi păstori nu exprimă nici un motiv să plănuiască moartea celui mic. Pe de o parte textul nu justifică nici o vină a micului, nici o abatere sau încălcare a vre-unei cutume ori legi, care să presupună necesitatea unui act juridic (finalizat cu o pedeapsă capitală). Deci soborul, judecata sau legea pastorală nu pot fi invocate decât cu mare greutate și cu prețul unor interpretări speculative. Pe de altă parte chiar

³¹ Codru – 3 variante, Chioar – 3 variante.

³² Chioar – 3 variante.

³³ Această variantă (Rohia, 1952) suportă o discuție privind autenticitatea textului; pare mai degrabă un fragment al variantei Marienescu (1859), primul text publicat al versiunii-colind. Vezi Antologia.

dacă am admite ideea unui act samavolnic din partea fărtașilor, textele iarăși ne contrazic deoarece nu ne oferă nici o justificare consistentă și de o mare frecvență a vre-unui gând criminal. Și apoi să nu uităm că aceasta ar veni în totală contradicție cu atitudinea vădită a celui mic.

Lipsa unui motivații unice în toate textele cunoscute reflectă, fără îndoială, nevoia unor improvizații și soluții dintre cele mai diverse (cu iz local sau regional). Aici pare să fie miezul, sensul și logica epicului mioritic.

Două concluzii se desprind până acum: În versiunile cele mai vechi nu se vorbește nici de acte juridice (sobor/judecată), nici de conflicte erotice sau economice; cu alte cuvinte **omorul apare ca nemotivat** – o minimalizare ce ne îndreptățește să credem că acesta nu a făcut parte din mesajul primar al textului, fiind dezvoltat sau sugerat într-o fază mult mai târzie. În acest caz, în prim plan rămâne doar statutul de *mic* și *străinic* al eroului, respectiv dramaticul său *testament* zămislit ca urmare a unor condiții vitrege. A doua concluzie certifică din nou faptul că textele nord-transilvănene se dovedesc a fi arhaice, foarte apropiate de **versiunea primară a cântecului mioritic**.

Dar să admitem (cu titlu de ipoteză) trecerea în revistă a argumentelor ce ar pleda pentru potențiala vinovăție a celui mic, din dorința de a investiga orice scenariu posibil.

■ Teza vinovăției păstorului

Toate premisele de la care au pornit interpretările textelor mioritice vizau **prezumția de nevinovăție** a celui mic, justificându-i astfel statutul de erou sau de martir. Premisa e întărită și de ambiguitatea variantelor în care omorul e raportat la interesele fărtașilor. Această poză de victimă nevinovată suprapusă peste sfârșietorul *testament* a complicat și mai mult strădania de a înțelege uluitoarea atitudine a păstorului și implicit mesajul.

O ipoteză (nesusținută în mod direct de text, dar plauzibilă) ar fi aceea a vinovăției păcurarului, sugerată doar de episodul *soborului* din versiunea-colind. Fărtașii țin sfat, îi fac judecată și iau hotărârea să-l omoare, pentru o pricină despre care însă nu știm nimic concret. Se poate aproxima că păcurarul a fost găsit vinovat în virtutea unei **legi a pământului**, lege menită să apere interesele colective și nu de grup sau individuale³⁴. În cazul invocării unor interese de grup (restrâns), păcurarul devine o victimă a unei nedreptăți, situație în care reacția lui ar fi cu totul alta. Dacă însă ne raportăm la perturbarea intereselor colective (obștești), păstorul își pierde orice suport moral și orice speranță de compătimire / grațiere. În acest caz, atitudinea la aflarea sentinței e justificabilă, iar *testamentul* exprimă *ultima dorință*.

Mai mult, păstorii din textele nord-transilvănene nu par a fi personaje negative, în ipostaze războinice sau grevate de invidie, răutate, răzbunare. Nu răzbate nici un sentiment de ură. Ei par a formula și a duce la capăt o sentință.

Mărturiile consemnate de culegătorii de folclor insistă asupra *legământului* pe care îl fac păstorii, a frăției care îi leagă pe tot parcursul verii pastorale – orice conflict fiind amânat până după răscol. Tehnic vorbind, păcurarii nu pot părăsi stâna, iar în caz de excludere sau moarte (prin accident), persoana respectivă trebuie substituită cu un alt păcurar. Faptul că păstorii de la stână țin sfat și hotărâsc nu excluderea / alungarea unuia dintre ei, ci moartea lui, ne duce cu gândul că acesta s-a făcut vinovat de o nelegiuire – judecând după legi și cutume care astăzi nu mai funcționează. Iar gravitatea faptei trebuie corelată cu un *atentat* la viața și integritatea nu atât fizică, cât spirituală a întregii stâni.

³⁴ Subiect tratat de R. Vulcănescu în *Etnologia juridică* (1970).

Credințele vechi, superstițiile, riturile magice au jucat mai demult un rol major în configurarea a ceea ce s-a numit «dreptul pământului» sau «legea strămoșească», cu repercusiuni în legislația pastorală. Stingerea *focului viu* (din neglijență) sau furtul cărbunelui din vatră în favoarea unor păcurari străini, ar fi putut constitui motive solide pentru o pedeapsă capitală. Sau chiar dezvăluirea unor taine ale vieții de la stână (oprită prin legământ) – ceea ce ar fi putut periclita, pe termen scurt sau mediu, sănătatea turmelor de oi sau chiar viața păstorilor.

În acest context cel mic *devine conștient* de gravitatea faptei sale și de sentința ce i se pregătește: “Auzit-am și *știi bine* / Că mi-ți omorî pe mine” (Costeni); “Măi, fărtați, fărtații mei, / *Eu știi bine c-oi muri*” (Botiza). Nu se revoltă, știind că gestul ar fi inutil. A greșit și trebuie să plătească. În fața fărtaților nu se lamentează, solicitând doar să fie înmormântat după datină.

O nouă lectură a textelor din perspectiva acestei ipoteze justifică cu prisosință atitudinea tânărului păstor, care-și acceptă pe bună dreptate soarta. E evident că orice demers nedrept împotriva lui ar fi dus la o revoltă, la o răzvrătire. Dar cum aceasta nu are loc în nici o variantă (cu excepția celor contrafăcute), ne întrebăm de ce textele păstrate până la noi nu au consemnat nici o faptă amendabilă.

■ **Gama faptelor amendabile** în societatea pastorală cuprinde diverse aspecte, mergând de la neglijențe grave în activitatea curentă și până la nerespectarea unor cutume pe fond superstițial.

Pe cel mai vechi strat s-ar situa practicile legate de **focul viu**. Știm deja că, în trecut, «dacă focul se stinge se tăia o mioară a vătafului» (sau un berbec). Deci se recurgea la jertfirea unui animal, cel mai gras și mai arătos. Dar în negura Evului Mediu, sau cu mult înainte, cel sacrificat / jertfit / ucis e posibil să fi fost păcurarul din vina căruia *focul viu* s-a stins. Severitatea pedepsei s-a diminuat în timp, iar jertfa a fost substituită cu o mioară. În zilele noastre, chiar și acest ospăț ritualic a dispărut.

Pe un alt palier se situează **interdicția femeilor de a pătrunde în spațiul stânei**. Dincolo de invocarea unor credințe și superstiții, trebuie știut faptul că **muntele** (și activitățile implicite) este spațiul exclusiv al bărbaților, impus de o diviziune a muncii tradițională: “Femeilor le aparține casa, iar bărbaților gospodăria. Terenul de cultură și fânețele sunt ale amândouă, iar pădurea și **munții sunt ale bărbaților**”³⁵. Apoi, caracterul elitist al ritualurilor arhaice de inițiere impunea iarăși o astfel de interdicție. Toate acestea, și încă altele, vor sta la temelia tipului *fata de maior*, ca versiune intermediară între variantele nord-transilvănene și cele moldo-muntene.

În societatea primitivă unele fapte au fost, cu siguranță, sancționate extrem de grav. Însă într-o societate evoluată, chiar tradițională, pedepsele s-au îmblânzit, probabil cea mai drastică fiind **excluderea** din rândul comunității de păstori a celui vinovat. Dar cadrul solemn al transmiterii informațiilor, inclusiv **amenințarea cu moartea**, e posibil să-și fi păstrat funcția în mod simbolic. De astfel e evident că textele vorbesc explicit despre o «amenințare cu moartea» și nu despre un omor săvârșit.

■ Din această temă a *potențialei excluderi* se pot dezvolta și alte teorii, cea mai incitantă și totodată plauzibilă fiind cea a **păcurarului inadapdat**, susținută în linii mari de menționările textuale privind statutul eroului: “cel mai mic e străinic”. Un mezin aflat la vârsta inițierii profesionale, în primul lui an pe munte, îndeplinește toate condițiile pentru a acuza înstrăinarea și mari dificultăți în îndeplinirea obligațiilor curente, fapt

³⁵ Mihai Pop, prefață la *Antologie de folclor din județul Maramureș*, 1980, p. 8.

pentru care devine un inadaptat. Dar asta nu exclude ipoteza vinovăției: “**Un om exclus de la stână** în întâia perioadă montană este și poate fi socotit nevrednic sau **inadaptat**; același om alungat târziu din obligațiile profesionale este și nu poate fi decât **vinovat**. Ne este greu, deocamdată, să ridicăm o întrebare ce poate fi mereu problematizată pe baza textelor mioritice: **când anume s-a petrecut drama păstorilor?** La începutul anului păstoresc sau la sfârșitul acestuia?”³⁶, se întreabă V. Latiș.

Versurile colindelor din nordul Maramureșului surprind vădit momentul urcării oilor la munte; apoi desfășurarea unor activități profesionale, ceea ce înseamnă că spațiul stânei e deja consacrat, delimitat și *focul viu* aprins. Deci epicul ar sugera **începutul anului pastoral** și, potrivit teoriei lui V. Latiș, un statut de inadaptat pentru *cel mic*. Un alt argument este secvența din episodul testamentar în care *cel mic* se referă la momentul coborârii oilor de la munte și întâlnirea cu măicuța: “Și-a zini Ziua Crucii / Voi la țară-s scoborî, / Măicuța v-a întreba / Coborâsc și eu ori ba?” (TM 21 – Hărniciești, 1926). E evident, din lectura întregului corpus de texte, faptul că **acest moment nu este unul iminent**, dintr-un viitor apropiat, ci mai degrabă îndepărtat pe axa temporalității pastorale, strict delimitate.

În aceste condiții este dificil să susținem în continuare *teza vinovăției*, ci mai degrabă cea a unei **imposibile auto-excluderi pe fondul unei înstrăinări** resimțite acut și imaginarea unui *sobor al fărtașilor* care îi refuză decizia unilaterală de a părăsi stâna. *Testamentul*, în acest caz, nu e decât un cântec de tânguire cu reflexe de bocet (aspect evident, semnalat și de unii exegeți); cu atât mai mult cu cât o altă lege nescrisă impune ca cel decedat la munte să fie îngropat exclusiv în acel spațiu, departe de țară, de sat, de familie. Deci o înstrăinare definitivă.

Dacă *soborul* nu a fost un rod al imaginației și al disperării unui inadaptat, iar schimbul de replici a avut loc cu adevărat, dar *cel mic* nu a săvârșit nici o faptă amenabilă (element în concordanță cu textul), atunci mai există ipoteza ca *soborul* păstorilor și implicitul *testament* să intre sub incidența unei **inițieri violente**, aproape barbare, la finele căreia moartea iarăși e prefigurată și deci omorul nu e înfăptuit. Dar și în această situație tot despre un inadaptat putem vorbi.

■ Partizan al teoriei morții inițiatice și ritualice, **Vasile Latiș** rămâne totodată cel mai vehement susținător al **prezumției de nevinovăție**. Cercetătorul susține că moartea reală (în urma unei sentințe) e un concept inoperabil în realitate. Pledoaria sa merită catalogată:

“Toate activitățile de la stână sunt obligatorii profesional și tocmai de aceea nu presupun preeminența cuiva care decide fie prin poziție ierarhică, fie ad-hoc ce este de făcut. Statutul și investirea profesională sunt suficiente. Mersul la oi, mulsul, rămasul la vatră etc. sunt nu numai singurele activități posibile (...), ci sunt obligații profesionale (...). Acest caracter de actualitate a acțiunii pastorale exclude opoziția (eminamente etică) bine/rău (...).

De aceea, «culpa» de care vorbește R. Vulcănescu nu poate fi identificată în texte, tot așa cum nu poate fi vorba de «neglijarea obligațiilor profesionale» pe care o presupun unii cercetători; dacă luăm textele și le citim în direcția aceasta ele ne duc la absurd.

Se iau în discuție cunoscutele versuri care-l trimit pe cel mic să aducă apă de la izvoare sau să întoarcă oile; calculându-le răstimpul acțiunilor se situează momentul judecății: între porunca «marilor» și executarea acestei porunci (...).

³⁶ Ibidem.

Întorsul oilor și adusul apei nu sunt obligații profesionale stricte sau, în acest caz, nu sunt esențiale. Ele sunt mai degrabă obligații culturale pe baza cărora (...) noi putem reface timpul, locul, scopul (mai degrabă decât cauza) în și pentru care a avut loc drama pastorală în Munții Carpați. Este o iluzie să se creadă că soarta Micului din *Miorița* ar fi consecința unei nesupunerii sau abateri profesionale” (p. 115).

“Dacă deci vom prezuma că cei mari – fie prin forța fizică, fie prin complicitate, fie ca reprezentanți ai unor neamuri prepotente, fie respectând o anumită lege cutumiară – îl judecă și îlucid pe cel mic (suprimând așadar un om necesar în chiar profesiunea lor) vom bulversa întreg codul culturii populare fără să înaintăm un pas în înțelegerea fenomenului”³⁷ (p. 125).

Un atuu esențial al acestei pledoarii este realitatea textuală, deoarece culpa nu poate fi identificată, iar soarta micului nu poate fi consecința unei nesupunerii. Doar ipotetic putem admite un set de fapte amendabile legate de încălcarea sau nesocotirea unor «activități pastorale rituale sau ritualizabile», ce depășesc performarea unor activități cotidiene, strict profesionale.

■ Trei cocoși...

Mioritică prin excelență, bizară și paradoxală totodată, colinda *Trei cocoși negri-și cântară* prezintă un conținut de idei ce s-ar putea dovedi relevant în raport cu obiectul cercetării noastre. În primul rând trebuie menționat că există două versiuni distincte ale acestei producții folclorice, una profund laică, cu circulație preponderent în zona Codru, iar alte de factură religioasă, aparținând unui strat mai recent, identificată în nordul Maramureșului.

Codru. Băsești, 1958. “Trei cocoși negri-și cântară / Zori de ziuă revărsară, / Trei voinici se deșteptară (...). / Să luară, se duseră, / Până-n vârful codrului / La fântâna corbului. / - Stați, fraților, să ne-ntrebăm / Care di unde suntem, / Care ce moarte ne vrem? / La cel mic i s-o vinit / Să fie moarte de cuțit, / De cuțit fără rugină, / Că moare în țară străină”³⁸.

Caracterul simptomatic e evident. Trei voinici se trezesc în zorii zilei, urcă în vârful muntelui și oficiază un misterios ritual al asocierii după neamuri sau după obârșii. Unul dintre ei, de regulă *cel mic*, se dovedește a fi *străin* și implicit e sortit «morții». Opțiunea lui este să moară «de cuțit» (înjunghiat sau decapitat).

Similitudinile cu variantele maramureșene ale *Colindei păcurarilor* sunt izbitoare. Odată ajunși în vârful muntelui, cei trei păcurari procedează la același ciudat ritual al asocierii după neamuri. Pe acest fond (și după o prealabilă îndepărtare temporară) micului i se aduce la cunoștință aceeași sentință, cu libertatea de a-și alege moartea (“Ce morțiță tu poștești?”). Predomină opțiunea pentru decapitare, la care se adaugă, de data aceasta, și alte dispoziții testamentare – îngroparea la munte, nedespărțirea de instrumentele meseriei – epicul preluând în final anumite elemente de bocet.

Un alt aspect comun este momentul performării celor două cântece: ambele sunt colinde de feciori și sunt interpretate predilect în zorii zilei de Crăciun, după prima noapte magică din ciclul sărbătorilor de iarnă. Ele fac parte din repertoriul **colindelor inițiatice** specifice feciorilor, motiv pentru care o lectură orizontală a textelor este inoperabilă. Văzute în profunzime, aceste texte de tip **mister inițiativ** nu pot fi decât rituale,

³⁷ Vasile Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993.

³⁸ Dumitru Pop, *Folclor din zona Codru*, Baia Mare, 1978, p. 342-343, text 403; localitatea Băsești, 1958, informator Maria Pop, 51 ani; colindă.

iar faptele invocate transced realitatea, căci nu despre omor, crimă, jertfă sau sentință nedreaptă vorbesc. Ci despre prefigurarea unor situații-limită, respectiv **achiziția unor atitudini** necesare într-o competiție cu Moartea (și nu cu fărtații), **în momentul Marii Treceeri**. E vârsta prielnică pentru dezvăluirea acestui mister, iar momentul ales nu poate fi altul mai nimerit – la cumpăna dintre ani.

Elemente suplimentare regăsim în alte variante ale colindei *Trei cocoși...*

Codru. Sălsig, 1974. “Trei cocoși negri-și cântară, / Zori de ziuă revărsară, / Trei voinici se deșteptară. / Trei voinici ardelenești / Cu trei cai moldovenești. / Unu-i negru ca corbu, / Unu-i sur ca porumbu, / Unu-i alb ca omătu. / - Haidați, fraților, să mergem / Până-n vârfu codrului, / La fântâna dorului. / Acolo să ne-ntrebăm / Care ce moarte ne vrem. / La cel mic i s-o vinit / Fie-i moartea de cuțit, / De cuțit fără rugină / Să moară-n țară străină. / - Stați, fraților, m-așteptați, / Până la maica m-oi duce / Și de maica-oi întreba: / O` cu păru jeli-m-a, / O` cu banii plăti-m-a. / - Nici cu păr nu te-oi jeli, / Nici cu bani nu te-oi plăti, / C-acolo nu te-am mânat, / În codru cu dilcoșii, / Numa-n sat cu oamenii. / - Rămâi, maică, sănătoasă, / Ca și-o pară viermănoasă, / Că și io mărg sănătos, / Ca și-un măr putregăios. / Că, pă mâni, pân prânzu mare, / I-auzi puște împușcând / Și ciorile croncănind / Carne din mine mâncând”³⁹.

Aceiași încremenire instantanee a acțiunii într-un moment culminant (“Stați, fraților, să ne-ntrebăm”, “Fraților, mă ascultați”, “Ho, ho, ho, nu mă-mpușca”), aceeași regroupare și delimitare a personajelor după un alt statut, aceeași «condamnare» a intrusului. În raport cu acest text, *Colinda păcurarilor* pare a avea un epic mult schematizat și ușor deturnat. Cu toate acestea trunchiul pare comun. Finalul ar putea continua fără dificultate cu un *testament*. Dar tânărul voinic se întoarce acasă pentru a negocia răscumpărarea lui sau pentru a rânduie cele trebuincioase înmormântării. Însă e renegat și voinicul se supune «sentinței», să moară în codri, în țară «străină».

Nordul Maramureșului. Hărniciești, 1920. “(...) Trei cocoși negri-și cântară, / Iuda din pat să scula-ră, / Pă obraz nu s-o spălat, / Pă Hristos îl d-arăta-ră. / Iuda iubitor de bani / Și l-o vândut la pogani / Cu treizeci și doi de bani (...)”⁴⁰.

În acest caz, sintagma e preluată dintr-un episod biblic din Noul Testament: în noaptea în care Isus e vândut de Iuda, apostolul Petru, socotit cel mai credincios ucenic, se leapădă de trei ori de Învățătorul său înainte de primul cântat al cocoșului, precum prezise Isus. De altfel **Ion Bîrlea** susține că acest cântec este “colinda trădării lui Iuda”⁴¹.

Cocoșul nu e văzut ca o pasăre malefică și nici psihopompă (precum corbul, cucul sau bufnița), dar potrivit credințelor și superstițiilor, cântecul oricărei păsări e socotit un semn prevestitor, aducător de necazuri, la fel ca și țipătul fără motiv al oilor (din *Colinda păcurarilor*). În *Hora pribeagului* lucrurile stau întocmai: “Hai, săracu, pribeagu, / De-așternut îi pământu, / De-nvălit are codru. / De-aude codru clătind: / - Dă, dă-i frate să fugim, / C-amu noi aici pierim. / Și de-aude-o păsărea: / - Iată, oi, mortița mea!”⁴².

Să mai remarcăm faptul că în textele din zona Codru, cei trei voinici deșteptați de cei trei cocoși negri încălecă pe trei cai de culori diferite: **negru, sur și alb**. Din punct de

³⁹ Pamfil Bilțiu, Gheorghe Pop, *Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din județul Maramureș*, Editura Dacia Cluj Napoca, 1996, p. 218, text 271; informator Iuliana Dulf, 60 ani, localitatea Sălsig, 1974; alte variante: din Băița de sub Codru, Tămășești, Ariniș, Urminiș, Mînau, Săliște-Băsești, Sîrbi-Fărcașa, Posta (10 texte).

⁴⁰ Tache Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului*, [1925], Editura Minerva, București, 1981, p. 231, text CCCXXXI; informator Maria Horvat, 36 ani, localitatea Crăcești [Hărniciești], 1920.

⁴¹ I. Bîrlea, *Literatura populară din Maramureș*, ediția din 1968, p. 140, text 10 și p. 142, text 11.

⁴² T. Papahagi, op. cit., p. 183; informator Todosie Teleptean, 20 ani, localitatea Vad, 1920.

vedere mitologic, calul este socotit o *făptură psihopompă*, un mesager al morții și în același timp un mijloc de locomoție în ultima călătorie, în Marea Trecere. Dar și cromatică are o semnificație importantă: "...**calul alb** sau solar urcă sufletul spre rai; **calul negru**, infernal, îl coboară spre iad"⁴³. Gradația negru-sur-alb ne oferă indicii despre destinul post-mortem al celor trei voinici și implicit despre valoarea faptelor săvârșite în timpul vieții. Celui mic nu-i poate reveni decât calul "alb ca omătu", un indiciu sigur al purității și nevinovăției.

■ O paralelă complementară se poate realiza cu un alt cântec de tipul *mister inițiativ*: **Colinda Cerbului**. Un voinic (fiu de împărat, vătaf la oi etc.) e blestemat de mama sa să se transforme în cerb și în această ipostază să viețuiască "nouă ani și nouă veri / și pe-atâtea primăveri". Apoi, spășit, va coborî "la țară" și va face slujbe de pocăință în biserici. Textul nu ne oferă nici un indiciu pentru care voinicul ajunge să fie blestemat și transformat în "fiară de pădure". Fie e vorba de o **legendară culpă neexprimată**, fie de o etapă inițiativă sugerată în chip metaforic (o "inițiere de vârstă", după expresia lui M. Eliade). Și-n acest caz eroul se confruntă cu moartea, pe care, în mod consecvent, o învinge, depășind situația-limită prin aceiași **replică salvatoare** și fermă totodată (precum *replica testamentară* din *Colinda păcurarilor*).

Avem astfel un **repertoriu de atitudini semnificative** pe care flăcăii le achiziționează prin intermediul colindelor din noaptea de Crăciun, înainte de primul cântat al cocoșului, în zorii zilei ("Ziorel de ziua", "Zori de ziua revărsară"). Iar acest aspect nu poate fi pus în evidență decât printr-o interpretare globală a elementelor de cultură populară (pe care folclorul maramureșean ni le oferă cu generozitate).

În fine, de precizat faptul că majoritatea variantelor *Colindei cerbului* sunt puternic contaminate cu elemente creștine, astfel încât identitatea celui transformat în cerb este adesea "Iuon Sântionu, nănașul lui Dumnezeu" (Sfântul Ioan Botezătorul), iar în partea de final a textelor se precizează că misiunea reală a personajului principal este să târnoasească lăcașe de cult și să săvârșească slujbe religioase. De aceea, **Vasile Avram** (2001) găsește suficiente motive să afirme că Ion Sântion este un "virtual profet creștin urmând să inaugureze noul cult în sânul comunității"⁴⁴. Cu toate acestea, epicul pare să indice aderența textului la un strat cu mult mai vechi, probabil de factură ritualică.

Conflictul erotic. Tipul "fata de maior"

Soborul și omorul nemotivat, teme specifice colindelor de tip nord-maramureșean (și lăpușean), au evoluat în alte regiuni spre conflicte menite să justifice oarecum moartea prefigurată a păstorului. În jumătatea de nord a Transilvaniei, până în Chioar și Codru, circulă variante ce pot fi încadrate în tipul *fata de maior* (conflict erotic).

Acest tip este o continuare mai puțin bizară decât variantele din sud-estul Carpaților, având o autonomie certă, o personalitate proprie, un mesaj clar, care esențializează teme și motive folclorice dintr-un segment larg: cântecele erotice, colindele premaritale, de dragoste, de pețit (*Mă luai, luai...*), motivul/mitul *Zburătorului*, motivul *Stâna prădată*, prezența feminină la stână (superstiții, prejudecăți) ș.a.m.d. Vechimea unora dintre acestea este incontestabilă în raport cu întreg repertoriu de teme sugerate de același segment al versiunii-baladă.

⁴³ R. Vulcănescu, op. cit., p. 208.

⁴⁴ Vasile Avram, *Substratul cosmogonic al colindelor*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, 2001, p. 135.

Raportându-le la tipul clasic al versiunii-colind, textele în care motivația omorului indică o rivalitate în dragoste sunt de o dată mai recentă. Pentru a înțelege în linii mari procesul de adaptare locală și de zămislire a unor variante distincte, apelăm la memoria documentelor etno-folclorice. Însemnările lui **Tache Papahagi** (1925) sunt elocvente:

■ **Păcurarul, mândra și testamentul**

“În Vad [Vadu Izei, localitate în nordul Maramureșului, în apropiere de Sighetu Maramației, n.n.] trăiește și astăzi [1925] femeia Ioana Codrea, poreclită «Fundeasa». Nu știe carte și e foarte scăpătată: iarna își agonisește existența zilnică făcând câte un serviciu prin sat, ba chiar și gropi la cimitir; vara mai paște și vacile satului. E boemă în toată puterea cuvântului⁴⁵ (...). Adesea, în cele ce mi-a comunicat, am constatat cum personalitatea ei intervine direct în creația poetică: uitând continuarea sau șirul cântecului ea venea cu versuri nouă intercalate (...).

În ziua de 1 ianuarie 1925, cum m-a văzut în Vad mi-a spus că a făcut o altă «hore», dar «nu așa hireșă ca acelea ce Ț-am spus». Pentru o mai amănunțită urmărire a modului în care personalitatea creatoare intervine și brodează o variantă pe un fond cunoscut, reproduc aici și ultimele două poezii pe care mi le-a comunicat această poetă epică de pe valea Marei.

«Frunză verde, stinișei, / Era trei păcurărei. / Numa unu-așa zicea: / - Măi, fârtate, fârticele, / Ai grijă de oile mele, / Că merg coala pe vâlcea, / Că-mi aud o mniorea / Bine seamănă cu-a mea. / - Grijă de oi Ți-oi avea, / Numa mult de nu-i ședea. / El s-o dus la mândra lui; / El mai mult că n-o șezut, / Fă` de luni dimineața / Până sâmbătă sara. / Numai el așa zicea: / - Sănătate, mândra mea, / Că mai mult nu ne-om vedea. / - Hei, tu, mândrul meu cel drag, / Da cum să nu ne vedem? / Că de când noi ne-am văzut / Noi dragoste n-am avut.» (...).

«Frunză verde de trifoi / Mândră, nu săm, numai doi. / Hei, tu, mândrulica mea, / Numai eu când oi muri / Nu mă-ngroape-n temeteu / Da mă-ngroape-n locu mneu. / Și de-a mâna de-a stângu / Tăt îmi pune fluieru; / Și de-a mâna de-a dreapta / Tăt îmi pune trâmbița. / Când vântuțu ș-a sufla / Trâmbița a trâmbiță. / Numai eu când oi muri / Cine focu m-a jeli? / Tăt jeli-m-or oile - / Le-am iernat săracele. / Hei, tu, mândrulica mea, / Numai eu când oi muri / Mândră, când mi-i îngopa / La cap pune găleata. / Găleata a suspina / Că nu mulgeți în dânsa. / D-apoi câți îs pângă mine / Tăt or plânge după mine - / Până-n lume ce-am trăit / Eu nu v-am batjocorit, / Tăt v-am spus câte-un cuvânt / Cum să trăiți pă pământ.»

Ținând seama de faptul că Ioana Codrea e considerată în sat ca un adevărat rapsod care, prin cântecele sale (arie sau poezie) înseninează în multe împrejurări multe cântece din satul ei, evident că «horile» sale sunt prinse de cei sau cele ce o ascultă, apoi răspândite și încredințate generațiilor tinere, cu tot ce constituie nota personală integrală sau parțială⁴⁶.

Această notă a lui T. Papahagi ilustrează cu o mare fidelitate procesul de adaptare și de transformare la care textul (în speță mioritic) e supus din partea unor rapsozi populari. Pornind de la *Colinda păcurarilor*, Fundeasa din Vadu Izei compune două «hore»

⁴⁵ Cf. planșa V, 1 – fotografia realizată de T. Papahagi în 1921 ne-o înfățișează pe Fundeasa ca o femeie în jurul vârstei de 50 de ani, cu fața negricioasă, arsă de soare, desculță, îmbrăcată sărăcăcios, dar tradițional, cu un rând de mărgelile roșii în jurul gâtului, cu o năframă în jurul capului, stând pe un scaun și fumând tutun dintr-o pipă.

⁴⁶ T. Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului*, Editura Minerva București, 1981, p. 128-129.

utilizând elemente cu tentă erotică, prin introducerea unui personaj feminin: mândra păcurarului.

Dacă în prima poezie lipsește chiar episodul central din *Miorița* – testamentul – ea ne oferă în schimb o posibilă dezvoltare a unui conflict ce s-ar naște la stână, după întoarcerea păstorului. A doua poezie (în prelungirea primei) atacă tema testamentului tipic mioritic, prin repetiția obsedantă a versului *Numai eu când oi muri*. Cu alte cuvinte avem povestea unui păstor care, printr-un șiretlic, își părăsește fărtașii și pleacă de la stână pentru a se întâlni cu mândra lui. După șase zile își ia rămas bun de la fată pentru totdeauna. Văzând nedumerirea fetei, el îi dezvăluie acesteia **presentimentul morții** și îi dă indicații precise cum să procedeze ulterior. În anumite circumstanțe acest cântec s-ar fi putut transforma într-o variantă locală a *Mioriței*, intrând în repertoriul **colindelor de vară**, a horelor sau a baladelor.

Un aspect ce trebuie reliefat este ușurința cu care Fundeasa a brodat un motiv erotic pe tema *Colindei păcurarilor*, în condițiile în care tipul *fata de maior* este necunoscut în Maramureșul de nord. O altă Fundeasa, de prin părțile Sălajului, Bistriței sau Clujului a procedat în aceeași manieră în urmă cu câteva generații, născocind motivul *fata de maior*, care a înlocuit treptat cadrul epic inițial al colindei – conflictul erotic devenind o motivație (plauzibilă) a omorului și un prilej de introducere a episodului testamentar. Evident că această nouă variantă se întemeia pe valorificarea inspirată a unor teme de largă circulație în zona de obârșie.

■ Majoritatea cercetătorilor au indicat, în acest caz, anumite credințe și cutume pastorale care vorbesc despre **interdicția femeilor de a urca la stână**. O radiografie a acestor credințe, păstrate până în zilele noastre în Maramureș, a fost realizată de Jean Cuisener (2000), sesizând totodată faptul că “spațiul activităților pastorale reproduc, la scara întregii naturi, spațiul însăși al biserii și configurația sa”⁴⁷.

Pornind de la această paralelă semnificativă, J. Cuisener descrie itinerariile masculine și feminine (ce nu pot fi decât distincte) practicate la *Ruptu Sterpelor*: “Spațiul pastoral este, în general, un spațiu masculin. Proprietarii și păstorii au acolo fiecare locul lor, iar la mijloc stâna. Femeile și fetele nu fac decât să treacă repede prin acest loc, așa cum și la biserică trec repede prin naos, prin mulțimea bărbaților, pentru a se duce la iconostas. Doar bărbații, numai ei, mână oile în staul și le mulg. Este interzis femeilor să intre în târlă, așa cum le este interzis să intre la altar. Ele asistă la oficiul sacru al mulsului ca la «cea mai mare sărbătoare din an», în picioare, cu mâinile ținându-se de staul, barieră sfântă care le separă de bărbați și de oi”⁴⁸.

Pentru locuitorii de azi ai satelor maramureșene semnificațiile interdicției ca femeile să acceadă în spațiul sacru al stânei nu cer o dezlegare. Cutuma e luată ca atare; un obicei din bătrâni. Pentru cercetători însă, aceste semnificații sunt importante și ele nu pot fi identificate decât prin raportarea la un complex de factori. În spatele conotațiilor religioase există altele, de natură elitist-inițiativă (stratul arhaic).

Pe de altă parte Muntele era socotit un lucru curat. Se ține credința că, dacă o femeie rămâne la stână, oile nu mai dau lapte, înțarcă⁴⁹. Muntele e socotit curat și sfânt, ca și târla oilor. Această sfințenie derivă din concepția elitistă a *inițierii în sacerdoțiu*. Pu-

⁴⁷ Jean Cuisener, *Mémoire de Carpathes – La Roumanie milénaire: un regard interieur*, Plon, 2000, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001, p. 30-31.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 384.

rității spirituale trebuie să i se suprapună o puritate trupească, fizică – precept pe care femeile nu îl pot îndeplini în mod permanent din motive obiective (fiziologice). Sângele (cu excepția sângelui ritualic, al jertfei) era socotit o impuritate, o profanare a actului ritualic sau religios.

Însă practicarea unei *pedepse cu moartea* pentru încălcarea acestei cutume nu poate corespunde decât (eventual) unui strat preistoric, nicidecum unei istorii recente. Mai degrabă ar fi vorba despre o *amenințare cu moartea*, urmărindu-se scopuri preventive, de respectare a cutumelor.

■ Și totuși, producții folclorice de o incontestabilă vechime în care e semnalată prezența unei fete la stână nu lipsesc. Un caz special este **motivul pastoral «stâna prădată»**, care “se mai poate auzi astăzi, din ce în ce mai rar însă, în nordul țării, mai ales în Maramureș și Țara Oașului. Avem însă mărturii sigure că în trecut motivul a cunoscut o largă răspândire...”⁵⁰. El a fost consemnat și la alte popoare din sud-estul și centrul Europei (la greci, sârbi, bulgari, ruteni, polonezi și slovaci), dar **numai în Maramureș și Oaș personajul principal e o figură feminină, o ciobăniță**. O particularitate ciudată, deoarece “se credea anume că intrarea unei femei la stână putea aduce turmei cele mai mari prejudicii și calamități”⁵¹.

Una dintre cele mai vechi și izbutite variante a fost consemnată de **T. Papahagi** în 1923, în localitatea Șugatag – Maramureș: “În vreme de demult, o gazdă a avut la oile sale un cioban. Sosind sărbătorile de Paști și dorind și acesta ca măcar o dată pe an să coboare în sat, a cerut voie de la stăpânul său, care, în locul lui, a trimis pe unica sa fată ca să aibă grijă de oi. Tâlharii de prin părțile locului, când au aflat aceasta, s-au dus la stână și au vrut să mâne cu ei întreaga turmă de oi. În fața acestei hotărâri, fata s-a rugat de căpitanul haiducilor ca, înainte de a se duce cu oile, să o lase să cânte o dată din trâmbiță și pe urmă să o lege de trunchiul arborelui. Căpitanul a lăsat-o.

Era în prima zi de Paști. Tot satul era la biserică. Preotul citea Sfânta evanghelie când sunetul trâmbiței a tulburat sufletul gazdei.

Fata a terminat de cântat, în timp ce căpitanul se pregătea să o lege și apoi să plece cu turma. Fata s-a rugat să-i permită să cânte încă o dată – ceea ce căpitanul nu a refuzat. Tatăl ei înțelege alarma fiicei sale și cheamă pe săteni afară din biserică. Trâmbița însă încetase. Fata se rugă pentru a treia oară și ultima. Căpitanul, înduioșat de fiorii pătrunzători ai trâmbiței, o lăasă să mai cânte. Atunci fata începu să cânte iar din trâmbiță, de plângeau oile și răsunau munții. Din sunetul trâmbiței se desprindeau limpede următoarele cuvinte: Ină, tată, ină! / Oile furatu, / În țară mânatu, / Pe mine legatu! / Eși, tată, afară, / Oile-s pă țară!

Tatăl ei, care ascultase ultima trâmbițare în curtea bisericii, pornește cu oamenii din sat și-și scapă din mâna pribegilor turma de oi”⁵².

Motivul pastoral *stâna prădată* provine, fără îndoială, dintr-un strat vechi, precreștin, versiune în care motivația păcurarului de a părăsi stâna trebuie să fi fost de altă natură. Intriga de la stână însă, a păstrat un aer străvechi, mitic, legendar, marcat de curajul și istețimea fetei și de calitățile ieșite din comun ale sunetului de trâmbiță. Prezența

⁵⁰ Dumitru Pop, *Stâna prădată – un motiv din sfera mitologiei pastorale*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 72-73.

⁵¹ Ibidem.

⁵² T. Papahagi, op. cit., p. 123-124; informator Tudor Tincu, 93 ani, localitatea Sat-Șugatag, 1923.

în text a elementelor creștine ne obligă la o **dată medievală** a acestei variante, **alături de textele mioritice** cele mai vechi cunoscute.

Elementul inedit rămâne prezența fetei la stână și modul «bărbătesc» în care soluționează situația conflictuală reală, în opoziție cu atitudinea aparent pasivă a păstorului mioritic. Fapt ce ne îndreptățește să credem că orice scenariu construit pe ipoteza unei lupte reale, a unui conflict de orice natură iscat între frați, este exclus. Chiar și în cazul unui cumul de complexe de inferioritate, *cel mic* ar fi avut la dispoziție suficiente soluții.

Ipostaza în care apare fata proprietarului de oi din legendă (*fata de maier*), nu este însă nici pe departe aceeași cu a fetei pe care cei trei păcurari o întâlnesc pe munte, în colindele mioritice. Conotația erotică e minimalizată, ipostaza fiind mai degrabă eroică. Despre acest aspect, **R. Vulcănescu** (1987) nota: “Dintre căpeteniile de păstori fac parte în tradiția românească și **femeile bărbate**”, care erau un fel de «amazoane», ce stăpâneau pe păstori “prin forța morală și fizică” și biruiau pe dușmanii stânei⁵³. Argumentul invocat este **balada Șalga**. Eroina e o proprietară de oi; înștiințată de sunetul aceluiași buciom, vine la stână, își eliberează turma și păstorii, după care îl **decapitează** pe căpetenia lotrilor. Or, ritualul de decapitare apare și într-un număr semnificativ de variante ale *Mioriței* din Transilvania, ca «opțiune» testamentară.

■ Fata din *Colinda păcurarilor* este și ea fiica unui proprietar de oi (mare oier, maier⁵⁴), însă de data aceasta principalul atribut cu care este învrednicită pare a fi cea de **îndrăgostită**. Pornind de la această prezumție am putea opina că una din filierele evoluției tipului *fata de maior* este contaminarea cu o altă celebră colindă regională: *Mă luai, luai...*

Similitudinile compoziționale sunt atât de izbitoare, încât aspectul nu a trecut neobservat în rândul cercetătorilor. Concluziile unei analize comparative ne permit să acceptăm definiția colindei *Mă luai, luai* drept o veritabilă **Mioriță a fetelor**, așa cum *Colinda păcurarilor* este indiscutabil o **Mioriță a feciorilor**.

Spre exemplificare redăm o variantă din 1920: “Mă luai pă lângă râu / Cu săceruica de-a brâu, / Mă plecai și secerai / Și gășai un fir de rai, / Și-n patru îl despikai, / Și cu două mă-nstruțai, / Și cu două-m k`elincai: / Tăți boarii de la boi, / Păcurarii de la oi / Atâta m-o drăgostit / Până soarele-o sfînțit; / Ș-atâta m-o sărutat / Până luna-o scăpătat. / Eu acasă mi-am plecat, / Mămuca m-o întrebat: / - Gătat-ai, sie, holda? / - Eu holda nu am gătat, / Că pă mine m-o luat / Durere de inime / De când am fost mitite. / - Du-te, sie, și te culcă / În pătuțu tată-tău. / - Eu, mamă, nu m-oi culca, / Patu-i așternut cu flori / M-or lua grele sudori. / - Du-te, sie, și te culcă / În vârful muntelui, / Sub umbra molidului / Pă brațele mândrului. / - Hei, tu, mămulica mea, / Ierte-ți, Domnu, păcatu, / C-acela mi-i leacutu”⁵⁵.

În alte variante (tipologia e destul de vastă) boala fetei pare incurabilă, iar finalul e mai degrabă funest: “Știu eu ce mi-i leacu: / Popa și diacu, / Jolju și colacu / Și-o cruce la capu”. Acesta este motivul pentru care **Ovidiu Bîrlea** (1967) lansează ipoteza că atât colinda *Mă luai, luai*, cât și *Miorița*, construite amândouă după “același sistem compozițional”, au fost la obârșie “**colinde de dolii**”⁵⁶.

⁵³ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, 1987, p. 584-585.

⁵⁴ Conform unei etimologii sugerate de R. Vulcănescu; vezi Glosarul.

⁵⁵ T. Papahagi, op. cit., p. 254, text CCCCLXXV; informator Tudosie Teleptean, 24 ani, Vadu Izei, 1920.

⁵⁶ O. Bîrlea, *Miorița colindă*, în *Revista de etnografie și folclor*, 12 (1967), nr. 5, p. 339-347; idee reluată în studiul *Meșterul Manole*, publicat în *Limbă și literatură*, 1973, p. 547-556.

Ideea nu este agreată de **Dumitru Pop** (1980), acesta fiind de părere că mai degrabă *Mă luai, luai* a fost la origine o **colindă premaritală**, unica întrupare cu adevărat notabilă a motivului *zburătorului* în poezia populară românească: “*Mă luai, luai* ne apare astfel, cel puțin la origine, nu ca o colindă de doliu, ci ca o **colindă de dragoste, de pețit**, și că se va fi colindat odinioară la vârsta celor dintâi elanuri erotice”⁵⁷.

Un studiu mult mai punctual pe această temă a fost întreprins de **Vasile Filip** (1992), în încercarea de a argumenta procesul de contaminare a colindelor de tipul *fata de maior* cu epicul cântecelor având incipitul *Mă luai, luai*: “Din Ardealul de Nord, cuprinzând spațiul dintre Munții Maramureșului și zona Târnavelor, dintre Apuseni și linia Gurghiu-Căliman, au fost culese și publicate până acum circa 45 de variante ale unui tip de colindă ce vădește tulburătoare afinități de tonalitate și atmosferă cu *Miorița*...”⁵⁸.

Delimitarea zonei de circulație a colindei *Mă luai, luai* își are importanța sa, deoarece ea se suprapune în bună parte cu zona de răspândire a tipului *fata de maior*. V. Filip se oprește asupra variantelor ce prezintă vădite similitudini, respectiv cele în care desfășurarea acțiunii îi are în prim-plan pe **fata secerătoare și păcurarul din munte** (acesta din urmă, «zburător însuși», după cum rezultă din unele variante: ”Meri, căne cu față / Nu mă strânge-n brață / C-a vini mama / Și m-a întreba: / - Gata-i holda?”). Astfel, “...pare a fi vorba de același cioban, mai bogat în turme ca și cel din variantele *Mioriței* - «Ionaș din munte / Cela cu oi multe / Și cu zile scurte». Această ultimă determinare («**cu zile scurte**»), care apare numai în variantele tipului *Mă luai, luai*, fie că înseamnă «tânăr», **aflat la vârsta inițierii**, fie că înseamnă «**predestinat morții**», trimite tot înspre statutul ciobanului mioritic”⁵⁹.

O ipoteză incitantă lansată de V. Filip vizează reliefaarea unei *relații nepotrivite*, chiar **incestuoasă** între cei doi eroi (complexul Oedip): “Da nu-i trâmbița / Că-i soruca ta. / Meri frate la ea / Și-o cuprinde-n brață / Fără pic de greață / - Ba nu-i soră, nu / C-a vini mama / Și ne-a întreba / Gătat-am holda?”. Pornind de aici, versurile mioritice “Tu de i lua / Noi te-om împușca” capătă alte conotații, reliefându-se nu atât interdicția femeilor de a urca la stână, cât sancționarea severă a unei căsătorii incestuoase care se profilează.

Analizând dintr-o perspectivă mai largă substratul cosmologic al colindelor, **Vasile Avram** (2001) identifică anumite producții în care **moartea este asociată cu erosul**: “Un iz de înfiorare străbate melosul intonat de «fata secerătoare» care, găsind o floare de mac pe câmp, o asociază cu metafora *Zburătorului* întruchipată de un flăcău aflat cu oile la munte, pentru ca în cele din urmă **să accepte soluția unei morți inițiatice, ca în Miorița**”⁶⁰.

Socotim că suntem în posesia unor argumente suficiente pentru a desprinde câteva concluzii. Colinda transilvăneană *Mă luai, luai* este, cu adevărat, o “întrupare a motivului *Zburătorului*”, pe care **G. Călinescu** l-a ridicat la rang de **mit erotic** – “personificare a invaziei instinctului puberal”⁶¹ – grație prelucrării de către Eliade Rădulescu a unei poezii populare. Reminiscențe ale acestui mit s-au conservat admirabil și în alte creații ale folclorului maramureșean: “Astă noapte m-am visat / Că mândru m-a sărutat, / M-am trezit și-am pipăit, / Dar nimica n-am găsit, / Numa doru inimii / Scris pe fața perinii, / Cu

⁵⁷ Dumitru Pop, *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, notă la pagina 119.

⁵⁸ Vasile Filip, *Miorița fetelor*, în *Simpozion Miorița – 1992*, Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 97-103.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Vasile Avram, *Substratul cosmologic al colindelor*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, 2001, p. 134.

⁶¹ G. Călinescu, *Istoria literaturii...*, Editura Minerva București, 1983, p. 37.

mătasa genelor / Și cu roua ochilor”⁶². Așa cum textele mioritice (de tip clasic) întru-chipează **mitul pastoral** al poporului român. Confluența celor două mituri fundamentale (erotic și pastoral în egală măsură) o regăsim în variantele mioritice ale tipului *fata de maior*, nu doar prin substanță și elemente aluzive, ci prin asocierea vădită a acelorași eroi, sau cel puțin a aceluiași *prototip de eroi* – fapt fără precedent în mitologia sau literatura populară autohtonă.

Dealtfel, dintr-o perspectivă exhaustivă a folclorului românesc se detașează adesea sentimentul percepției unei **macro-structuri literare**, a unui flux ideatic comun, menit să unifice creații aparent răzlețe, să înnoade desfășurări epice fragmentare, ca și cum ar exista o **misterioasă strădanie de a construi adevărate epopei**. Aceiași eroi par a se afla în miezul unor întâmplări diferite, alunecând cu nonșalanță prin timpi și spații, săvârșind fapte aflate în succesiune. Cu multă ușurință le putem urmări evoluția fizică și spirituală de la naștere și până la moarte, de la statutul de neofit, ingenuu și neprihănit și până la cel de mare inițiat (în tainele lumii) și înțelept. Interesant e faptul că universul ce îl crează nu se reduce la acțiuni eroice sau războinice, ci atinge cu precădere dimensiuni sociale, uneori politice, alteori economice, iar pe o axă orizontală aliniază toată gama trăirilor interioare (gânduri, frământări, aspirații, idei, credințe – cu alte cuvinte o **filosofie a vieții și a morții**, dar una domestică, practică, lipsită de dogmatism).

Acest discurs nu se dorește o redescoperire sau o redefinire a ceea ce se numește «arhetip» sau «prototip» de erou, deși nu contestăm anumite relevanțe. Aspectele invocate vizează **sistemul de texte ale aceleiași creații**, cu întreaga pleiadă de versiuni, tipuri și subtipuri.

■ Nu putem încheia acest capitol fără a aduce în discuție un aspect mai puțin exploatat în analiza tipului *fata de maior*, pentru a încerca o justificare a situației conflictuale iscate între păstori, la apariția unei *entități feminine*. În folclorul pastoral maramureșean există numeroase creații populate cu fapte mitice locale, în care păcurarii ajung în situația de a cădea victime iubirii irezistibile a **Fetei Pădurii**: “Păcurar la oi am fost / Ș-am avut o mândră dragă. / Mândrulica mea cea dragă / Am gândit că-i mândra mea, / Da-ii Fata Pădurii-ia”⁶³ (Vad, 1922). Aflat sub imperiul vrajei timp de un an, păcurarul se hotărăște în cele din urmă să o ceară de nevastă și abia replica Fetei îl determină să se dezmeticească: “Hei, tu, mândriorule, / La popa n-oi n-om pleca, / Că a si a noastră nuntă / Când s-o rupe pădurea”. Conștient de relația păcătoasă care i-a întinat faptele, determinându-l să încalce o lege a firii și a pământului, tânărul păcurar trebuie să se supună unei decontaminări. Purificarea presupune mai multe ipostaze: recurgerea la ritualul **descântecelor**⁶⁴ (procedeu laic) sau de **întărire a credinței** (“Da-oi slujbe la popa / Să mă pot eu descălța”); iar pe un alt palier este un bun prilej de **izolare** și chiar **îndepărtare** de la stână a păcurarului căzut în păcat. Alte procedee, cu mult mai vechi, au în vedere **schimbarea identității**, care nu este altceva decât o reminiscență a **morții inițiatice**, ritual ce mimează întreg scenariul funerar pentru a adormi vigilența maleficului,

⁶² *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 395, text 361, culegător Dumitru Pop.

⁶³ T. Papahagi, op. cit., p. 264, text CCCLXXXVIII; informator Ioana Codrea, Fundeasa, 40 ani, localitatea Vadu Izei, 1922.

⁶⁴ *Descântecele pentru iele* sunt frecvente în folclorul maramureșean: “S-o luat Ion / Pă cale, / Pă cărare, / Pă drumul sfințeniei sale. / S-o întâlnit cu marele, / Cu tarele, / Cu zâna, / Cu prea-zâna...” (vântoasele, frumosele). Iar în final “Ion de astăzi înainte / Rămâne curet, lumminat, / Ca argintu curat, / Ca vinu strecurat / Ca cum Dumnezeu l-o dat” – T. Papahagi, op. cit., p. 286-288, text CCCXXIX, Săcel, 1920. Descântecul are rolul de a-i reda bărbatului sănătatea și de a le domina pe iele prin forța cuvântului.

urmat de o renaștere la care asistă un grup restrâns de persoane inițiate. În aceste condiții asocierea morții cu erosul (întruchipat fie de Zburător, fie de Fata Pădurii) e perfect justificată. Ba mai mult, *mioriticului* i se adaugă o nouă dimensiune interpretativă, atât în raport cu tipul *fata de maior* (cei doi îl amenință pe «cel mic și frumușel» cu moartea pentru a destrăma o vrajă malefică), cât și în raport cu tipul clasic (episodul testamentar – cu precădere în variantele în care omorul apare nejustificat sau improvizat). Cert este faptul că, în ciuda unei aparente autonomii, între variantele și tipurile transilvănene există invizibile fire de legătură.

Ipoteza de mai sus capătă greutate dacă urmărim textul în evoluție, până la versiunea finală (baladă), unde motivul erosului masculin (refulat la un moment dat) se materializează în proiecția unei «imposibile nunți cosmice» cu o fată de crai.

MODALITĂȚI DE UCIDERE

În textele maramureșene *soborul păstorilor* nu se limitează la decizia de a-l «ucide» pe cel mic, ci ia în calcul, cu toată seriozitatea impusă de solemnitatea momentului, uneori chiar *în complicitate* cu cel vizat, mai multe moduri în care va avea loc *execuția*. Înainte de a trece în revistă acest repertoriu, să notăm că în unele variante (șase aparțin tipului nord-maramureșean), există un dialog real între păstori pe această temă, mai precis *soborul* se adresează *celui mic* printr-o întrebare directă: “- Măi, negrule, străinule, / *Ce morțiță poștești tu ție?*” sau “- *Spune-ne morțița ta*”.

Această interogație nu este singulară în folclorul maramureșean, dar o regăsim, cu predilecție în balade: **Traian și Idra**⁶⁵, **Cizmaș**⁶⁶, tipul *Logodnicii nefericiți* (Amzulescu, 246), **Pribegii la podu Veneției** (Amzulescu, 157)⁶⁷.

■ Dacă în unele variante apare această interogație directă, în altele întrebarea lipsește și în consecință se distinge o **nehotărâre a soborului** în alegerea unui mod de a-l omorî: “Ori să-l taie, ori să-l puște, / Ori să-l puie între țepuște? / Ori să-l puște, ori să-l taie, / Ori să-l puie între fărtaie?” (TM); “Omorî-l-or, o-mpușca-l-or, / Ori din băltași arunca-l-or?” (TCh); “Ori să-l puște, ori să-l taie, / Ori căpuțu să i-l ieie?” (TCO). În prea puține variante **soborul ia o decizie finală**: “Gre leje ca să-l împuște” (TCh); “Cu securi și cu topoare / Pe străin ca să-l omoare” (TM).

În ceea ce privește registrul opțiunilor pe care cei mari le iau în calcul, în **Țara Maramureșului** predomină *tăierea cu sabia / toporul* (21 situații), *împușcarea* (19 situații), *tragerea în țeapă* (14 situații) și numai în două secvențe prin *spânzurarea de un brad*. În **Chioar**: prin *împușcare* (9), *tăiat cu sabia* (7), *tras în țeapă* (1) – “să-l străpungă cu țepuște”. În **Codru**: prin *împușcare* (10), *tăiat cu sabia* (8) sau prin *decapitare* (3) – “o capu tăie-i-l-or”. Iar în **Lăpuș**, invariabil apare versul “Ori să-l puște, ori să-l taie” (13).

Parcurgând inventarul formelor de judecată practicate în societatea tradițională, constatăm că acestea se efectuau **la hotarele moșiei, în scaunul de judecată** (în pridvorul bisericii sau în bătătura satului) sau **în luminiș de pădure** – îndeosebi pentru cio-bani⁶⁸. În cazul unei vinovății dovedite, completul de judecată amâna deliberarea pentru a

⁶⁵ Dumitru Pop, *Folcloristica maramureșeană*, Editura Minerva, București, 1970, p. 234-236, text 227.

⁶⁶ Ion Bîrlea, *Literatura populară din Maramureș*, volumul I, 1969, p. 37-40, text 13; localitatea Ieud.

⁶⁷ *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 292-293, text 254; culegător Ion Bîrlea, localitatea Berbești – Maramureș.

⁶⁸ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987, p. 215.

doua zi dimineața, la răsăritul soarelui, iar pronunțarea sentinței trebuia să aibă loc înainte de asfințit.

Dacă tăierea cu sabia / toporul / baltagul ori împușcarea sunt fără echivoc, o situație mai aparte o întâlnim în cazul versului “**Ori să-l puie-ntre țepuște**” (15). Primul gând ar fi o oarecare identitate cu procedeul utilizat pentru sacrificiile umane în cadrul *cultului lui Zamolxis*: asvârlirea în sulite a unui *mesager* destinat zeului. De altfel H. Sanielevici (1931) a dezvoltat o întreagă teorie a genezei *Mioriței* pornind de la mărturiile lui Herodot, teorie respinsă de M. Eliade (1970). R. Vulcănescu (1987) nu acordă prea multe șanse ipotezei, fiind de părere că ritul acestui tip de jertfă nu a dăinuit decât până în timpul războaielor lui Decebal cu împăratul Traian⁶⁹.

Într-o analiză lexicală am fi tentați să presupunem că termenul de *țepuște* ar fi un diminutiv de la *țepă*, în context cu sensul de *instrument de supliciu*, utilizat în Țările Române în perioada medievală și feudală. Dar, în glosarele de termeni maramureșeni întâlnim și forma de *țepoaie*, înțeles de localnici cu sensul de *furci de lemn*. În cătunul pastoral tipic maramureșean regăsim expresia «**colibe în furci**», construcții pe care păcurarii le utilizau la stână. Acest gen de colibe, în opinia lui **Tiberiu Morariu** (1937), erau specifice păstorului din zona Maramureșului: Coliba “era construită din patru pereți cu capetele îmbinate în chetori. În mijlocul ei se înfigeau **patru furci** ce susțineau acoperișul în două fețe, din scoață de molid acoperită cu pietre. Interiorul acesteia cuprinde o singură încăpere, unde dorm păcurarii și se prepară cașul. Vatra, așezată în mijloc, este formată din două lespezi de piatră fixată în pari”⁷⁰. Aceste furci de susținere se mai numeau și **țepoaie sau țepuște**. Probabil la ele se referă versul “Ori să-l puie-ntre țepuște”.

Faptul că e pus / așezat între țepuște (14 variante) și nu aruncat sau străpuns (1) ne permite să identificăm un soi de **ordalie pastorală**, probabil mai blândă decât “pedeapsa pădurii”, fiind ferit de fiarele sălbatice, dar nu și de intemperii, pe parcursul celor 24 sau 48 de ore, timp în care, dacă nu moare, cel condamnat era socotit nevinovat.

Parte a mitologiei locale, **legenda păstorului-lup** relatează despre o ordalie auto-impusă de un tânăr păcurar din Dragomirești (Maramureș), legendă consemnată de V. Latiș: “Și lupii sunt trimiși de cineva. Este un păstor, jumătate om, jumătate lup. O fost odată în Dragomirești **trei păcurari tineri**. O pășunat spre Țibleș. Unul din ei o zis: «Mă, dați-mi voi o curea și o sută de lei și eu mă duc în codru și urlu ca lupii. Și-o urlat. Și s-o adunat turmă de lupi, de nu s-o putut coborî jos din lemn. Spre dimineață o venit un om îmbrăcat tot în alb și-o zâs către lupi: «Duceți-vă care încotro. Și de-ți afla ceva, mâncați; de nu, nu.» După ce s-o împrăștiat lupii o venit un lup șchiop. Atunci omul alb o zis cătră șchiop: «Al tău e acela din colo», și l-o arătat pe păcurarul din lemn. Atunci, dimineața, o venit și ceilalți păcurari. «Mă, jos de-acolo!». «Nu!». «Cobori!». «Nu!». Atunci cei doi l-o coborât și l-o dus la colibă; acolo le-o spus ce-o auzât, ce-o văzut. Iară noaptea, de lângă ei, din colibă, l-o dus de nu i-o mai aflat decât opincile”⁷¹.

La prima vedere pare un act de teribilism, dar e posibil să fie vorba de reminența unei ordalii, iar în timp s-a produs o **eroizare a victimei**, deoarece «sentința

⁶⁹ Ibidem, p. 112-113.

⁷⁰ Tiberiu Morariu, *Viața pastorală în Maramureș*, București, 1937, p. 80; apud Mihai Dăncuș, *Zona etnografică Maramureș*, Editura Sport Turism, București, 1986, p. 49.

⁷¹ V. Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993, p. 81, informator Ioan Floarea, 47 ani, din Șieu, căsătorit în Cuhea.

divină» s-a dovedit implacabilă: a doua zi, deși e găsit în viață, dezlegat și dus la stână, cel «condamnat» e răpit din colibă de un lup-schiop și devorat. În acest caz, **păstorul-lup** nu e altceva decât ipostaza unei **semi-divinități pastorale**.

Din punct de vedere mitic, după R. Vulcănescu, lupul a figurat **ca emblemă de stat în stindardul dac**: “un corp de balaur cu cap de lup. Totul alcătuit din aramă, de unde și supranumele *lupii de aramă ai dacilor*. Stegarul ținea ridicat lupul de aramă, care în mers făcea să șuiere aerul în gura lui deschisă și să freamăte solzii mobili de metal izbindu-se unii de alții”⁷². În schimb, Mircea Eliade (1970) dezvoltă o teorie extrem de incitantă, al nașterii poporului român **sub semnul Lupului**. Peste cultul, aproape religios, practicat de daci, s-a suprapus mitul genealogic al poporului roman, mit “constituit în jurul lui Romulus și Remus, copiii Zeului-Lup Marte, alăptați și crescuți de lupoanca de pe Capitoliu”⁷³.

M. Eliade mai vorbește despre anumite practici de inițiere militară, respectiv “transformarea rituală în fiară”, iar R. Vulcănescu, invocând o mărturie a lui Herodot, susține că înainte de invazia lui Darius trăia o populație numită neuri: “După spusele sciților și elinilor stabiliți în Dacia Pontică, «o dată pe an, fiecare dintre neuri se schimba în lup, pentru puține zile, și pe urmă își recăpăta forma [umană]»”⁷⁴.

Abilitatea neurilor din Dacia de a se «trasforma» în lupi, trebuie pusă în relație cu etapele de inițiere, parte componentă a unui ritual (magic) la care participau periodic tinerii în special, dar și bărbații-luptători. Ipoteza e confirmată și de M. Eliade, atunci când caută etimologia termenului de *daci* și vorbește despre “**adolescenții care pe durata probei inițiatice** trebuiau să se ascundă departe de sate și să trăiască din pradă (...). Acești tineri se comportau «ca lupii», erau numiți «lupi», sau se bucurau de **protecția unui zeu-lup**”⁷⁵. Legenda păstorului-lup, consemnată în Maramureș, poate fi socotită o reminiscență a acestei credințe.

Să revenim. Izolarea *celui mic* – fie în pădure, legat de crengile unui copac, fie așezat în țepoaiile colibei – ne aduce iarăși în preajma **riturilor de inițiere a feciorilor, proba supraviețuirii** fiind una frecventă în societatea arhaică.

Referindu-ne strict la statutul păcurarilor, admitem că în afară de **inițierea profesională** – implicită la prima vărare pe munte – în trecut trebuie să fi existat și alte aspecte ale inițierii, menite să-l călească fizic și psihic pe bărbatul în devenire. Acestea vizau, cu siguranță, **deprinderea mânuirii armelor**, apoi utilizarea (și confecționarea) **instrumentelor muzicale** (fluierul, trâmbița). Apoi probele de **efort fizic prelungit**, respectiv de **efort psihic** – prin izolare, sihăstrie, rugăciune.

Izolarea în pădure pentru un timp limitat – o zi sau o noapte; sau trei zile și trei nopți, într-o formulă mai agresivă – producea implicit o alterare a conștiinței și prefigura **o moarte și o înviere ritual-inițiatice**. Aceasta putea fi considerată «proba de foc», în sensul durtății ei. Abordarea avea o dublă semnificație, deoarece implica o performare a curățeniei spirituale, supunând totodată conștiința unei judecăți divine.

Păstorul-lup, ca întruchipare a unei (semi)divinități pastorale, devenea un judecător de circumstanță, care cântărea bunele și relele și dădea sentințe. Altfel spus era per-

⁷² R. Vulcănescu, op. cit., p. 499.

⁷³ M. Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 28-29; vezi întregul capitol *Dacii și lupii*.

⁷⁴ R. Vulcănescu, op. cit., p. 499.

⁷⁵ M. Eliade, op. cit., p. 13.

sonificarea auto-cenzurii, a examenului în fața propriei conștiințe, a introspecției. Dualitatea păstor-lup e reflectarea imaginii propriului «eu» în combinație cu latura animalică, instinctuală și devoratoare din om. O luptă subconștientă din care avea să triumfe **cel mai puternic**: «păstorul» sau «lupul». În momentul în care zeul-lup îi cedează lupului-șchiop trupul tânărului păcurar, lupta a luat sfârșit. Executarea auto-sentinței devenea o chestiune de timp.

Sigur că nu în toate cazuri lucrurile se petrec întocmai. Umanul poate birui animalicul – și înclinăm să credem că o face cel mai adesea. Excepțiile (cum e situația de față) intră sub incidența antologicului, pentru a deveni pilduitoare.

Acesta este motivul pentru care **moartea și renașterea inițiatică** era considerată o probă temerară, uneori fatală. Cel care trece proba cu bine “**se naște din nou**”, primind **botezul morții**, de care nu mai are frică toată viața. De aici curajul, vitejia, demnitatea și determinarea – nu a unui individ, ci chiar a unui neam. Aceasta este o credință moștenită din vremuri străvechi și atestată ca atare de izvoarele scrise.

V. MIOARA NĂZDRĂVANĂ

Între episodul soborului și episodul testamentar, în variantele cele mai vechi a existat la un moment dat *un liant* (o temă) care a asigurat o cursivitate necesară textului. Din analiza variantelor maramureșene reiese că această temă a cunoscut o diversificare și implicit o tipologie specifică.

Una dintre situații, probabil cea mai veche, are în vedere **dialogul tânărului păcurar cu turma oilor agitate**: “Când cu apa o-nturnat / Oile tăte-o zderat” (7 variante)¹ sau cu **oaia năzdrăvană**: “Oaia lui cea oacheșă”, “Zbiară oaia cea pistrui” (5 variante)². Deși există suspiciuni privind o contaminare târzie a motivului *oaia năzdrăvană*, folclorul maramureșean ne oferă suficiente dovezi că acest personaj este unul mitic, populând numeroase legende locale. Totuși, mult mai credibile sunt textele în care se relatează despre *larma turmei de oi*.

O a doua situație vizează un **dialog cu fărtații**, declanșat de întrebarea “Ce morțiță tu poftești?” (10 variante)³. O incidență sporită consemnăm în cazul amenințării specifice motivului *fata de maior* (20 variante), la care se adaugă și alte situații de dialog, astfel încât tema colectează în total 40 de variante⁴ (29%).

Definitiv pentru textele maramureșene este faptul că ponderea o dețin variantele în care cel mic își formulează *testamentul* printr-o **replică spontană**, neprovocată și aparent nejustificată (86 variante, 63%)⁵, ca și cum ea trebuie cu necesitate să facă parte din scenariu, dar motivația ei s-a pierdut. Despre interogația “Ce morțiță tu poftești?” am arătat deja că e pasibilă de anumite contaminări din sfera baladelor autohtone. **Larma oilor** pare o ipoteză mult mai solidă: a) ne apropie de scenariul dramatizării (la *Ruptu Sterpelor*); b) tema o regăsim inclusiv în cele mai vechi variante cunoscute (vezi TM 7 – Botiza, 1922); c) această temă, peregrinând prin Transilvania, a dezvoltat, în sudul țării, episodul *mioarei năzdrăvane*.

■ O primă paralelă se poate realiza cu motivul **ciobanul sătul de oi**, care își abandonează turma (sau își exprimă doar intenția s-o facă), respectiv jelirea oilor ce nu vor să se despartă de stăpân. De altfel, în unele texte mioritice apar pasaje ample din această colindă, mai frecvent în partea de final, prin înșiruirea beneficiilor pe care oamenii le au de pe urma creșterii oilor: “- Lăsa-v-oi la focu oi / Eu de când umblu cu voi / Da-s mai albu decât voi. / - Mai trude, Doamne, trude, / Trude până-n primăvară / Ce-a si frunză cât banu / Și iarbă pe cât acu; / Noi ție ți-om dărui / La Crăciun / Un purcel bun; / La Ispas / Un boț de caș; / La Sân-Giorz / Un miel frumos”⁶.

Identitatea conținutului de idei este evidentă, în ciuda faptului că unul dintre eroi se află la vârsta inițierii, iar celălalt la vârsta senectuții: perspectiva părăsirii turmei de oi, după ce în prealabil s-a realizat o relație afectivă; apoi dialogul, în care se distinge de

¹ TM 7, TM 8, TM 42, TM 50, TM 56, TL 8, TL 10.

² TM = 4, TL = 1.

³ TM = 6, TCh = 4.

⁴ TM = 7, TCh = 13, TCo = 13, TL = 7.

⁵ Cel mai mare procent îl întâlnim în textele nord-maramureșene (73% - 46 variante), respectiv în cele lăpușene (70% - 16 variante). În Codru procentul scade la 54% (15 variante), iar în Chioar la 41% (9 variante).

⁶ Tache Papahagi, *Graiul...*, p. 233, text CCCXXVII, Giulești, 1920; Vezi și Tit Bud, 1908, p. 70; I. Bîrlea, 1968, p. 159-160 sau *Antologie de folclor ...*, 1980, textele 80-85.

fiecare dată replica înțeleaptă a *oii bălăoaie*, precum *un glas al divinității*. Aspectul nu e unul izolat, deoarece depășește repertoriul colindelor pastorale și se regăsește în multiple credințe, superstiții și legende.

■ Vasile Latiș consemnează: “**Oaia-i sfântă**. Oile la începutul vremurilor vorbeau ca oamenii și pășteau în grădina Domnului, neînțârcate. Dar ele au mâncat florile și Domnul s-a supărat, pedepsindu-le: «Lasă, că voi da eu pe mâna celor tari în vârtute și slabi la minte, să vă stăpânească!» De atunci stau oile în țarcuri și tot de atunci și-au pierdut graiul (...). În lupta cu timpul și cu primejdia oile devin prieteni ai omului: veghează nocturn când omul doarme, privește și face semn”⁷.

Aceiași idee o regăsim la T. Papahagi: “**Oaia e sfântă**, pân-ce are lână, și când o dai pomană, apoi oaia se scutură în cea lume de rouă și-apoi potolea focul de pă suflet la acela care dă oaia pomană”⁸.

Pornind de la această credință a *sfînțeniei oilor*, cu timpul s-au născut și alte legende despre o anumită **mioară năzdrăvană** sau **mioară-oracol**: Se crede că păstorul care va spune cu regularitate, în fiecare seară, câte o poveste diferită – de când se mârlesc oile și până față primul miel, deci cam o sută de zile – “atunci va face oaia un mnel năzdrăvan – spuneau bătrânii – să poată ști tăt ce-ai să pățești”⁹.

În contradicție cu cele afirmate de Mircea Eliade, Adrian Fochi (1985) susține că defapt mioara nu prevestește viitorul, ci, întâmplător, asistă la dialogul ciobanilor care pun la cale complotul și ulterior re-transmite informația *moldoveanului*. Dar capacitatea de predicție a animalelor nu poate fi contestată. Există o bogată literatură de specialitate în acest sens, ce depășește sfera speculațiilor. Câinele, pisica, oaia, calul, șobolanul etc. au dovedit că, în anumite împrejurări, pot *presimți* o primejdie iminentă, având instincte mult mai exersate decât omul. Iar în cazul unor animale domestice, unde relația afectivă dintre animal și om e mai puternică, *mesajul* e extrem de explicit și transmis celui vizat printr-un comportament ieșit din comun.

V. Latiș notează: “**Oaia face semn**: este vorba de oaia știră sau vâlfașă. «Are vâlfaș», «știe», «prevestește». Este vorba de **oaia-mioară** care «se mârlește dar nu fată», pe care maramureșenii nu o taie și nu o vând. Ba dimpotrivă: o au în grijă specială pentru că «e bună de primejdie». Semnul pe care-l face: e supărată, zbiară, nu-și află locul, se uită la om (informatorii mei). Semnul se înțelege astfel: are să se întâmple ceva cu turma (pagubă, boală, fiară), cu păcurarul și, în ultimă instanță, cu cei din familie, de acasă. Iminența adversității e cu totul crezută”¹⁰.

Am identificat reflectarea acestei credințe într-o colindă din Lăpuș, pe care o vom reda integral, deoarece motivul a contaminat și textele mioritice (vezi varianta Costeni, 1984). “Coborât-o de la munte / *Florile dalbe* (refren) / Trei păcurari cu oi multe / *Florile dalbe de măr* (refren). / La o verde poieniță / La o rece fântânița, / La oi le dădură sare / Ii să prinsă de gustare. / Când gustară ei mai bine / *Oaia ochișică* vine. / Cu piciorul lor le face, / Ce vede la ea nu-i place. / Vin tri hoți, di pa izvoară / Cu securi și cu topoară / Pă păcurari să-i omoară. / Păcurarii samă-o luat / Cănișorii i-o străgat / Și pă hoți i-o amuțat /

⁷ V. Latiș, *Păstoritul...*, 1993, p. 117.

⁸ T. Papahagi, *Graiul...*, p. 317, informator Maria Mununari, 76 ani, localitatea Hărniciești, 1920.

⁹ Ovidiu Bîrlea, *Folclor românesc*, volumul I, Editura Minerva, București, 1981, p. 140.

¹⁰ V. Latiș, op. cit., p. 117.

Și pă hoți i-o alungat / Păste-un deal și păste-o vale / Până lângă-o apă mare. / Și de-acolo, până-n sară, / Oile tăte-și pornea-lă. / Păcurarii pângă ei / Cu fluierii zăceră”¹¹.

■ Devine tot mai evident că până și episodul mioarei – ca unul reprezentativ pentru versiunea-baladă a cântecului – își are rădăcini adânci în zona de circulație a colindului, unde însă nu a cunoscut o consacrare definitivă. Motivul e lesne de înțeles dacă luăm în calcul și alte aspecte ale fondului mitic autohton, decât cele relevate până acum și din care rezultă că **tânărul păcurar nu îndeplinea toate cerințele pentru a beneficia de privilegiul unei mioare năzdrăvane**. Pentru a argumenta această afirmație invocăm *Legenda păcurarului și a oii năzdrăvane*:

“ În vream aceea – hăt mult de-atuncea – o fo un păcurar și trăia cu oile la munte. Apoi al avea o oaie oacheșă, o năzdrăvană. Păcurariul nu făcea alta nimnica, fără să ruga lui Dumnezeu și zăcea: *Asta mie, Doamne, / Asta ție, Doamne. / Asta mie, Doamne, / Asta ție, Doamne*, c-apoi oile le păstoria oaia oacheșă și tot ea le da în strungă, pentru mulș.

Apoi într-o dumniciă păcurariu o coborât în sat și s-o vrut duce la beserică. Dru-mu până la beserică era tare tinos și tăt omu se umplea de tină. Păcurariu, dac-o fo curat la suflet și la inimă, apoi el nici că s-o cunoscut c-o trecut pân tină, c-o rămas cu opincile curate. Da când o intrat în beserică, s-o dat și pă de lături și o văzut pă părete un drac cum trăgea cu dinții dintr-o piele. Da atunci păcurariu o răs.

După ce s-o gătat sfânta slujbă de la beserică, apoi tăt omu să ducea acasă. Da` o ieșit și păcurariu și amu numa ce vede că s-o întinat și el. Și o mărș cătă oi. În drum o întâlnit o muieră – o fată – și o început a să ibdi și o mărș cu ea la stână. Apoi când o ajuns la stână, păcurariul o ascuns mândra sub gubă, dipce să nu știe oile că amu are mândră. Da *oaia oacheșă* o văzut și o știut tăt, că o fo năzdrăvană.

Când o zinit vremea mulșului, da o zăs păcurariu cătă oacheșă:

- Dă, oacheșă, `n strungă!

- Dee mândra de sub gubă!

Atunci păcurariu s-o mâniat și o suduit. Apoi oacheșă n-o stat mai mult și o luat oile și plecat și o lăsat păcurariu cu mândra”¹².

T. Papahagi precizează doar că este o “legendă privitoare la **viața neprihănită pe care o ducea înainte vreme păcurarul**”. O neprihănire dată de credința păstorului și de rugăciunea lui extrem de simplă, deși în afara canoanelor: “Asta mie, Doamne, / Asta ție, Doamne...”. Șase cuvinte repetate cu ostentație evlavioasă. El nu cerea, ci mai degrabă dădea. Iar această generozitate dezinteresată i-a fost răsplătită printr-o anumită stare de sfințenie. Astfel păcurarul e blagoslovit cu o *oaie năzdrăvană* care știe să-i aprecieze și să-i răsplătească credința prin ajutorul acordat în treburile stânei, mânând oile în strungă, pentru mulș. Iar când se duce la biserică, pentru că avea sufletul și inima curate, opincile lui nu se murdăresc cu noroi, spre diferență de ale sătenilor.

Scena din biserică este una controversată, tulburătoare, suportând o abordare de altă natură. În sfârșit, semnificativ e faptul că păcurarul cade în păcat, nerezistând unei

¹¹ Pamfil Bîlțiu, *Poezii și povești populare din Țara Lăpușului*, Editura Minerva, București, 1990, p. 21, text 29; texte republicat în *Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din județul Maramureș*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1996, p. 140, text 134; informator Ioan Leșe, 76 ani, localitatea Stoiceni, 1983, cu partitură muzicală. O variantă a acestei colinde a mai fost consemnată în localitatea Peteritea, Lăpuș, în 1984, informator Maria Tuns, 78 ani, publicată de P. Bîlțiu în *Poezii și povești...*, p. 21, text 30.

¹² T. Papahagi, *Graiul și folklorul...*, p. 123, “auzită în 1922 (7 ianuar) de la Ștefan Dunca din Șieu”.

ispite. Opincile lui curate se întinează instantaneu. Iar *oaia năzdrăvană* îi reproșează încălcarea unei *legi a pământului* – aducerea unei femei la stână și pângărirea unui spațiu socotit sacru. Drept pedeapsă oaia îl părăsește, deposedându-l de toată averea sa.

Să remarcăm: fata nu e un personaj principal și nu ea ne oferă tâlcul acestei povestiri. Drama păcurarului se declanșase înainte de a o întâlni. Cel ce trebuie să pătimească e chiar păcurarul, pentru că a lui e toată vina și nechibzuința. El decade din starea de sfințenie într-o stare profană, comună, cotidiană. Pentru divinitatea căreia i se închină el devine o ființă răătăitoare, pierdută, «un mort viu» - spiritul lui e deja mort, deși trupul lui continuă să trăiască. Odată privilegiile pierdute, el nu mai are nici o trecere și nici un drept. Nici măcar *dreptul la testament*.

Pe de altă parte e evident faptul că legenda creionează, subtil, portretele a doi oameni diferiți, îngemănați în același personaj – unul neprihănit, aproape sfânt, iar altul căzut în dizgrație, păcătos, lipsit de orice privilegiu sau drept. Remarcăm că toate elementele din *Colinda păcurarilor* converg, în ceea ce îl privește pe erou, spre prima *mască* a personajului din legendă.

Se impune o paranteză: legenda ne ajută să înțelegem substratul mental ce a stat la baza motivului *fata de maior*. Propunerea tânărului păstor (“Hai, frați, s-o luăm”) nu poate fi decât amendată de fărtați (“Tu de i lua / Noi te-om împușca”), în virtutea unor cutume specifice. Deși, în această fază, pedeapsa nu poate fi una severă, replica sugerând mai degrabă păcatul în care ar cădea păstorul.

Dar elementul semnificativ e prezența în textul legendei a **mioarei oacheșe**. Ea vede, prevede și știe totul, grație a unei atotcunoașteri divine. Îl susține pe păstor atât timp cât are sufletul și inima curată. E mai mult decât un simplu ajutor în treburile stânei – e un *înger păzitor*. Credința lui și prezența ei la stână îl feresc pe păcurar de orice primejdii.

Acest tandem îl întâlnim mai cu seamă în versiunea-baladă a *Mioriței* și e curios faptul că versiunea-colind nu îl cultivă mai asiduu, de vreme ce observăm existența unor straturi vechi a motivului în cultura și mitologia Transilvaniei. Paradoxul e doar aparent și el poate fi risipit dacă ne întoarcem asupra motivului *păcurarul sătul de oi*, unde remarcăm același tandem: “Lăsa-v-oi la biata oi, / Că m-am urât îmblând cu voi. / Strigă *oaia oacheșă*: / Petro, Petro, bărbat bun, / Mai iernează-ne o iarnă...”¹³. Și în acest caz *oaia năzdrăvană* e un semn al curățeniei și sfințeniei păcurarului, deoarece în colindă se mai relatează faptul că Dumnezeu aude *larma oilor*, coboară pe scară de ceară “și-o slobozât flori de vară”. Ploaia divină cu flori de vară nu poate fi decât o dovadă a neprihănirii păstorului.

Deci, *mioara năzdrăvană*, capabilă să dialogheze cu păstorul, apare în împrejurări bine stabilite în virtutea unei **credințe desăvârșite**. Prezența ei doar sporadică în versiunea-colind a *Mioriței* ar putea avea câteva explicații ce merită a fi discutate: Mioara lipsește sau se îndepărtează în situații în care păstorul este sau devine un nelegiuit.

Apoi, în variantele nord-transilvănene, tinerețea și râvna cu care păstorul își îndeplinește sarcinile meseriei ni-l înfățișează pe erou ca pe un aspirant la tainele inițierii. În plus, în majoritatea variantelor, așa zisul *sobor al păstorilor* nu găsește motive temeinice pentru judecata lui. Deci el nu se află în mod real într-o situație limită, când are nevoie de ajutor. *Judecata* și *testamentul* nu sunt decât etape solemne ale unui ritual de inițiere, la finele căreia el se va învrednici cu o credință mult întărită. Deci, deocamdată, el nu se

¹³ T. Papahagi, op. cit., p. 236, text CCCXLX, informator Năstuca Petrovai, 60 ani, Săcel, 1920.

află într-o conjunctură care să reclame prezența oii năzdrăvane. Păcurarul se descurcă relativ bine și are toate șansele să treacă probele impuse.

Nici presupusa calitate de aspirant, pe care o are, nu-l îndreptățește să aibă o *oaie oacheșă*. El trebuie să facă dovada că o merită. Această **mioară năzdrăvană e tocmai răsplata istovitoarelor etape de inițiere**, adică neprihănirea, sfințenia, curățenia și înțelepciunea. Deocamdată *cel mic* e un mus, un adolescent. **Oaia oacheșă apare mai degrabă în compania păcurarilor maturi sau bătrâni** și prea rar (sau deloc) a copilandrilor.

Faptul că ulterior textul evoluează spre generalizarea acestui episod al mioarei năzdrăvane ni se pare firesc. O particularitate a *sistemului de texte mioritice* este vârsta și ipostazele în care se află eroul:

- **mus, copilandru, aspirant** – în variantele nord-transilvănene;
- **adolescent, îndrăgostit**, încă aspirant – în variantele din centrul Transilvaniei;
- **adult, matur**, proprietarul unor turme de oi, un inițiat, curat, nevinovat, capabil să dialogheze cu mioara năzdrăvană – în versiunea-baladă din Muntenia și Moldova.

Se poate observa destul de lesne cum fiecare regiune geografică i-a adăugat ani ciobanului, surprinzându-l într-o altă postură. Fiecare a conservat un strat mental diferit, dar evolutiv. Episodul mioarei a fost introdus exact acolo *unde* trebuia și *când* trebuia.

■ Trecând Carpații cu toate aceste achiziții, cântecul se îmbogățește succesiv cu noi episoade. Secvența *larma oilor*, devine episod de sine stătător construindu-se sub influența și a altor creații din zonă. E de semnalat faptul că există în folclorul sud-est românesc un repertoriu de balade în care tema mioarei răzbate fie ca episod central, fie ca unul secundar. Un bun exemplu este **balada Cealip-Costea**, consemnată de G. Dem. Teodorescu¹⁴. “Într-o altă variantă a baladei [Fulga], intitulată Cealip-Costea, pe când acesta se întoarce la stână constată că Fulga (...) i-a prădat stâna și că din toate oile lipsea «Mioara rucărea, / Dragă lui Costea, / C-alta-n turmă nu era / Mai isteată decât ea. / Când simțea de vremuri grele / Trăgea oile-n perdele; / Când simțea de vremuri bune / Trăgea oile-n pășune». **Oaia rucăreană** este, în alți termeni, o variantă a *oii bârsane* sau a *oiței năzdrăvane* din *Miorița*”¹⁵. Costea îl prinde și îl ucide pe Fulga, decapitându-l. Erosic, răzbunător, coleric, ciobanul Costea apare în antiteză cu păstorul din *Miorița*. Singurul fir care leagă cele două balade este *mioara* – aceleași abilități (istețime, previziune) și același atașament față de stăpân.

După saltul din colind în baladă, *o mioară* precum cea salvată de Costea devine unul dintre personajele principale, capătă glas și se străduiește să-și avertizeze stăpânul și eventual să-l salveze de la moarte. Dar păstorul poartă deja pecetea destinului, devenit tragic numai din pricina modificărilor survenite pe parcurs în *cadru epic inițial* al cântecului. Valorificarea perseverentă a acestui episod în versiunea-baladă a determinat schimbări majore în structura epică a cântecului. În loc ca fărtații să-i comunice ori să-i sugereze hotărârea lor de *a-i face legea* – precum în versiunea-colind – *mioara* primește rolul ingrat de a-i aduce la cunoștință funesta sentință.

■ Înclinăm să credem că acest cântec, dacă ar fi avut șansa de a-și continua evoluția, ar fi fost deposedat treptat de clasicul incipit, al coborârii oilor de la munte, “pe-un picior de plai / pe-o gură de rai”; ba mai mult, până și fărtații și implicit complotul lor ar fi dispărut din scenă – realizându-se astfel **o închidere a cercului**, adică o apropiere uimitoare de variantele nord-transilvănene, care nu pot fi decât întemeietoare: spontan și

¹⁴ G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, ediția I, 1885; ediția 1982, p. 572.

¹⁵ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987, p. 594.

neprovocat, un păstor discută despre moarte cu una din mioarele preferate; dar nu despre o moarte iminentă, ci una rânduită de destin (mit al existenței).

În unele variante culese la începutul secolului al XX-lea, în replica mioarei sunt preluate deja toate elementele necesare pentru a reface contextul narațiunii, fărtații fiind îndepărtați. Astfel, balada debutează cu interpelarea ciobanului: “- Mioriță, riță, / Cu lâna prăviță, / Cu gura de țâță, / De trei zile-ncoace / Gura nu-ți mai tace. / Ori iarba nu-ți place? / - Stăpâne, stăpâne, / Rămânem cu tine. / S-a vorbit muntean / Și cu moldovean / Tăt să mi-l omoare, / Tot pe cel vrâncean / C-are oi mai multe...”¹⁶. Variante asemănătoare au fost consemnate de I. Stoian (Vrancea, 1927)¹⁷, C. Brăiloiu (Tulcea, 1932)¹⁸, Tudor Pamfile (Galați, 1910)¹⁹. În cel mai amplu și sistematic studiu post-fochian despre circulația baladei *Miorița* într-o regiune delimitată²⁰, ceea ce în Antologia lui Fochi pare un accident, aici frecvența textelor care încep abrupt cu interpelarea ciobanului este covârșitoare. Să reținem că majoritatea textelor din aceste volume au fost culese de I. Diaconu în jurul anului 1967. Înțelegem astfel că *varianta Alecsandri* nu a fost decât o etapă în lunga evoluție a cântecului și nicidecum versiunea finală.

Mitul ce-l incumbă *mioara năzdrăvană* este unul universal, în speță ontic: “Discuția asupra **mitului mioritic** (al *Oii Năzdrăvane* și al rolului ei complex) nu a ieșit vreodată din impas, chiar dacă multe observații au aprofundat într-adevăr mitul propriu zis și au decelat fenomenalitatea lui originală, scria V. Kernbach în 1989. Oaia Năzdrăvană este **glasul destinului supradivin, mitul fiind unul al existenței ca atare**. Iar acest **mit ontic**, perfect cristalizat, reprezintă conversiunea spațiului concret, profan, în timpul abstract, cosmic; în desfășurarea epică a mitului asistăm la absorbția spațiului de către timp”²¹.

¹⁶ N. Plopșor, *Balada Miorița în Oltenia*, Arhivele Olteniei, 5 (1926), nr. 25-26, apud A. Fochi, *Miorița – texte alese*, Editura Minerva, București, 1980, p. 140-142.

¹⁷ I. Stoian, *Texte folclorice din Rîmnicu Sărat*, în *Grai și suflet*, 3 (1927), fasc. 1; localitatea Dealul Sării, județul Vrancea; apud A. Fochi, op. cit., p. 96-98.

¹⁸ C. Brăiloiu, *Cântece bătrânești din Oltenia, Muntenia, Moldova și Bucovina*, București, 1932; localitatea Tulcea; apud A. Fochi, op. cit., p. 75-76.

¹⁹ Tudor Pamfile, *Cântece de țară*, București, 1910, în *Din viața poporului român*, XII; localitatea Țepu, județul Galați; apud A. Fochi, op. cit., p. 71-72.

²⁰ I. Diaconu, *Ținutul Vrancei. Etnografie. Folclor. Dialectologie*, Editura Minerva, București, 1989, volumele II și IV.

²¹ V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 431.

VI. TESTAMENTUL

■ Puterea Cuvântului

Episodul care, de la **Dumitru Caracostea** înapoi, a fost denumit generic *testamentul ciobanului* este, înainte de toate, o construcție lexicală sub forma unei replici. Dincolo de mesajul încifrat în substanța cuvintelor, această *replică* este un admirabil exemplu al modului de **valorificare al forței cuvintelor** în circumstanțe ieșite din comun. Poate doar cu excepția descântecelor, literatura populară ne oferă alte exemple¹ de utilizare (și condensare) a *cuvintelor-forță*, care să impună un alt curs al epicului și chiar o răsturnare a unor raporturi prestabilite. Imaginea de până acum a *celui mic* contrastează cu *replica* pe care el o dă fărtașilor. Cuvintele pe care le rostește nu mai aparțin copilului, musului, ci unui tânăr bărbat, călit, inițiat, cunoscător a unor obiceiuri și rituri esențiale, posesor a unui întreg arsenal de arme. Prin răspunsul dat el își dovedește **maturitatea și demnitatea**, descalificându-și astfel potențialii adversari. Din această ipostază el îi poate înfrunta și chiar învinge (dacă situația i-ar cere-o), pentru că puterea vine din conștiință și din credință.

Dar pentru că nu recurge la *fapte de arme* ne dovedește că nu avem de-a face cu o situație conflictuală, o confruntare reală (discursul vizează analiza versiunii-colind). Mesajul e limpede: dacă soarta se va dovedi potrivnică (“de s-a-ntâmpla să mor eu”), el trebuie să fie pregătit pentru Marea Trecere, adică să moară cu demnitate. Izbăvit de frica morții (după lungi și istovitoare ritualuri), puterea lui se multiplică exponențial, atât la nivel spiritual cât și fizic. Trupul și sufletul reacționează interdependent, alcătuind un Tot. *Cel mic* se ridică deasupra eroilor populari ce fac dovada faptelor de arme și vitejie.

Sigur că această **putere a cuvântului** nu se activează oricând și oriunde, spațiul cotidian fiind mereu bulversat de cuvinte. Dar există *anumite expresii*, rostite în anumite împrejurări de către anumite persoane (consacrate în acest sens), care transformă actul profan al rostirii într-un act sacru, ritualic, menit să determine efecte, să impună conduite și credințe². Căci, așa cum afirma și **Georgias**, “cuvântul e un crai puternic, mic și prizărit la trup, în stare să săvârșească isprăvile cele mai dumnezeiești: **să curme frica, să înlătore durerea, să stârnească voioșia, să întetească mila...**”³.

Cântecul mioritic, versiunea-colind, are un preambul aparent inofensiv, descriptiv, familiar chiar. Însă la un moment dat epicul se rupe, nu atât prin prefigurarea morții eroului (care se detașează în mod gradat din rândul fărtașilor), cât prin **replica** pe care acesta o rostește. Dacă pentru noi această *replică* este năucitoare și paradoxală, provocând un *șoc cultural* (din pricina poziționării pe un alt strat mental), pentru auditoriul vremurilor de demult avea, cu siguranță, o altă semnificație – aceasta fiind, după toate probabilitățile una inițiativă.

Replica tânărului păcurar este un **mesaj** (lapidar, în această fază a evoluției cântecului) care vorbește despre moarte, despre un rit funerar atipic, menit să inducă o anumită stare de spirit, să întărească o anumită credință.

¹ *Colinda Cerbului* suportă și ea o discuție pe această temă.

² În etapa finală a inițierii tinerilor în templele egiptene, hierofanții le șopteau la ureche aspiranților cinci cuvinte-forță: “Osiris e un zeu negru”. După aceasta urma etapa morții inițiatice și a renașterii.

³ Georgias, *Elogiul Elenei*, apud George Nițu, *Elemente mitologice în creația populară românească*, Editura Albatros, colecția Lyceum, București, 1988, p. 65.

Dat fiind contextul performării cântecului, în timpul sărbătorilor ce proclamau Anul Nou, când tot repertoriul ritualurilor este prefigurator și încărcat de semnificații, **șirul de cuvinte rostit de tânărul păcurar** nu putea scăpa cenzurii ceremoniale a comunității. Deci nu putea fi unul gratuit sau de rău augur ori unul care să inducă o *neliniște metafizică*, să arunce o umbră de pesimism asupra destinului, prin aluzii sumbre de factură funerar-tragică. Prezența ideii de “moarte” în repertoriul colindelor e dublat de fiecare dată de o biruință, sau de o înfrângere a bătrânului an și nașterea noului an.

Totuși, colindul mioritic contrastează cu nota general euforică a sărbătorilor. Ea impune o oarecare **solemnitate** în momentul performării, atât din partea interpreților, cât și din partea auditoriului. Fiecare cuvânt al *replicii* primește greutatea cuvenită și întărește o convingere intimă, al vremelniciei dar și al tăriei, al destinului (sau predestinului), al demnității în raport cu orice vicisitudine. În versiunea-baladă acest episod central se diluează, motiv pentru care capătă semnificații amendabile.

OPȚIUNEA PENTRU DECAPITARE

Testamentul debutează de cele mai multe ori printr-o **formulă exclamativă** în care se precizează că *replica* se adresează fărtaților, fraților de cruce: “Hei, voi, frățiorii mei”, “O, dragi frățiorii mei”, “Fraților, firtaților”, “Fraților, mă ascultați”, “Voi doi păcurării / Ce v-am ținut de frați ai mei”, “Hei, măi, verișorii mei” ș.a.m.d. Semnificativ e faptul că toate aceste versuri aparțin tipului nord-marmureșean.

Un alt aspect demn de luat în seamă este că apelativul “frățiorii mei”, “frații mei”, verișorii mei” nu presupune o relație cosanguină între *cel mic* și cei mari, după cum reiese din partea introductivă a colindei; mai degrabă invocă existența unei frății de factură profesională. Iar utilizarea pronumelui posesiv *ai mei* denotă apartenența la această confrerie.

În versiunea-baladă secvența își păstrează nota exclamativă, dar se produce o substituție a destinatarului (care devine *mioara năzdrăvană*). Cu toate acestea, putem identifica anumite reminiscențe ale formulei nord-transilvănene și în ținuturile sud-estice românești, inclusiv în fieful baladei, în Vrancea, la Soveja. Astfel, într-o variantă consemnată aici (de Constantin Macarie și Florica Albu) la începutul anilor '70, debutul episodului testamentar este atipic pentru această versiune: “Măi, verilor, măi, / De mi-ți omorî / Voi să mă-ngropați / În strunga oilor, / În jocul mieilor...”⁴.

Ceea ce individualizează însă cu adevărat textele din Transilvania este numărul apreciabil de variante în care *cel mic* își exprimă o *opțiune* sau alta privind **modul în care dorește să moară**. În Maramureș, din totalul de 136 de texte antalogate, secvența apare în 36 de variante⁵ (39%). Cea mai frecventă și totodată semnificativă opțiune este cea a **decapitării** (27 variante)⁶ în sintagma: “Numai capu mi-l luați” (TM), “Nici o moarte numi poftesc / Fără capu jos luat” (TCh). Alte situații pasagere: “Pe mine mă împușcați” (7

⁴ Constantin Macarie, *Să ascultăm Miorița la Soveja*, în *Miorița*, III, nr. 1(5), Cîmpulung Moldovenesc, 1993, p. 58. Autorul articolului, profesor la Școala “Simion Mehedinți” din Soveja-Vrancea, ține să precizeze că varianta “conține anumite particularități de text și de idei ce o individualizează de varianta Russo”, astfel, “ciobanul moldovean (...) se adresează direct ucigașilor, cărora le transmite testamentul său”. Ceea ce pentru Vrancea e o excepție, pentru Ardeal e o regulă.

⁵ TM = 8, TCh = 9, TCo = 9, TL = 10.

⁶ TM = 5, TCh = 5, TCo = 9, TL = 8.

variante)⁷ sau “Din sabia mă tăiați” (4 variante)⁸. Aproximativ în aceleași număr de variante *cel mic* solicită **să nu fie împușcat** (26 de situații)⁹: “Din pușcă nu mă pușcați” (TM), “Pă mine nu mă-mpușcați”, sau **să nu fie tăiat cu sabia** (9 situații)¹⁰: “Din sabia [topor] nu mă tăiați” (TM).

■ Ipoteza confruntării ciobanilor

Situația privind **opțiunea decapitării** rămâne interesantă. Primul cercetător care a propus o interpretare a acestei bizare opțiuni a fost **Ion Taloș** (1979). Eminentul exeget pornește de la ipoteza existenței unei “realități textuale” ce s-ar referi la **o luptă reală a păcurarilor**. Fiind învins, celui mic i se arată îngăduință din partea confrăților pentru a-și alege moartea, acesta preferând *decapitarea*. Despre o luptă între ciobani s-a exprimat și **Aron Densușianu**. Însă I. Taloș susține că acest aspect figurează și azi, în mod implicit, în variantele transilvănene ale *Mioriței*.

Acest motiv al *confruntării ciobanilor* e identificat de I. Taloș în variantele din Oaș, Maramureș, Sălaj, ținuturile de pe Someș, până la Cluj, grație versurilor “Moartea ta cum vrei să fie? / Ori tăiatu, ori împușcatu?”, respectiv “Fără capu jos luat”. “Moartea prin decapitare constituie și **o dovadă a nevinovăției**,” și-n plus “**decapitarea permite continuarea vieții**, îngăduie o existență postumă,”¹¹ susține I. Taloș.

Analogia pe care se întemeiază ipoteza cercetătorului vizează incidența episodului în basmele românești: înfruntarea eroilor care, după ce își epuizează întregul arsenal – paloșul, sabia... – recurg la o luptă bărbătească, ce “poate fi câștigată numai după ce adversarul a fost înfipt în pământ până la gât, după care i se poate reteza capul”¹². Acesta ar fi motivul real pentru care “tânărul propune luarea capului”. În sprijinul ipotezei vine și versul “De s-a-ntâmpla să mor eu”: în cazul pierderii luptei, ciobanul moare, dar nu înainte de a-și formula *testamentul*.

Evident că astfel de teorii plătesc tribut secularei obsesii a atitudinii paradoxale în fața morții exprimată de tânărul păstor mioritic, cu atât mai mult cu cât din registrul interpretărilor n-au lipsit, de-a lungul anilor, cele care vorbeau despre fatalismul poporului român. Celebră a rămas varianta contrafăcută a lui G. Cătană în care lupta dintre păstori era descrisă cu lux de amănunt.

■ Executarea unei sentințe

O altă opinie aparține lui **Mihai Coman** (1984), care vede opțiunea păcurarului pentru decapitare în legătură cu “executarea unei sentințe” în virtutea unei legi oarecare, față de care păstorul se face vinovat: “Există o serie de argumente – din mitologia antică – ce vin să susțină caracterul consacrat și sugestiile «vitaliste» ale acestui tip de moarte”¹³. M. Coman este de părere că pedeapsa rituală a fost preluată și păstrată în balada populară *Fulga* (hoțului care a prădat stâna i se taie capul), “în timp ce în *Miorița* ea s-a pierdut sau a figurat în variantele-colind ca notă de subtext”¹⁴.

⁷ TM = 2, TCh = 3, TL = 2.

⁸ TM = 2, TCh = 2. Analizate secvențial numărul opțiunilor e mai mare de 36; acest lucru se datorează faptului că în anumite variante sunt exprimate mai multe opțiuni.

⁹ TM = 3, TCh = 4, TCo = 9, TL = 10.

¹⁰ TM = 2, TCh = 2, TL = 5.

¹¹ Ion Taloș, *Miorița în Transilvania*, în *Anuarul de folclor*, II, Cluj Napoca, 1979, p. 109; disertația e reluată în articolul *Miorița – posibilă interpretare*, în *Steaua*, Cluj, nr. 12/1981.

¹² I. Taloș, op. cit., p. 112.

¹³ Mihai Coman, *Noi ipoteze despre Miorița*, în *Vatra*, nr. 163, 20 octombrie 1984.

¹⁴ Ibidem.

Fulga este căpetenie peste “45 de voinici levinți / străini, fără de părinți”. Ciobanul Costea îl invită la stână să se ospăteze, dar Fulga cel bătrân îi pradă turmă de oi. Când se întoarce de la Galați, constată “prada mare pe care a făcut-o Fulga la stâna lui”. Pornește în căutarea hoțului, îl prinde, “îl săgetează cu lancea drept în inimă; îi taie capul, îl pune într-o sulită și-l trimite la domnie, ca să arate că a scăpat țara de un hoțoman...”. Domnul ordona corpul și capul lui Fulga să fie azvârlite în Dunăre. Dar capul “ca fulgul” plutea pe apă¹⁵. “Nu este exclus, susține Mihai Coman, ca aici să fie reluate elemente din repertoriul *Mioriței*, și ca, printr-o inversiune simbolică, ele să fi trecut de la eroul principal – ciobanul mioritic – la un protagonist secundar – pradătorul stânei”¹⁶.

Mai adăugăm faptul că și în balada *Șalga*, construită pe ruinele arhaicului motiv pastoral *stâna pradată*, eroina se luptă vitejește cu hoții care voiau să prade stâna, iar în final, pe căpetenia acestora *il decapitează*. “Fie că are sau nu o asemenea rădăcină mitologică, **motivul capului tăiat** (ce rămâne încă viu sau oferă șansa reînvierii) **apare și în complexul mioritic** (și, în general, în orizontul epicii păstorești) sugerând posibilitatea prelungirii existenței ciobanului”¹⁷.

■ Rădăcini mitologice

Aprofundând teoria lui Mihai Coman vom constata că rădăcinile mitologice sunt demne de-a fi luate în seamă. Referindu-se la balada *Fulga*, **R. Vulcănescu** (1987) apreciază că aceasta sugerează “**mitul capului decapitat a lui Orfeu**, cîntând pe o apă mirifică a Traciei”¹⁸, mit păstrat în memoria culturală din sud-estul Europei. Concomitent cu acesta s-a conservat și “imaginea capului decapitat al unuia dintre **zeii Cabiri**, reprezentat într-o tăbliță de lut, redat în procesiunea funerară spre muntele mitic în care capul trebuie înhumat”¹⁹.

Se mai poate aminti aici ceremonia rituală a **cerbului decapitat**. Pecetea cetății Baia, fosta capitală a Moldovei, înfățișează în planul central imaginea unui cerb mitic, cu capul tăiat; capul e desprins de trup și așezat în zona superioară a pecetei. Scena înfățișează o vânătoare legendară, care a statornicit întemeierea Moldovei. Actul de decapitare e unul ritualic și face dovada unei confruntări, a unei victorii; un gest violent care se impune pentru a marca întemeierea.

Considerat animal sacru, rege al pădurilor carpatine, decapitarea cerbului semnifică **preluarea puterii** pe care acesta o avea – puterea fizică, inteligența lui, abilitățile dar și puterea asupra ținutului. Se știe, capul era socotit sediul central al tuturor valențelor unei ființe.

Într-un război,uciderea căpeteniei unei armate însemna sfârșitul luptei. Iar decapitarea comandantului impunea preluarea întregii puteri ale oștirii adverse. Romanii nu au izbutit să înfrângă rezistența dacilor, deși pe câmpul de luptă câștigaseră, decât după prinderea și **decapitarea regelui Decebal**. Și astfel Dacia a fost transformată în provincie romană. Cincisprezece secole mai târziu, **Mihai Viteazul**, domnitorul care a refăcut Regatul lui Decebal unind cele trei Țări Românești, a împărtășit aceiași soartă.

Evident că ciobanul din *Miorița* nu poate fi prototipul acestor eroi, dar aceste spețele sunt capabile să sporească semnificațiile în subsidiar și dimensiunile interpretative.

¹⁵ După Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987, p. 594.

¹⁶ M. Coman, op. cit.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ R. Vulcănescu, op. cit., p. 170.

¹⁹ Ibidem.

■ Cultul Cabirilor

Grație metodei comparative constatăm că există similitudini izbitoare între epicul mioritic al versiunii-colind și ritualul specific **cultului Cabirilor**, cult semnalat și pe teritoriul Daciei preromane²⁰. Înainte de a ne grăbi să afirmăm că demersul este unul consumat și clasat (mai ales după calificativul dat de M. Eliade), consider că e util să procedăm la *o reconstituire a cultului* în mod obiectiv și lipsit de patimi.

După V. Kernbach (1989), *cabirii* erau un grup alcătuit din patru divinități arhaice pelasge, numiți Axieros, Axiersa, Axiersos și Karmilos. Rolul lor era să protejeze navigația, dar, ca divinități ignice, patronau vulcanii și focurile. Din punct de vedere etimologic, termenul provine din fenicianul *kabirim*, adică *cei mari*. În mitologia greacă devin zeități artizane – turnători și topitori metalurgi, fierari – în jurisdicția lui Hephaistos. În anumite regiuni din Grecia (Imbros, Lemnos și Samatrakes), Misterele Cabirice se oficiau ponind de la cultul focului²¹. Referitor la acest aspect, Teohari Antonescu susține că zeii cabiri semnificau trei categorii de focuri sacre: focul ceresc, focul chtonic (teluric) și focul acvatic (marin)²².

Mai târziu Cabirii au fost asociați cu Dioscurii, iar numărul lor s-a redus la trei. Sub dominația romană, inițierile în cultul Cabirilor au devenit secrete. Astfel, “Misterele Cabirilor au căpătat tot mai mult caracterul de **dramă ritual-sacră**, de spectacol thantologic în care **se înscena moartea zeului ucis**”²³. Tot în epoca romană, cabirii erau considerați *o triadă* a zeilor Iupiter, Minerva și Mercur²⁴. După V. Kernbach, Misterele Cabirice s-au răspândit în toată Hellada și ulterior în întregul Imperiu Roman, cultul provenind “dintr-o regiune situată undeva între Thracia și Troia.”

În opinia lui R. Vulcănescu, Misterele Cabirice au avut o contribuție importantă, alături de alte mistere antice, în elaborarea *misterelor creștine*. Iar V. Kernbach îl citează pe Diodor din Sicilia: “Cei ce luau parte la ele ajungeau mai cuvioși, mai drepți, mai buni”²⁵.

Mitul cabiric se referă la existența a **trei frați divini**, dintre care **cel tânăr e ucis întotdeauna de ceilalți doi**. Corpul neînsuflețit reînvie în anumite condiții rituale: “Dogma cabirismului invocă **obținerea nemuririi sufletului** și preînnoirea întregii naturi prin sacrificiu”²⁶. Semnificația acestui sacrificiu, ar fi, după Teohari Antonescu, elementară: *numai cine ajunge la jertfîrea de sine se mântuiește*.

Același Diodor din Sicilia notează că în Misterele Cabirice a fost inițiat și **Orpheu**²⁷. Alte legende (transmise de Pansanias) vorbesc despre încredințarea depozitului și

²⁰ “Pornind de la analiza a 23 de piese arheologice (sigilii, geme, iconoțe, statuete de calcar obișnuit, marmură, bronz, plumb) găsite îndeosebi în Dacia anteromană și conservate în muzee (în România, Bulgaria, Iugoslavia etc.), constatăm că în aceste «monumente» mito-plastice de arheologie figurează trei divinități, din care douăucid pe a treia. Cabirii, căci despre ei este vorba, au un cult criptic și reprezentările lor au fost create, amplificate și difuzate în imperiu de către legiunile romane din Dacia. După Teohari Antonescu, Cabirii aparțineau poporului daco-roman, deși au o origine frigo-tragică.” – Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, p. 226.

²¹ V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 92.

²² Teohari Antonescu, apud R. Vulcănescu, *Mitologia română*, p. 266.

²³ R. Vulcănescu, op. cit., p. 227.

²⁴ V. Kernbach, op. cit.

²⁵ Diodor din Sicilia, *Biblioteca Istorică*, V, XLIX, 6, apud V. Kernbach, op. cit., p. 92.

²⁶ R. Vulcănescu, op. cit., p. 227.

²⁷ Cf. V. Kernbach, op. cit.

doctrinei sacre a misterelor – lui **Prometeu**, “cel mai vestit dintre Cabiri”²⁸. Teoria se întemeiază pe aprecierile lui K. Bapp, iar acesta pornește de la prezumția că “zeii Cabiri erau demoni ai focului în insulele Mării Egee”²⁹. Prometeu era, la rândul lui, un titan, un “zeu al focului și plămăditor al inteligenței pentru câștigarea traiului pe Pământ, dar și creator al rasei umane”³⁰.

■ Analogie cu Miorița

Deși pornește de pe coordonate ușor diferite, utilizând alte surse, **Th. D. Speranția** este primul care realizează un studiu comparativ, de factură mitologizantă, între cultul cabiric și tema sacrificiului ciobanului din *Miorița*. În lucrarea publicată în 1915, autorul susține că balada românească își trage seva din cultul cabiric egiptean și defapt este “o legendă localizată a lui Osiris”³¹. Ceea ce s-a reținut din disertația lui D. Speranția a fost doar *nespecificitatea* creației la fondul cultural național. Din acest motiv teza a fost vehement combătută ulterior de aproape toți exegeții baladei, cel mai virulent fiind A. Fochi.

Unul dintre puținii cercetători avizați care s-a încumetat să readucă în discuție teza lui D. Speranția, prin reinterpretarea ritului și cultului cabiric din perspectiva mitologică, este **Romulus Vulcănescu** (1987). Pentru a înlătura orice suspiciuni, autorul invocă un studiu al lui Teohari Antonescu – adept al teoriei apartenenței cultului la spațiul daco-roman – eliminând din discuție nespecificitatea națională. Apoi aduce în prim plan caracterul ezoteric al ritului de inițiere specific cultului cabiric. Și în fine, apreciază alunecarea, în timp, spre *o dramă ritual-sacră*, în care moartea e doar înscenată: “În elementele ei mitologice, **tema sacrificiului Cabirilor ar putea să preceadă sau să inspire tema sacrificiului ciobanului din Miorița**, în care, din trei frați, doi îl condamnă la moarte pe al treilea pentru un motiv aproximativ similar”³². Tocmai acest raport ce se stabilește la un moment dat între personajele dramei apropie cultul cabirilor de motivul mioritic al colindelor transilvănene, în ciuda oricăror proteste.

Dacă analizăm elementele iconografice din inventarul arheologic (reproduse parțial de R. Vulcănescu, p. 226) constatăm că “ucigașii” au capul acoperit și sunt bărboși – sugerându-se o altă etate decât cel mic – iar cel jertfit, “ucis” cu un soi de topor primitiv, pare a fi mai impozant, având o configurație fizică remarcabilă, cu capul descoperit și fără barbă. El e culcat la pământ, dar (încă) nu e mort – își ține capul ușor ridicat. Pare mai degrabă a fi o înscenare. Dealtfel există și “public” care asistă la acest ritual. “Lovitura de grație” va primi de la cel care pare a fi cel mai bătrân – imortalizat în ipostaza de călăreț – **prin decapitare**.

Nu avem nici o mărturie despre eventualele *replici rostite de personajele ritualului* (inițiativ). Dar trebuie să admitem că celebra replică a tânărului păstor din *Miorița* (în versiunea din nordul Transilvaniei și nicidecum cea metaforic-alegorică din versiunea-baladă) s-ar potrivi ca o mănușă situației în care se află “fratele cel mic” al cabirilor – fără îndoială, într-o formulă nuanțată. Nici urmă de fatalism sau abandon. Totul devine rațional și logic, chiar și pentru modul de a gândi al oamenilor din secolul nostru. *Cel mic* își prefigurează moartea, ritualul de înmormântare și post-existența – el știind că, cel puțin

²⁸ Ioan Coman, *Titanul Prometeu*, Editura Cartea Românească, București, 1935, p. 35, apud Goerge Nițu, *Elemente mitologice în creația populară românească*, Editura Albatros, 1988, p. 190.

²⁹ K. Bapp, *Prometheus*, Roschers Lexikon, col. 3041, apud Ioan Coman, op. cit.

³⁰ G. Nițu, op. cit., p.190.

³¹ Th. D. Speranția, *Miorița și călușarii, urme de la daci*, București, 1915.

³² R. Vulcănescu, *Mitologia română*, p. 227.

pentru moment, astfel de evenimente dramatice nu se vor petrece. Apoi „renaște”, se ridică, având ferma convingere că, prin puterea ce a avut-o jertfindu-se pe sine, sufletului lui a devenit nemuritor.

Sub dominația romană, acest gen de inițiere a devenit ezoterică. Mediul pastoral putea fi un refugiu ideal pentru practicarea în tihnă a ritualului. Actanții puteau fi păstori sau voinici din satele de la poalele munților. Aceștia porneau pe jos sau călare până sub liziera pădurii, pe platourile alpine. Acolo ceremonialul se desfășura conform uzanțelor, stabilindu-se mai întâi *legătura de sânge*, apoi *condamnarea* celui mic și executarea sentinței cu un cuțit sau un topor (înjunghiere sau decapitare). Voinicul acceptă sentința și se pregătește să mimeze moartea fără regrete, nostalgii sau revoltă. (Abia prin degradarea cultului apar intervenții suplimentare de genul răscumpărării). După consumarea ceremonialului, dar nu mai târziu de apusul soarelui, urma ospățul ritualic.

După părăsirea Daciei de către administrația romană, putem intui o revitalizare a cultului, a cărui scop final, obținerea nemuririi sufletului, nu era deloc străin credințelor autohtone. Însă o dată cu ascensiunea Bisericii creștine acesta devine din nou marginalizat sau interzis, fiind socotit unul păgân și barbar. Iar cu timpul, în ciuda unor rezistențe a comunităților din zonele montane, s-a stins, păstrându-se unele ecouri în mitologia și folclorul românilor.

CARTEA INIȚIERII

S-a vorbit și se vorbește tot mai insistent despre ipoteza unor rituri de inițiere ca fiind unul dintre scenariile valide pentru sâmburele germinativ în cazul versiunii-colind a *Mioriței*. Scopul inițierii, se știe, era transformarea, nașterea din nou, renașterea. Aspirantul era suspus unor probe la granița dintre viață și moarte, în urma cărora se izbăzea de frica de moarte și căpăta sentimentul veșniciei, al nemuririi. În această situație, *testamentul* ilustrează o prefigurare a morții fizice, respectiv o etapă finală a ritului de inițiere: “**Moartea ciobanului** mioritic este ipotetică pentru că **este inițiativă și ritualică**, o modalitate a sărbătoreșcului care cere drept de cultură dincolo de sine și poate accede la nivelul mai înalt al cuvântului. Dimpotrivă, performarea ei poetico-rituală a creat nevoia de a suprapune o moarte reală, un eveniment anume, o cauză pe care interpreții, creatorii, exegeții o interpretează din afara propriei sale inerențe”³³.

Cu certitudine, textele versiunii-colind, deși socotite străvechi, nu au conservat decât o fază ulterioară, evolutivă, în raport cu momentul genezei. Iar strădania de a suprapune “o moarte reală” se deslușește limpede în variantele maramureșene, grație numeroaselor improvizații. Argumentele în favoarea “performării simbolice-rituală a morții”, cum se exprimă V. Latiș referindu-se la inițierea păstorului, par să fie tot mai numeroase, iar în opinia unora, “singura care validează actul poetic”³⁴.

■ Inițierea în societatea primitivă

Cel mai competent studiu pe această temă aparține, fără îndoială, lui **Mircea Eliade** (1956), deși a fost redactat pornind de la alte premise decât o interpretare mioritică. M. Eliade a izbutit să reconstituie tipologia, modul de operare și semnificația **Riturilor de Trecere** din societatea tradițională. Precizând că existau rituri de trecere “la naș-

³³ Vasile Latiș, *Păstoritul...*, p. 118.

³⁴ V. Latiș, op. cit., p. 131 (teoria a fost lansată de către Al. Amzulescu).

tere, la căsătorie ori la moarte”³⁵, cercetătorul acordă o atenție deosebită ritului de trecere reprezentat de **inițierea de pubertate**, “de trecere de la o categorie de vârstă la alta (de la copilărie sau adolescență la tinerețe)”. Un alt aspect demn de reținut este delimitarea între inițierea de pubertate și **ceremoniile de inițiere într-o societate secretă**: “Diferența cea mai importantă constă în faptul că toți adolescenții trebuie să treacă prin inițierea de vârstă, în vreme ce societățile secrete nu sunt rezervate decât unui număr restrâns de adulți”³⁶. În cazul *Mioriței-colind* lucrurile par să se complice, deoarece e dificil de decelat între cele două categorii de inițiere, eroul având *atributele*, pe de o parte, și *circumstanțele* pe de altă parte, de a performa oricare dintre cele două tipuri. “Ceea ce ne interesează este faptul că, încă din stadiile arhaice de cultură, inițierea joacă un rol capital în **pregătirea religioasă a omului** și constă în esență într-o **schimbare de regim ontologic** pentru neofit”³⁷. Altfel spus exista credința că nașterea dintâi nu era o etapă suficientă pentru o necesară împlinire și, “ca să ajungă om propriu-zis”, trebuia să părăsească benevol această viață (prin moarte) și “să renască la o altă viață, superioară.”

O disponibilitate identică regăsim și în atitudinea păstorului mioritic, în spatele tuturor scenariilor construite, pentru a da sens morții prefigurate în dauna unei etici a cărei glorie se stinge, căci “...inițierea se reduce în cele din urmă la o **experiență paradoxală, supranaturală**, a morții și a învierii, sau a unei a doua nașteri”³⁸.

După M. Eliade, întreg universul faptelor, gesturilor și a ideilor oamenilor din vechime poate fi privit ca o *perpetuă inițiere*: “...Existența se întemeiază deci pe inițiere, și s-ar putea spune chiar că, în măsura în care ajunge să se împlinească, **existența umană este ea însăși o inițiere**”³⁹. Mai adăugăm faptul că situația nu e specifică doar omului primitiv, ci și omului modern, al zilelor noastre, deși formele, cerințele și scopul final ale inițierii sunt mult nuanțate, adaptate altui tip de realitate. Această transfigurare, produsă inclusiv la nivelul concepțiilor despre viață și moarte, alcătuiește crusta ce ne învâluie mentalul în strădania de a pătrunde în substanța altor straturi culturale.

În cazul versiunii-colind există numeroase elemente ce favorizează o interpretare pornind de la ipoteza inițierii. Eroul se află la **vârsta de trecere** dintre pubertate/adolescență și maturitate. În plus, accede într-un mediu consacrat practicilor de inițiere. Și nu în ultimul rând vizează să pătrundă, străin fiind, într-o confrerie, care, la rândul ei, conține suficiente elemente specifice societăților secrete (ritualuri, jurământul, *focul viu*, consacrarea etc.). E greu de crezut că neofitul e abandonat sau ignorat și integrarea lui e lăsată la voia întâmplării. Chiar dacă, să zicem, excludem intenția *celor mari* de a-l primi în *frăție*, cel puțin putem lua în discuție necesitatea *inițierii de pubertate*.

Toată hărțuirea, chinuirea sau planul de nimicire pus la cale de *cei mari* pot fi privite ca etape necesare ale ritului de trecere. Dar scenariul nu se oprește aici. El include, o spun textele, inclusiv *proba de foc* – **moartea inițiativă și apoi renașterea**, în urma căreia urmează să capete un alt statut și să accedă la un nou *regim ontologic*.

Mai știm că acest gen de inițiere nu se face spre neștiința aspirantului. El era avertizat de ceea ce avea să i se întâmple înaintea fiecărei etape pentru a înțelege rolul și va-

³⁵ Mircea Eliade, *Sacral și Profanul*, lucrare redactată în 1956, publicată în 1957; citate după ediția Humanitas, București, 1995, p. 160.

³⁶ M. Eliade, op. cit., p. 161.

³⁷ Ibidem, p. 162.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, p. 182.

loarea actului (“Du-te, frate,-ntoarce turma / Până legea ți om face”). De aceea el cooperează cu fâtații, devenind **personaj activ** al acestui ritual. Replica pe care o dă (adesea fără o justificare prealabilă) este o dovadă în acest sens. Fără să fie amenințat în mod direct și fără să i se ceară, cel mai adesea **el intervine în cunoștință de cauză**, dovedind că știe procedeul: ce fel de moarte trebuie înscenată, care este locația ades utilizată, care sunt preparativele și care este rolul anumitor obiecte rituale.

Finalul (renașterea) **e protejat prin secret** și nu poate fi dezvăluit altor neofiti (neinițiați). Pentru comunitate **el trebuie să dispară** – dar nu ca entitate, ci ca identitate. **El va primi un nume nou**⁴⁰ și va începe o viață nouă, având o nouă personalitate. Poate așa se explică sentimentul pe care orice auditor al zilelor noastre îl încearcă lecturând sau ascultând cântecul: **final (suspendat) cu deznodământ neexprimat** – nici moartea eroului, nici scăparea lui. De la Vasile Alecsandri încoace aspectul a fost sesizat de toți exegeții: “*Eu nu cred să fie întregă*, dar cât este măcar, ea [balada *Miorița*] plătește în ochii mei un poem neprețuit, și de aceea noi românii ne putem fâli cu toată dreptatea”⁴¹.

În plan simbolic, moartea păstorului trebuie să pară o certitudine. În plan real, el renaște în finalul ritului de inițiere și își ocupă rolul în societate, devenind o persoană matură și mult mai responsabilă.

■ Procede de inițiere

După M. Eliade această ceremonie inițiativă desfășurată în societatea primitivă, începea întotdeauna “prin despărțirea neofitului de familie și retragerea sa în pădure”⁴². Se întrunesc astfel primele condiții pentru trans-simbolizarea morții: “pădurea, jungla, întunericul – reprezintă lumea de dincolo...”. Apoi se proceda la construirea unei *colibe inițiatice*, “unde tinerii candidați trec printr-o parte din încercări și învață tradițiile secrete ale tribului”. Probele sunt marcate prin duritate, lipsa concesiilor, mergându-se uneori până la mutilări și torturi fizice și psihice: “La unele popoare, susține M. Eliade, **candidații sunt îngropați sau culcați în niște gropi proaspăt săpate, sau sunt acoperiți cu crengi și trebuie să stea nemișcați precum morții...**”⁴³.

E uimitor cum acest șablon se potrivește în tiparul mioritic și explică ceea ce părea de neexplicat, destrămând simplu și concis un *paradox*. În textele din Transilvania tânărul păstor cere să fie îngropat în interiorul perimetrului consacrat al stâniei – și menționează că această groapă nu trebuie să fie săpată în cimitir, pentru că nu vom asista la un ritual funerar adevărat, ci la unul inițiativ – solicitând, în plus, să fie acoperit cu scoarțe de brad, crengi sau guba: “Pă mine nu m-astupați / Nici în verde țintirim, / Nici în dalbu temeteu, / Numa unde-oi zâce eu...” (Rozavlea, 1920); “Pă mine mi-ți îngropa / Dîn vârfulu muntelui, / De-a umbruța bradului; / Din locuț de copârșeu / Puneți scoarță de durdzău...” (Vadu Izei, 1920). “Pe mine pământ nu puneți, / Numa dalbă gluga mea, / Fluera după curea.” (Șieu, 1927).

⁴⁰ “Candidații primesc alte nume, care vor fi de acum înainte numele lor adevărate”, M. Eliade, op. cit., p. 166.

⁴¹ Vasile Alecsandri, în scrisoarea către A. Hurmuzachi, redactorul foii «Bucovina» din Cernăuți, epistolă publicată în nr. 11, 18 februarie 1850, p. 51-53, o dată cu balada *Miorița*.

⁴² M. Eliade, op. cit., p. 164.

⁴³ Ibidem, p. 164-165.

Aspectul a reținut atenția și lui **Ion Talos**, însă concluziile au avut în vedere conservarea unui rit funerar atipic, pornind de la premisa că moartea păstorului a fost una reală și nu inițiativă.

Întorcându-ne în zona deciptării procedeele de inițiere din societatea primitivă să mai notăm că, pe vremea dinastiei Ramses, vechilor egipteni li se recomanda, pentru obținerea mântuirii, să recite **un anumit text**, “îmbrăcat în veșminte de ceremonie, încălțat în sandale albe, cu ochii fardați cu pudră neagră, uns cu tămâie de primă calitate, după ce au adus o ofrandă foarte bogată...”⁴⁴. Elemente similare ale acestui procedeu trebuie să fi existat și în spațiul indo-european, ca intrând în componența unor ceremonii de inițiere, poate nu la fel de fastuoase, dar cu siguranță la fel de solemne. Nu avem știință ca riturile ce învingeau frica de moarte să cuprindă un anumit text, dar un gen de incantații trebuie să fi existat. Cu siguranță acestea vorbeau despre moarte în termeni extrem de familiari, ca o post-existență firească și vitalistă, precum în testamentul mioritic.

Același cult al mântuirii prin *moarte inițiativă* și al credinței în nemurire îl regăsim la populația autohtonă, din perioada preromană: “Pentru greci, începând chiar cu Herodot, a fost inexplicabilă **credința în nemurire** a unui popor «barbar» cum erau getodacii, drept care au încercat să găsească sursa de inspirație a acestei credințe. Cea mai apropiată grecilor și cunoscută lor a fost filosofia lui Pithagora, care **oferea «nemurirea» în urma unor practici de inițiere**”⁴⁵. Se cunosc astfel afirmațiilor unor autori antici care presupun că Zamolxis (sau Deceneu) a fost discipolul (sau sclavul) lui Pithagora, însoțindu-l pe acesta în călătoria din Egipt. Dar prea puțini cercetători români au agreat acest scenariu, preferând să susțină o tradiție cu mult mai veche, eminentamente autohtonă.

Și alți autori tratează fenomenologia inițierii la populația dacică, vorbind despre modurile graduale (izolarea în pădure, postirea, dansul ritual și modificarea stării de conștiință), dar și “**inițierea prin cunoașterea vecinătății morții**, experiență metanoică [transformatoare] însemnată, dar foarte periculoasă” (Vasile Andru, 1993).

Țară a dacilor liberi, **Maramureșul** a făcut dovada unei “culturi populare de o netăgăduită originalitate și frumusețe”⁴⁶, dar mai ales conservatoare. Zestrea spirituală nu este singurul argument, căci, până spre sfârșitul secolului al XIX-lea, se vorbea despre maramureșeni ca despre cei mai autentici moștenitori ai trăsăturilor specifice populațiilor întemeietoare: “În general, [maramureșeanul] e bun, cu priviri sigure, senine și pătrunzătoare; robust și învingător în orice munci de munte; cu plete lăsate pe umăr, tăiate pe frunte à «bretonul» cesarian, și pe care în fiecare duminică sau sârbătoare mare și le unge cu unt chiar în toiul căldurilor de vară; trăsăturile feței mai mult regulate și severe; nasul roman; cu o caracteristică gravitate în înfățișarea lui, manifestându-și prin gest, umblet ca și prin plete o mândrie sufletească...”⁴⁷.

Nu trebuie deci să ne surprindă faptul că în acest colț de țară regăsim dovezi ale unei certe **continuități de ordin cultural**, reflectate, printre altele, și în texte de factură folclorică, precum *Miorița*, deși indiciile de până acum duc spre o **sorginte medievală** a cântecului. Aspectul denotă doar ascendentul religiei creștine (în faza sa populară) care

⁴⁴ Pierre Montet, *Egiptul pe vremea dinastiei Ramses*, București, 1973, p. 444-445, apud Nicolae Bot, *Rituri funerare...*, în *Anuarul de folclor*, Cluj, 1983, p. 45.

⁴⁵ Ioan Glodariu, *Civilizația dacilor în ajunul cuceririi romane*, în *Pagini transilvănene*, nr. 1/1993, editat de revista *Steaua*, Cluj, p. 18.

⁴⁶ Iordan Datcu, introducere la *Literatura populară din Maramureș*, 1968, p. IX.

⁴⁷ T. Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului*, 1925, Editura Minerva, București, 1981, p. 100.

“învinge în fața învățăturilor inițiatice păgâne”, umanizând procedee și evitând “modurile traumatizante ale vechilor inițieri.”

■ În ceea ce privește *scopul final al inițierii*, M. Eliade vorbește despre o “triplă revelație”: a sacrului, a morții și a sexualității⁴⁸. Raportându-ne la textul supus analizei, constatăm că deși nu se face o trimitere directă la vreo divinitate (creștină sau autohtonă), putem desprinde o sumă de elemente ale **sacralității** din natura ritualului pseudo-funerar invocat în *testament* sau din analiza altor producții folclorice înrudite (legende, colinde, datini cu caracter pastoral). În ultimă instanță putem invoca și “creștinismul cosmic”, ca un strat cultural superior sacralității pastorale și inferior creștinismului modern. Dar M. Eliade precizează: “accesul la spiritualitate este redat, în societatea arhaică, printr-un simbolism al morții și al unei noi nașteri.”⁴⁹

Revelația morții e mult prea evidentă pentru a relua discuția. M. Eliade punctează: “Omul societății primitive s-a străduit să învingă moartea, transformând-o în rit de trecere. Altfel spus, la primitivi moartea înseamnă părăsirea a ceva ce nu era esențial, de obicei viața profană. Așadar **moartea ajunge să fie socotită suprema inițiere** și începutul unei noi existențe spirituale; mai mult încă, **nașterea, moartea și regenerarea** (re-nașterea) au fost înțelese ca cele trei momente ale aceleași taine și toată strădania spirituală a omului arhaic a încercat să arate că nu trebuie să existe nici o ruptură între cele trei momente”⁵⁰.

Revelația sexualității nu poate lipsi. Un discurs asupra versiunii-colind implică, în mod necesar, o analiză a variantelor ce tratează exclusiv această dimensiune a inițierii și care sunt cuprinse în tipul *fata de maior*. În versiunea-baladă impulsul erotic înmugurește spre râvna unei nunți cosmice, în compania unui ideal feminin. De altfel substratul ritului funerar al tinerilor celibatari – socotit că ar fi stat la baza acestui episod al baladei – nu e decât o proiecție a unei necesare revelații a sexualității în procesul de inițiere, care trebuie să fie complet. Și acest lucru trebuie văzut în contextul mentalității ce domina societatea tradițională, puternic amprentată de rituri inițiatice.

Referindu-se la același scop final al inițierii, **V.I. Propp** identifică activarea unei **funcții sociale** similare: “Ce este inițierea? Este una din instituțiile specifice orânduirii gentilice. Ritul inițierii era săvârșit în momentul trecerii tinerilor la **maturitatea sexuală**. Prin el, tânărul era introdus în uniunea gentilică, devenea membru cu drepturi depline al acesteia și căpăta dreptul de a contracta o căsătorie”⁵¹.

■ Mitul Marii Treceți

Ideea exprimată de Mircea Eliade, privind unitatea celor trei momente fundamentale ale existenței (nașterea, moartea și renașterea), a făcut obiectul unei cercetări întreprinsă de profesorul **Mihai Pop** (1968) pentru a demonstra persistența și continuitatea acestui tip de credință în cultura populară românească din secolul al XX-lea. Astfel, eminentul cercetător de obârșie maramureșeană tratează Mitul Marii Treceți din perspectiva vechilor cântece ceremoniale ale zorilor (performate la casa mortului în zorii celor două zile dintre moarte și înmormântare): “*Zorile păstrează, într-o minunată realizare poetică, străvechiul mit al Marii Treceți*. Ele aduc prin aceasta, peste veacuri, mărturia

⁴⁸ M. Eliade, op. cit., p. 163.

⁴⁹ Ibidem, p. 166.

⁵⁰ Ibidem, p. 171.

⁵¹ V.I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, Editura Univers, București, 1973, p. 46-47, apud G. Nițu, *Elemente de mitologie...*, Editura Albatros, București, 1988, p. 155.

unor concepte fundamentale ale spiritualității românești tradiționale: Zorilor, zorilor, / Voi, surorilor, / Voi să nu pripiți, / Să nu năvăliți, / Până și-o găti / Dalbul de pribeag, / Un car cărător, / Doi boi trăgători, / Că e călător / Dintr-o lume-ntr-alta / Dintr-o țară-ntr-alta, / Din țară cu dor, / Din țară cu milă / În cea fără milă”⁵².

Din succesiunea actelor ceremoniale (în număr de șapte, după M. Pop) reiese clar strădania celor rămași în viață de a restabili un echilibru necesar, iar acest lucru nu poate fi realizat decât prin ajutorul dat celui decedat să se integreze în lumea celor morți, a strămoșilor. Și asta deoarece “în concepția tradițională românească **neamul este o mare unitate** din care fac parte atât cei vii cât și cei morți – cei care trăiesc în mitica lume de dincolo”⁵³. Și nu putem vedea în această concepție decât reminiscentele unui *arhaic cult al nemuririi*, care amendează orice interpretare a riturilor de inițiere, în substratul lor precreeștin. Modul în care creștinismul a influențat spiritualitatea tradițională merită un alt discurs.

Dacă zona de circulație a motivului *zorilor* a fost trasată în Oltenia subcarpatică, în Hunedoara și în Banat, deci pe amândouă versantele Carpaților, în nordul Transilvaniei consemnăm un alt obicei specific Mitului Marii Treceți: “**praznicul celor vii cu cei morți**”, cunoscut încă din ziua **Rozaliilor** la traci și **păstrat în Maramureș** și mai cu seamă în Țara Lăpușului până astăzi⁵⁴. Cu acest prilej, mormintele din cimitire sunt împodobite cu flori, iar neamurile se adună pentru a lua parte la un ospăț ritualic a celor vii cu cei morți. “Ca și la toate popoarele europene din zona Mediteranei și pe întreg teritoriu românesc, neamul este format din două jumătăți: cei vii și cei morți, strămoșii; după cum și lumea se împarte în două: lumea albă și lumea de dincolo”⁵⁵.

Rozaliile era o zi a confluenței, în care viii și morții benchetuiiau împreună; un fel de **nedeie spirituală** desfășurată într-un spațiu real (cimitirul satului) pentru o întâlnire virtuală (cu strămoșii).

Pe un anumit palier cultural acestui ceremonial i s-a adăugat o funcție inițiativă, de data aceasta având caracter comunitar, deschis și nu elitist. Obiceiul relevă nu numai o modalitate de cinstire a strămoșilor, ci și de întovărășire, un semn reciproc al gândurilor pașnice. În general, frica față de străini se estompa printr-un ospăț. A bea și a mânca cu morții e o modalitate de a te împrieteni cu ei. De aceea, “morții neamului nu sunt nocivi, ei sunt chemați să îi ajute, să îi protejeze pe cei vii”⁵⁶. O conviețuire spirituală care și-a pus amprenta pe atitudinea oamenilor ce o practicau, devenind mai curajoși, mai demni. Religia care răzbate se detașează pe undeva de creștinism. Stigmatizarea păcatului ancestral, adamic, a indus un complex, o infirmitate spirituală.

După **Ion Chiș Șter** (1980), sărbătoarea *Rozaliilor* are o descendență mediteraneană: “...la romani pomenirea morților se făcea **tot în timpul primăverii**, când înfloresc trandafirii, la sărbătoarea numită **Rosalia**, iar în apropierea ei se afla sărbătoarea florilor numită *Florilia*. S-a putut produce un transfer de la Rosalia la Florilia și astfel a rămas în multe sate românești...”⁵⁷. Esențial de remarcat este faptul că riturile legate de Mitul

⁵² Mihai Pop, *Mitul Marii Treceți (Cântecul zorilor)*, în *Folclor literar*, vol. II, Timișoara, 1968, p. 79-91.

⁵³ M. Pop, op. cit., p. 88.

⁵⁴ Mihai Pop, în prefața *Antologiei de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 11, citând pe Vasile Pârvan, *Țara noastră*, București, 1923, p. 98-101.

⁵⁵ M. Pop, op. cit., p. 10.

⁵⁶ Ibidem, p. 10-11.

⁵⁷ Ion Chiș Șter, *Staurele florilor*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 45.

Marii Treceeri se centrau, la un moment dat, în perioada regenerării naturii (Anul Nou primăvărativ).

■ Miorița – colind de inițiere

În final nu ne rămâne decât să împărțăm concluziile exprimate de Mihai Pop (1968): “Cunoașterea acestor concepte fundamentale poate fi **cheia de boltă** și pentru înțelegerea marilor capodopere ale folclorului nostru, a *Mioriței*...”⁵⁸.

Venind dinspre Antichitate, colindele au tras după ele un întreg cortegiul de practici și credințe specifice unor vremuri apuse, conservând elemente dintr-un strat mental vechi. Văzută din această perspectivă, **Miorița-colind (de inițiere)** își afirmă pe de o parte vechimea, iar pe de altă parte funcția de transmitere a unor învățături ancestrale. “Începem să ne dăm seama că ceea ce se numește azi «**inițiere**» este con-substanțial condiției umane, că orice experiență se constituie într-un șir neîntrerupt de «probe», de «morți» și de «învieri», oricare ar fi altminteri termenii de care limbajul modern se folosește spre a traduce aceste experiențe (religioase) la origine”⁵⁹ (M. Eliade, 1978).

Moartea inițiativă exprimată în *testamentul mioritic* este o ipoteză susținută și de **evidenta atitudine voluntară, cooperantă, lipsită de prejudecăți, de inhibiții, de complexe a tânărului păstor**. Ritualul de inițiere reclamă o astfel de atitudine în mod necesar. În lipsa ei, aspirantul e exclus și socotit inapt, imatur, infantil.

A accepta o confruntare cu moartea, chiar și la modul declarativ, este **o primă dovadă de maturitate**. Apoi mai înseamnă o înțelegere și o asimilare a unei legi a naturii (legea vieții și a morții), care cârmuiește deopotrivă toate regnurile.

Întoarcerea la viață, *învierea inițiativă* - protejată prin instituția secretului și a jurământului – conferă neofitului un sentiment tonic, eliberator. El ajunge să privească lumea și tot ce-l înconjoară cu ochii omului care a murit o dată și s-a întors din «lumea de dincolo» curat și neprihănit, să mai trăiască o viață. O va face cu gândul că moartea nu e atât de înfricoșătoare, ba chiar poate fi o prietenă, iar viața, scurtă-lungă, cum o fi, e cu mult mai frumoasă decât înainte.

Cazuistica din literatura de specialitate (de dată mai recentă) relatează că oamenii care, în mod fortuit, au traversat un astfel de experiment, capătă un plus de încredere în ei înșiși, activându-și totodată calități morale excepționale: generozitate în dezinteres, întra-jutorarea semenilor, respectul față de regnuri, un misticism benefic, energetic ș.a.m.d. Această modificare (indusă sau accidentală) a conștiinței provoacă uneori **o stare germinală a sfințeniei** – în cazul în care accentul cade pe elementul mistic.

■ RUGĂCIUNEA PĂCURARULUI

Peregrinarea textului prin timp și spațiu, prin epoci diferite, marcate de mentalități diferite, nu a rămas fără consecințe. Interpretarea vechiului scenariu epic din prisma unei morți reale a păcurarului a determinat transformări ale textului, adaptări locale, cu totul străine de mesajul inițial.

Izbăvirea de frica morții devine pe parcurs un mit, o legendă, ceea ce se evidențiază fiind mai degrabă o vădită **tentație a concilierii situației conflictuale**, printr-o încercare (eșuată) de *mituire* a celor ce se presupune că vor moartea păstorului. Sentimentul

⁵⁸ M. Pop, *Mitul Marii Treceeri*, 1968, p. 90.

⁵⁹ M. Eliade, *Aspecte ale mitului, Anexa I, Miturile și poveștile cu zâne*, Editura Univers, București, 1978, p. 189, apud G. Nițu, *Elemente de mitologie...*, 1988, p. 156.

de frică și disperare – care răzbate la un moment dat din dialogul *celui mic* cu fărtații – nu poate fi decât o achiziție târzie, pe fondul degradării vechilor credințe și mentalități.

Episodul în care păcurarul se roagă de cei mari să-i cruțe viața se regăsește, ce-i drept, doar în patru din cele 136 de texte maramureșene, ponderea deținând-o zona Codru: TCo 1 – Orțița (1942), TCo 2 – Băsești (1950), TCo 26 – Bicaz (1982) și TCh 9 – Băița (1976). În toate aceste texte (tipul *fata de maior*) păstorul, se *răzvrătește* împotriva deciziei fărtaților de a-l împușca și le oferă acestora **sumanul, bota, fluierul** și chiar **turma de oi** în schimbul *achitării*. Abia în final, după ce îi sunt refuzate rând pe rând aceste oferte, el își acceptă soarta și își exprimă opțiunea de a fi îngropat la stână: “- Nu mă împușcați / Că eu ce voi da? / Sumănașul meu. / - Nouă nu trebe, / Că și noi avem / Suman ca și-a tău. / Noi te-om împușca! / - Nu mă împușcați / Că eu ce voi da? / Boticuța mea. / - Nouă nu ne trebe / Că și noi avem / Botă ca și-a ta. / Noi te-om împușca! / - Nu mă împușcați / Că eu ce voi da? / Fluierașul meu. / - Nouă nu ne trebe / Că și noi avem / Fluier ca și-a tău.” (TCo 1).

■ Paradoxul poate fi grabnic spulberat dacă realizăm o incursiune în repertoriul colindelor din ținutul codrean și substituim această *rugăciune* a păcurarului cu versurile unei colinde emblematice: “- O, moarte, ce ți-aș plăti / *Vișă verde iadăra* (ref.) / La mine de n-ai veni? / Da-ț-aș aor și arjînt / Să nu mă bagi în pămînt”⁶⁰.

Situația e diametral opusă față de variantele clasice ale *Mioriței* și reflectă o percepție diferită despre Marea Trecere. Unitatea **naștere-moarte-regenerare** (marea ambiție a omului din societatea arhaică) suportă fisuri iremediabile, sub presiunea unei terori aparent inexplicabile. Omul devine tentat să se împotrivescă **Morții**, să-și păstreze viața cu orice preț, dincolo de instinctul de supraviețuire. El nu se mai poate împăca cu **Destinul**, cu faptul că **Viața** e o datorie ce trebuie plătită – nu răscumpărată. Deși atitudinea pare mult mai îndrăzneată, mai războinică, aceasta e vizibil marcată de o infirmitate pe care cei din vechime nu o cunoșteau.

Colinda continuă cu o replică profundă: “- O, omule, ce gîndești, / Cît ai vre` tu să trăiești? / Copacu-i cu rădăcină / Și-a lui vreme încă vine. / Uscă-i-se crengile / Sacă-i rădăcinile. / D-apoi tu, că ești de lut, / Cum nu-i mere în pămînt...?”

Abia după acest *remember* păcurarul devine apt să se aduge strămoșilor: “- Dacă mă-mpușcați, / Voi să mă-ngropați / La staul de oi...” (TCo 1). Schimbarea “regimului ontologic” se datorează unei conexiuni la valorile culturale arhaice, depozitate în subconștientul colectiv.

Cu toate acestea, colinda *O, moarte, ce ți-aș plăti...* rămâne, așa cum afirmă și Dumitru Iuga, autorul *Calendarului Maramureșului* – “cea mai profundă și relevantă colindă maramureșeană, piesă de aur în marea antologie a poeziei populare românești, deconspirând o întregă dialectică a existenței dintre real și ireal”. Cu certitudine că acest din urmă raport (real/ireal) nu e decât dovada îngemănării a două straturi culturale distincte: unul arhaic și unul contemporan.

■ Pe de altă parte, elementele noului strat spiritual pot fi identificate în universul mitologic autohton, impregnat de **un alt concept despre nemurire**, așa cum reiese din balada **Bodița** – o versiune locală a basmului *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*.

O femeie văduvă avea nouă feciori. “Siuca de-a zecea / O chemat-o Bodița”. Harnică și frumoasă, Bodița e curtată de numeroși pețitori din cele mai îndepărtate țări.

⁶⁰ Vezi *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 130, text 574.

Cei nouă frați se opun ca fata să se mărite în țară străină: “Nu da, mamă, Bodița / Căci pă Bodița u-i da, / Ciuma-n casă ne-a intra / Și pă tăți, huc, ne-a lua” Constantin, fiul cel mic, își sfătuieste mama să o dea pe Bodița, promițând că, de câte ori va dori, va merge după ea și o va aduce acasă. Ciuma însă îi ucide pe cei nouă feciori. Bătrâna își blestemă fiul (“Constantine, mîndru mamii, / Nu te-ar primi pămîntu...”) pentru că a îndepărtat-o pe unica ei fiică și din această pricină i-au murit toți feciorii. Constantin se ridică din mormânt și pornește în căutarea surorii sale. “Păstă oraș s-o uitat / Pă Bodița o văzut / În mijlocu-orașului / Cu fratele Soarelui..” La întoarcere, înainte de a intra în sat, Constantin găsește un pretext să ia drumul cimitirului, iar Bodița bate la poarta casei. “Și poarta o descuiat / Și-n gură s-o sărutat / Și de jăle-o și crăpat”⁶¹.

Bodița sălășluiește pe un tărâm mitic, unde găsește **nemurirea** alături de fratele Soarelui. Dar această stare e percepută ca fiind utopică. Bodița, la fel ca și fiul de împărat din basm, moare după ce părăsește tărâmul magic și ajunge pe plaiurile natale. Deși ea gustă din pocalul fericirii veșnice, se va supune în cele din urmă legii pămîntului, a nașterii și a morții, a destinului omenesc. Călătoria sa, prin excelență inițiativă, s-a dovedit o etapă insuficientă, o probă pe care ea nu are puterea să o treacă. Și astfel nemurirea devine un mit.

E, cu siguranță, un alt strat de mentalitate populară dezvoltat probabil într-un Ev Mediu Mijlociu sau Târziu, în care se împletesc elemente de religie creștină (prezența bisericii și a preotului) cu credințe și mentalități vădit precreștine.

O altă dimensiune, demnă de a fi luată în seamă în raport cu textele mioritică, este **înstrăinarea Bodiței**. Un statut care îi va marca destinul. Plecarea ei, înstrăinarea, aduce blestemul ciumei pentru cei rămași acasă. Deci, întreaga comunitate suferă de pe urma acestei dislocări, armonia locului fiind tulburată de orice act de înstrăinare. Întoarcerea ei (deși fatală) reinstaurează o ordine necesară: Constantin se întoarce în mormânt, bătrâna moare împăcată și Bodița își găsește sfârșitul printre ai săi. Aceiași **asociere între înstrăinare și moarte** pe care o întâlnim în colindele mioritice de tip medieval.

Caracteristic pentru toate acestea **încercări de răzvrătire împotriva morții** (*O, moarte, ce ți-aș plăti; Bodița; Miorița – mituirea păcurarilor...*) este faptul că în final gestul se dovedește inutil: “- Moarte, nu te-oi blestema, / Că și pe mine mi-i lua, / Într-o noapte, într-o zi, / Pă cât lumea n-oi trăi”⁶². Aceasta nu este o monstră de filosofie simplistă, ci mai degrabă o percepție corectă a sintagmei “moartea e un fenomen firesc în natură, numai oamenii îl fac înspăimântător”. Noi, cei de azi, citind sau ascultând *Miorița* nu mai regăsim, în mental, aceleași repere și tipare de gândire, motiv pentru care ne revoltăm (“*Miorița* lui Alecsandri, ca născocire populară, este o imposibilitate!” – D. Zamfirescu, 1909) sau uneori ne dezicem de unele creații spirituale ale înaintașilor. Mentalitatea și logica noastră nu ne ajută cu nimic în soluționarea acestui aparent paradox.

Se pare că **frica de moarte este o achiziție a omului modern**, protejată și ajutat să supraviețuiască (chiar nepermițându-i-se uneori să moară⁶³), înconjurat de medicație alopată și specialiști, dornic să mărească durata medie de viață. Pe când omul etichetat drept primitiv trăia adesea în vecinătatea morții, motiv pentru care opera cu alte concepte

⁶¹ În monografia din 1925, Tache Papahagi a publicat două variante ale baladei *Bodița*: text CCCLXX, localitatea Desești, 1920, p. 250-25, respectiv text CCCCVI, localitatea Botiza, 1922, p. 276-277.

⁶² Petre Lenghel Izanu, *Daina mândră pân Bârsana*, 1985, p. 148, text 287.

⁶³ Vezi disputele pe tema euthanasiei.

decât noi. Cu certitudine că anumite elemente doctrinare ale religiilor moderne și-au pus amprenta pe modul nostru de gândire. Lumea de dincolo nu mai este una familiară, a strămoșilor, a căror spirite benefice vin în ajutorul celor vii, ci pendulează undeva între raiul mirific și iadul tenebros, iar instituția păcatului ne indică invariabil aceiași direcție în descendență.

Ofensiva noii credințe a determinat primenirea repertoriului folcloric românesc, fără însă a izbuti *epurarea* totală a producțiilor create anterior, ceea ce înseamnă că acestea din urmă au beneficiat (unele dintre ele) de un parcurs îndelungat și de o adeziune cu mult mai consistentă, trăgându-și seva din straturile adânci ale unei spiritualități ancestrale – cum este și cazul *Colindei Păcurarilor*.

■ “DE S-A-NTÂMPLA SĂ MOR EU”

Episodul testamentar debutează o dată cu versul “De s-a-ntâmpla să mor eu”, prin care se introduc *opțiunile* socotite clasice ale păstorului: locul de îngropăciune, modul în care să fie îngropat (tema înhumării), respectiv exprimarea preferinței pentru anumite obiecte din recuzita funerară.

Incidența versului (44 de variante pentru tipul nord-maramureșean) suportă diverse formule: “De să-ntâmplă și mor eu” (8 variante), “De s-o-ntâmpla și-oi muri”, “De s-a văji și-oi muri”, “Numai eu când oi muri”, respectiv “Voi dacă mi-ți omori” (14 variante), “Cumva de mi-ți omori”, “Dacă capu mi-ți tăie”, “Dacă viața mi-ți ciunța” ș.a.m.d.

S-a afirmat că acest vers – devenit în versiunea-baladă “Și de-o fi să mor” – relevă perspectiva morții, dar nu iminența ei; planul virtual, ipotetic, și nu cel real. De altfel acesta a fost, în cele mai multe cazuri, principalul argument al celor ce se împotriveau *teoriei fatalismului*.

Dar mai există și alte paliere de interpretare, dintr-o perspectivă globală a textului: Trei păcurari urcă cu oile la munte. Doi dintre ei se află veri primari, iar al treilea e străin. Cei doi țin sfat și-i fac legea să-l omoare. Replica celui de-al treilea (“Hei, măi, frățiorii mei, / De s-o-ntâmpla și-oi muri...”, TM 16) pare dezarmantă. Dincolo de conotațiile filosofice ale discuției pe această temă sau de invocarea unor elemente etnologico-juridice, ceea ce răzbate insistent din această *replică* este un puternic **sentiment de demnitate**, de refuz al oricărui compromis, de respingere a oricărui șantaj, de noblețe în ultimă instanță. Am putea spune că este vorba de o minimalizare a unui destin singular în raport cu persistența comunitară, cu respingerea oricăror ingerințe care atentează la **independența morală** a neamului. Eroul nu râvnește moartea (e limpede), dar invocă această posibilitate ca o alternativă la păstrarea unei demnități neștirbite. Aceasta este o dimensiune ce se adaugă, fără îndoială, celor ce compun registrul definitiv al *adeziunii* remarcate de Mircea Eliade.

Deși din punct de vedere al trăsăturilor psihice, maramureșenii fac parte din marea familie a transilvănenilor, există totuși câteva elemente care îi particularizează: “Cu toată exploatarea și sărăcia, românii de aici [din Maramureș] nu sunt deloc printre cei din urmă. **Sunt curați și mândri**. Legăturile lor cu Moldova domnescă le-a dat o **conștiință de noblețe care nu se află aiurea**. Până astăzi ei își zic uneori «boieri dumneavoastră» și copiii de aici n-au altă calificare decât de cocon, coconaș, cocoană, coconiță”⁶⁴.

⁶⁴ Nicolae Iorga, *Pagini alese din însemările de călătorie prin Ardeal și Banat*, Editura Minerva, colecția Biblioteca pentru toți, București, 1977, p. 74; ediție de L. Cursaru.

Iar astfel de mărturii nu prididesc din însemnările și altor cărturari⁶⁵. Dar cel mai iscusit tablou consider că a fost zugrăvit de *părintele de la Rohia* – **Nicolae Steinhardt**, într-un discurs *didactic* cu tema “**Lecția Maramureșului**”: “Păstorii, muntenii și țărani aceia, în chiar ființa lor și felul lor de a fi, sunt – prin semeția și splendoarea portului, prin vorbirea lor nealterată de vreo influență din afară, prin calmul atitudinii și mersului, (...) prin *absența din căutarea ochilor a spaimei, ploconirii sau dorului de zădărnicii*, printr-o smerenie care, deși foarte sinceră, se împacă de minune cu *demnitatea* – cu adevărat prinț și senior, *dovadă vie și hotărâtă a vechimii* și cumsecădeniei unui popor născut și trăit în locuri de blândețe ale climei, de mărinimia solului, de cumpătare a mediului psihic. Pe fondul verde al adâncilor păduri, bivolii negri și turmele albe de oi statornice psihofizice pete de contrast subtil cântărit”⁶⁶.

■ În sfârșit, să mai remarcăm faptul că utilizarea verbului *a muri* la condițional optativ (pers. I-a) nu este un caz singular în folclorul maramureșean. Pornind de la sintagma *dacă eu aș muri...* urmează, cel mai adesea, redarea unui întreg scenariu pentru un **ritual funerar atipic**, așa cum se regăsește în variantele din *Colinda păcurarilor*. Cele mai sugestive sunt creațiile folclorice din ciclul “**De-aș muri primăvara**”, având o circulație extrem de intensă în zona de nord a Maramureșului, după cum certifică numărul foarte mare de variante consemnate de folcloriști: “*De-aș muri primăvara, / Păsările m-ar cânta, / Crengile mi-ar clopoti / Și cucu popă mi-ar si, / Pupăza mi-ar fa` colaci, / Și m-or plânge codri dragi, / Dacă n-am soră și frați; / Și m-or plânge iarba toată / Dacă n-am mamă și tată*”⁶⁷ sau “*De-aș muri primăvara / Păsările m-ar cânta / Și cucuța mi-ar clopoti / Și popă nu mni-ar trebui*”⁶⁸.

Un motiv comun al acestor producții folclorice este cel al **înstrăinării**. Deși apare în prim plan, perspectiva morții nu e decât soluția ultimativă a rezolvării crizei. Însă ceea ce reține atenția este opțiunea sau mai bine zis predispoziția pentru **primăvară – ca anotimp final al existenței**, fapt ilustrat și în unele *cântece de petrecanie* (bocete): “*Du-te, moarte, și mă lasă / Să mai stau o iarnă-acasă / C-oi mere la primăvară / Să-mi mai cânte cucu iară*”⁶⁹.

După **Ovid Densușianu** (1922) explicația, de factură romantică, rezidă din *dragostea ciobanului pentru meserie*: “Pentru păstorul român, primăvara era anotimpul așteptat cu nerăbdare, era visul lui de pribeag, ca să pornească iar cu turmele la munte, să găsească acolo pășunile îmbeșugate”⁷⁰.

Falsul ritual de îngropăciune se centrează în jurul invariabilei dorințe a păstorului ca evenimentul Marii sale Treceri să aibă loc în spațiul consacrat al stânei, deci al Muntelui.

⁶⁵ Vezi și Tache Papahagi, *Graiul și folclorul...*, 1925, ediția 1981, p. 101 și urm. “...trăsătura fundamentală a maramureșeanului rezidă din înfățișarea lui calmă, sobră și solemnă”; e “mai așezat, mai puțin pornit spre tot ce cere hotărârea pripită a momentului”; “e blând din fire, cu un suflet deschis și nebănuit”; “se evidențiază o pronunțată independență morală...”.

⁶⁶ Nicolae Steinhardt, *Lecția Maramureșului*, în *Ateneu*, nr. 9, septembrie 1992; articol preluat în *Memoria Ethologica*, an II, nr. 4-5, 2002, Baia Mare, p. 449-450.

⁶⁷ P. Lenghel Izanu, *Folclor din Maramureș*, în *Folclor din Transilvania*, București, 1962, p. 226, text 18.

⁶⁸ Gheorghe Gh. Pop, *Folclor muzical din Maramureș*, Baia Mare, 1982, p. 214, text 243.

⁶⁹ *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 112-113, text 520.

⁷⁰ O. Densușianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară*, volumele I-II, București, 1922-1923, apud *Folclor literar românesc*, București, 1967, p. 138.

LOCUL ÎNHUMĂRII

Într-o proiecție interpretativă de tip inițiativ, așa-zisa opțiune testamentară a păstorului pentru îngroparea la stână (“Numai eu când oi muri / Pă mine ca să mă-ngroape / Din strunguța oilor...” – Desești, 1920; vs. “Să spui lui vrâncean / Și lui ungurean / Ca să mă îngroape / Aice pe-aproape, / În strunga de oi / Să fiu tot cu voi...” – varianta Alecsandri) ar puncta spațiul consacrat al acestor rituri specifice, care nu poate fi decât Muntele și elementele sale adiacente (plaiul, platoul alpin, vârful și pădurea).

Versiunea-baladă, în incipitul căreia ciobanii coboară la vale, declanșează, din acest punct de vedere, un nou paradox, din pricina faptului că tânărul ciobănel își menține această dorință în ciuda schimbării decorului epic. E inutil să reluăm disertațiile pe această temă formulate în îndelungata istorie exegetică a *Mioriței*. O abordare etnografică ar fi soluționat facil această dispută, dovedind că opțiunea păstorului nu este și nu poate fi excentrică, din moment ce se înscrie în sfera unor **cutume pastorale străvechi**.

În urmă cu aproape un secol, în culegerea sa de folclor, **Tit Bud** insera o notă în cuprinsul glosarului referitor la termenul *buhași* = “Brad bătrân; la munte, colibe se acopereau cu scoarțe de *buhași* ce se aduceau din provol (= vale, povârniș). **Dacă păcurarul moare în munte, nu-l aduc în sat să-l îngroape, ci îl acoperă cu scoarță de buhași și așa îl bagă în groapa lui gătită**”⁷¹. Obiceiul, cândva generalizat și ținut în mod *necesar* (nu opțional), anulează orice paradox și toate interpretările de o altă factură.

Mult mai târziu, **Vasile Latiș** (1980) demonstrează că această cutumă, severă prin excelență, nu e deloc gratuită: “Altădată, la fel ca acum, cel ce moare în munte este înmormântat acolo. Pe plai. Se ține acest gând: **dacă ar aduce mortul peste câmpii, în sat, florile s-ar veșteji, iarba s-ar usca, apele ar seca, focul s-ar stinge**”⁷². Ideea e reluată după 13 ani în lucrarea sa de doctorat: “...se crede (în Maramureș) că **mortul nu e îngăduit să fie coborât dincolo**, ba nici în cadrul muntelui peste anumite elemente existențiale ale omului și turmelor – iarbă, pâraie, drumuri, câmp: «s-ar veșteji», «ar seca», de unde indiciul că s-ar avea în vedere Planta și Apa. Acestea apar întâi de toate degradabile prin transportul mortului peste spațiul propriu unei vieți eterne”⁷³.

În spețele pastorale Muntele devine deci un spațiu colapsat – al vieții și al morții deopotrivă, pentru o perioadă delimitată de timp (anul pastoral). Altfel spus, Muntele capătă atribut de *centru al lumii* și se substituie spațiului delimitat al satului.

Pentru moartea survenită în munte se procedează la un ritual atipic de înmormântare, care, în mod deloc surprinzător, preia o serie de elemente din ceremonialul arhaic al inițierii. Deci, pretinsa clauză testamentară se înscrie în mod firesc în *legea pământului*.

V. Latiș se simte obligat să precizeze: “...**păcurarul a cărui moarte survine în durata profesiei nu este readus acasă**; nici măcar în acest caz extrem el nu poate răzbate drumul înapoi, fiind așezat în acel loc al morții care îl reflectă în fel și chip colinzile maramureșene (sau cele transilvănene în general)”⁷⁴. Orice efort de deciptare a

⁷¹ Tit Bud, *Poezii populare din Maramureș*, adunate de vicarul Maramureșului. Editura Academiei Române. *Din viața poporului român. Culegeri și studii. III*, București, 1908.

⁷² Vasile Latiș, *Segmente*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 109.

⁷³ V. Latiș, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993, p. 96.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 112.

mesajelor nu se poate circumscrie decât unor **realități de ordin etnografic**, în primul rând.

■ Într-un bocet consemnat de folcloristul **V.T. Doniga** e relatat cazul unui păstor, pe nume Mihai, care a murit în munți – în circumstanțe neprecizate, dar avem toate motivele să credem că a fost vorba de un accident – lăsând în urmă o soție și patru copii. Conform cutumelor, **păcurarul a fost îngropat de fărtați în “strunga oilor”**, certificând astfel un obicei străvechi și nu o opțiune sau o dorință a familiei. Deși întristați, membrii comunității nu protestează față de decizia fărtaților de a-l înhuma la stână, departe de sat: “Vai de mine, măi Miha’, / Unde ți-o fost moartea ta? / În vârful muntelui, / În bătaia vântului, / Unde în veci soare nu-i. / **Și în loc să fii în sat, / Fărtații te-au îngropat / În strunguța oilor, / În bătaia ploilor**”⁷⁵. Moartea păstorului Mihai – fiind o certitudine – nu suportă un plan virtual; aceasta reflectă cu fidelitate o realitate incontestabilă: îngroparea la stână.

Păcurarul devine, în alți termeni, **o jertfă a Muntelui**, indiferent de motivele care au provocat moartea: “**Muntele-i munte de ptiatră / Și doré om câteodată**”⁷⁶. Nu același lucru se poate spune despre păstorul care moare la șes, în câmpie ori în sat – situație în care el se află în afara timpului pastoral. Secvența corespondentă din versiunea-baladă dă naștere, cu adevărat, unei anomalii, ieșind din tiparele autenticului; dorința lui testamentară de-a fi îngropat “în strunga de oi” generează implicit un conflict de interese. Explicația acestei situații e una singură: versiunea-colind e cea întemeietoare și numai alterările / transformările ulterioare sunt responsabile de seria lungă a paradoxurilor.

■ O altă speță notabilă este cuprinsă în *Horea lui Ion Berciu* (Amzulescu, 209), care s-a dezvoltat probabil tot dintr-un bocet, reflectând un eveniment real, deja petrecut. Balada a fost culeasă și publicată de același neobosit folclorist Tit Bud (1908) și aparține în exclusivitate spațiului și eposului maramureșean. Ideea centrală este aceeași: **moartea reală, accidentală, a unui păstor aflat cu oile în munți și îngroparea lui, după datină, în același perimetru**. Și cu aceasta ne îndepărtăm definitiv de o altă ipoteză construită în jurul acestei secvețe, respectiv “**înmormântarea în spațiul familial**”, caracteristică unui stadiu îndepărtat al evoluției societății umane.

Într-o zi de marți, stâna unui oarecare Dunca a urcat la munte fiind condusă de păcurarul Ion Berciu. Însă în acel an ploile au fost abundente, încât au umflat izvoarele, iar păstorul s-a înecat “la Luha mai sus de sat” și a fost găsit mort în aval de Luha. Datorită împrejurărilor în care a survenit decesul, trupul lui Berciu e îngropat, în mod necesar, în locația fatală: **nici în cimitirul din sat, dar nici în strunga oilor**: “Coale la Sfântă Mărie / Vreme-i oilor să vie / *Și Ion Berciu să rămâie*”⁷⁷. Ritualul funerar impus în această situație suferă o alterare față de cel clasic (creștin) și se recurge la un soi de ritual arhaic, precreeștin, reminiscent-inițiativ. În compensație cu acest tragism nedorit, improvizarea elementelor ritualice redau o oarecare măreție a gesturilor și a recuzitei pure, naturale. Versurile au un puternic iz mioritic: “Și el, bietul, n-a avut / **Nice pânză pe obraz, / Fără scoarță de buhaș; / Nice scânduri de copârșeu, / Fără scoarță de durdzău.**” Iar finalul e prea concludent pentru a suporta vreun comentariu: “La mormântul lui au

⁷⁵ V.T. Doniga, *Folclor din Transilvania*, volumul IV, Editura Minerva, București, 1980, secțiunea *Folclor din Maramureș*, p. 430-431, text 758.

⁷⁶ *Calendarul Maramureșului*, p. 111, text 512; strigătură din Țara Maramureșului.

⁷⁷ *Horea lui Ion Berciu*, Tit Bud, 1908, text republicat în *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, 298-299, text 259.

pus / Trâmbița lui de-a dreapta, / Și fluieru de-a stânga; / Vânturi mari că și-or sufla / Trâmbița și-a trâmbiță, / Fluierul și-a fluieră, / Mare jele-n lume-a fa`.”

■ Secvența *locului de îngropăciune* apare în 122 variante⁷⁸ (89%), cu o pondere mai mare în Țara Maramureșului (97%) și Lăpuș (91%). În ce privește poziționarea lăcașului pentru înhumare, predomină formula “În strunguța oilor”, însă o frecvență semnificativă mai au și alte locații: “În țărucuțu mieilor”, “În locu găleților”, “În vârful muntelui”, “Sub crucița bradului”, “La umbra buhașilor”, mai rar: “Coalea, lângă ploca stâni”, “Chiar în dosu țarcului”, “În cărarea fetelor” sau “În drumu nevestelor”.

Unde este înmormântat păstorul mioritic? „**În mici un caz la stână**”⁷⁹, conchide V. Latiș. Stâna rămâne în mod necesar un spațiu sacru și el nu poate fi pângărit, prin introducerea în interiorul cercului magic, a unui cadavru. Indiferent că este vorba de o **moarte reală** (un accident sau orice altceva în afară de omor) sau una **inițiativă**, ceremonialul nu poate suporta orice locație, perimetrele consacrate fiind bine delimitate. Reperul principal rămâne totuși **stâna**, dar nu interiorul ei, ci proximitatea ei, după cum rezultă din text, dar și din cercetările de teren efectuate de V. Latiș în Munții Maramureșului: “Se înmormântează **în strunga oilor** (Fața Zâmbroslavului, Prelucile Curnadeilor – informatorul a auzit și ar dori să fie el însuși astfel înmormântat, dacă i s-ar întâmpla moartea); se înmormânta **în plaiul muntelui** (Jupanea Bălăsânii); se înmormântează în locul în care a murit (Munceii Albi); se înmormântează **nu departe de stână**, fără altă precizare a locului (Strungi, Nădad, Munceluș)”⁸⁰.

■ **Interdicția**. Un alt aspect care a născut controverse este cel legat de precizarea, în unele texte, ca ceremonia de înhumare să nu se desfășoare în cimitirul satului: “Pă mine nu m-astupați / Nici în sfântu sintirim / C-acolo mi-oi fi strein; / Nici în dalbu timiteu / C-acolo nu-i locu meu” (TM 10) sau “Săpați-mi mormântu meu / Nici în verde ținterim / Că-ntre morți voi fi străin” (TM 13) sau “Nici în sintirim cu iarbă, / Nici la Biserica Albă” (TM 63). Secvența se regăsește exclusiv în textele nord-maramureșene (11 variante). Date fiind comentariile de până acum (referitoare la ansamblul cutumelor, a superstițiilor și al credințelor) situația e firească și vine doar să întărească o idee deja enunțată în text. Nici moartea reală și nici cea inițiativă a unui păstor nu permit o trasbordare a trupului și înhumarea lui în cimitirul satului.

După A. Fochi, motivul evitării cimitirului este unul insolit și nejustificat, datorat unei **tente anticlericale**⁸¹ - varianta invocată fiind una maramureșeană (Ieud)⁸², respectiv o variantă din Buzău⁸³. Cercetătorul *sesizează* opoziția păstorului față de obiectele și practicile ecleziastice ce țin de ritualul înmormântării, concluzionând că acest refuz domină compoziția [*Mioriței*] și implicit spiritualitatea poporului român⁸⁴. Cercetările etnografice și etnofolclorice din zona Maramureș demonstrează cu prisosință că mesajul din spatele acestor versuri e gravat pe frontispiciul unor datini precreștine, puternic în-

⁷⁸ TM = 61 variante, TCh = 18, TCo = 22, TL = 21.

⁷⁹ V. Latiș, *Păstoritul...*, p. 96.

⁸⁰ Ibidem, p. 96-97.

⁸¹ A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 271.

⁸² Ibidem, text, p. 567.

⁸³ Ibidem, p. 784; “Pe mine să mă-ngropați / Nici la cruce, / Nici la sfânta mănăstire. / Pe mine să mă-ngropați / În strunguța oilor” (Buzău)

⁸⁴ Trebuie să ținem cont de contextul acestor afirmații, deoarece în epocă, regimul comunist din România socotea în mod oficial că religia e neconformă cu ideologia marxist-leninistă.

rădăcinate în conștiința și memoria oamenilor din acest colț de țară. Mesajul se dezice de orice dispută cu noua religie, doar atât că este cu mult mai vechi și mai solid.

Cultul strămoșilor, a căror oseminte se odihnesc în necropolele din apropierea satelor, a avut o importanță majoră în viața spirituală a societății arhaice, iar în timp a căpătat o tentă mitică și religioasă. Cutuma ca trupurile ciobanilor morți la stână să fie îngropate în acel spațiu a dezvoltat o **mitologie paralelă**, legată de Munte. Mitologia pastorală a inclus și panoplia spiritelor strămoșilor care și-au găsit sfârșitul pe munte.

Nu se poate spune că din textele ce le avem la dispoziție răzbate o opoziție vădită față de elementele ritualului creștin de înmormântare. Faptul că ele sunt menționate (prin substituție) ne determină să admitem construcția subtilă a unui sentiment de tristețe și regret că nu pot fi utilizate în situația respectivă, deoarece nu pot fi întrunite condițiile necesare pentru un ritual (devenit deja) tipic: procesiune, prohod, steaguri, preoți, giulgi, sicriu, cruce, bocitoare.

Momentul genetic al unei astfel de creații poate fi plasat oricând **după pătrunderea creștinismului în țara noastră**. Sau, identificarea genezei într-un timp istoric în care deja funcționa un creștinism de factură populară, prea puțin instituționalizat, în paralel cu menținerea riturilor ancestrale. În acest caz, vechimea *Mioriței-colind* ar fi de aproximativ un mileniu. Nu putem exclude nici ipoteza ca aceste *insertii* (eminamente creștine) să se fi produs ulterior genezei și să aparțină unui strat mai recent (medieval). Dar să reținem că datarea genezei nu poate fi analizată decât în relație cu spațiul zămislirii.

TEMA ÎNHUMĂRII

Înainte de a deschide acest subiect să ne reamintim unul din procedeele de inițiere din societatea primitivă: “candidații sunt îngropați sau culcați în niște gropi proaspăt săpate sau sunt acoperiți cu crengi...” (M. Eliade). Păstorul din colindele mioritice are o *preferință* asemănătoare, căci își exprimă dorința să fie așezat într-o groapă, dar să nu fie astupat cu pământ, ci numai cu gluga sau numai cu scoarțe de buhași: “Ci pe mine m-astupați / În turișul mieilor (...). / Pe mine pământ nu puneți / Numai dragă gluga mea”⁸⁵.

Despre această secvență **Ion Talos** nota: “Element cu totul surprinzător, **cererea păstorului de a nu pune pământ peste cadavrul său** apare în 64 de variante din corpusul întocmit de A. Fochi. Aceștia li se adaugă 67 de variante publicate după 1964. Avem așadar la dispoziție 131 de texte în care ne întâmpină versul *Pe mine pământ nu puneți*, cu inerentele lui modificări lexicale (lut, țărână etc.). Asemenea variante sunt cunoscute în județul Maramureș, ele ating Sălajul și Bistrița Năsăud, pentru ca frecvența lor să sporească în județul Cluj, Alba și Mureș. Frecvența destul de ridicată și aria relativ largă în care e cunoscut acest vers ne îndreptățesc să afirmăm că el este purtător de semnificație. Să fie acest vers o inovație târzie? Nicidecum. Nou nu poate fi un vers care contrariază pe oricine; el contravine tuturor obiceiurilor de înmormântare care se cunosc la noi, contrazice prevederile bisericești și pe cele administrative, care admit, cum se știe, numai înhumarea. Căci versul ne spune clar că **oierul nu dorește să fie înhumat**”⁸⁶.

Însă la o analiză a textelor maramureșene reiese clar că *tema înhumării* (îngroparea cadavrului sau cel puțin așezarea mortului în groapă) apare cu o frecvență covârșitoare: 127 de texte din 136 (93%), suprapunându-se chiar și peste interdicția “Lut pe

⁸⁵ Versurile apar în cinci variante din Țara Lăpușului: TL 2, TL 7, TL 20, TL 21.

⁸⁶ Ion Talos, *Miorița și vechile rituri funerare le români*, în *Anuarul de folclor*, III-IV, Cluj, 1983, p. 17-19.

mine nu puneți”. Cele mai uzitate formule: “Pe mine mă îngropați”, “Pe mine mă astupați”, “Săpați-mi mormântul meu”, “Și trupu mi-l îngropați” – Țara Maramureșului; “Omorâți-mă / Da` mă și-ngropați”, “Acolo să mă-ngropați” – Țara Chioarului; “Dacă mă-mpușcați / Voi să mă-ngropați” – Țara Codrului.

Ion Taloș sesizează și acceptă că această temă este una generalizată dar consideră că ne aflăm în fața unui nou paradox, explicabil numai din perspectiva teoriei straturilor culturale: “Ciobanul mioritic se contrazice pe sine însuși, deoarece, în testamentul său, el cere, pe de o parte: *Și pe mine mă-ngropați*, iar pe de alta: *Pe mine pământ nu puneți*, versuri care reflectă două mentalități cu totul diferite, două rituri funerare distincte. Într-adevăr, în primul el cere să fie înhumat, rit conform cu realitatea și cu obiceiurile de azi. Se vede așadar că acest vers trebuie să fie *mai tânăr* decât cel de-al doilea, în care tot el cere să nu se așeze pământ peste cadavrul lui, contrazicând astfel obiceiurile ce se cunosc; ni se pare în afara oricărei îndoieli faptul că acesta din urmă e *versul cel bătrân*. În orice caz, contradicția care e pusă în evidență de cele două versuri poate fi explicată numai prin diferența de vârstă dintre acestea”⁸⁷. În concluzie, cercetătorul e de părere că avem de a face cu “un rest dintr-o mai veche concepție despre lume, azi dispărută”, reflectată printr-un arhaic rit funerar, al **înmormântării la înălțime**.

În ceea ce ne privește considerăm că e mult mai util să întregim această secvență cu toate elementele ce o compun. Primul se referă la **tema înhumării**, a cărei reflectare nu poate fi pusă la îndoială. Al doilea vizează aparenta contradicție a temei cu versul “Pe mine pământ nu puneți”. Față de cele trei variante remarcate în Antologia lui A. Fochi (1964), avem acum la dispoziție nu mai puțin de 16 texte (11%) – 2 în Țara Maramureșului, 1 în Chioar, 5 în Codru și 8 în Lăpuș. Aproximativ în aceleași variante păcurarul cere să fie astupat doar cu **gluga**⁸⁸: “Pe mine pământ nu puneți, / Ce numai să mă-nveliți / Cu *gluga* cea mare-a mé” (TM) sau “Lut pe mine nu puneți / Numai dragă *gluga* me” (TCo). Și-n sfârșit, în 16 texte (toate aparținând tipului nord-maramureșean) cere să fie acoperit cu **scoarțe de brad bătrân**: “Tăt în loc de copârșeu / Beliți coaje de buhău [Puneți scoarțe de durdzău]; / Și de pânză pă obraz / Beliți coaje de buhaz”.

Privită global, scena ritului funerar nu colectează elemente contradictorii, deși în esență este atipică, dar asta din simplul motiv că ritul este eminentamente pastoral – cu alte cuvinte nepracticat la nivelul colectivității obștești. Așa cum remarca Tit Bud, păcurarii morți în munți erau așezați în gropi săpate în pământ și acoperiți, după caz, cu scoarțe de brazi, cu crengi sau cu gluga (piei de animale). Ceea ce rămâne semnificativ este faptul că ritualul funerar al păstorilor nu se diferențiază cu nimic de **ritualul pseudo-funerar al morții inițiatice**, practicat de către societățile primitive.

Deci versul “Pe mine pământ nu puneți” nu aduce cu el un rit funerar distinct, sugerând o *înmormântare la înălțime*, acoperit cu piei de animale, pentru a evita contactul cu pământul: “Cunoscută în aproape 230 de variante, **înmormântarea la înălțime** devine una dintre caracteristicile majore ale *Mioriței* în Transilvania...”⁸⁹. I. Taloș e de părere că cele două rituri au avut multă vreme “o existență paralelă”, motiv pentru care “înhumarea s-a infiltrat în text, înlăturând, treptat, din cele mai multe variante, elementele vechilor rituri și creând contradicții”⁹⁰.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Gluga: 14 variante; TM = 2, TCh = 1, TCo = 5, TL = 6.

⁸⁹ I. Taloș. op. cit., p. 26.

⁹⁰ Ibidem, p. 23-24.

Tipologia funeraliilor – variabilă geografic și istoric – se poate clasifica în șase modalități principale: înhumarea, incinerarea, îmbălsămarea, canibalismul, aruncarea în mare și abandonarea⁹¹. Criteriul determinant a fost dat de **condițiile ambientale**, care inițial au avut un rol mult mai mare decât *tradițiile religioase*; ba am putea spune că acestea din urmă s-au mulat după cele dintâi.

Se pot întâlni adesea situații când tradiția religioasă nu poate fi respectată tocmai din pricina condițiilor ambientale – lipsa lemnului pentru incinerare, lipsa humusului pentru înhumare sau lipsa actanților consacrați pentru săvârșirea ceremonialului. Și atunci se recurge la o improvizație, de aici decurgând așa-numitele **rituri funerare atipice**, care abundă în cântecele de înstrăinare ale românilor. Recuzita necesară e improvizată sau doar sugerată, iar unele personaje sunt substituite, pentru a nu se altera caracterul de ceremonial. Ceea ce primează este credința în *viața de apoi*.

De multe ori, când, în mod fortuit se petrec astfel de situații, se întâmplă să se re-activeze (temporar) credințe și rituri vechi, autohtone – ușor în contrast cu preceptele religiei oficiale. E o libertate dată de spațiul izolat în care oamenii (păcurarii) se află vremelnic.

Într-o retrospectivă sintetică a cultului morților la populația autohtonă, R. Vulcănescu identifică patru etape evolutive: *părăsirea cadavrului*, mai târziu *inhumarea cadavrului* și în cele din urmă *incinerarea* – “o dată cu introducerea la daci a credinței în nemurirea sufletului de tip indo-european”⁹². V. Kernbach consideră că romanii, dar și tracii (între care și geto-dacii) practicau în egală măsură înhumarea și incinerarea⁹³. În schimb I. Taloș atribuie *inhumarea* ca o apartenență la stratul creștin, alături de alte elemente ale epicului: menționarea cimitirului (prin excludere) și poziționarea obiectelor personale ale păstorului la capul victimei, pentru a ține loc de cruce⁹⁴.

Teoria straturilor culturale, precum și vădita influență (târzie) a elementelor creștine nu poate fi pusă la îndoială. Așa cum, cel puțin teoretic, nu poate fi exclusă nici ipoteza existenței unui rit al *înmormântării la înălțime*, generalizat la un moment dat în arealul sud-estic european – chiar dacă în literatura de specialitate nu există referințe la acest tip de funeralii.

Din punctul nostru de vedere două sunt aspectele ce se desprind din context. Mai întâi, cerința păcurarului de a nu fi acoperit cu pământ ar putea reflecta obiceiul (specific civilizației romane, apoi daco-romane și române, până azi) de **expunere temporară** a cadavrelor (șapte zile, în vechime, iar apoi trei). Acoperirea cadavrului cu piei de animale (gluga păstorului) în acest interval s-ar impune pentru a-l feri de intemperiiile naturii și chiar de unele animale. După acest ceremonial tradițional urmau funeraliile propriu-zise, care, conform textului, vizau **inhumarea** cadavrului.

Un alt aspect, cu adevărat arhaic, și aflat în prelungirea primului, este **ășezarea cadavrului în groapa săpată în pământ** și acoperirea lui exclusiv cu scoarțe de copaci, cu frunze și cu piei de animale (mai puțin cu țărână). De unde această practică?

Exista credința (reminiscente neolitice) că sufletul defunctului poate și trebuie să comunice cu lumea celor vii, că trebuie să se ridice la cer, în împărăția zeilor, în timp ce trupul se integrează pământului; că sufletul e nemuritor (cf. religiei geto-dace) și el tre-

⁹¹ V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, p. 195.

⁹² R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, 1987, p. 175.

⁹³ V. Kernbach, op. cit., p. 196.

⁹⁴ I. Taloș, op. cit., p. 23-24.

buie lăsat liber, descătușat. De aceea, în calea lui, se evita să se pună opreliști pe care el să nu le poată străbate – pământ sau lespezi de piatră. Conform credințelor, ascensiunea sufletului se petrece a treia zi după deces, deci chiar în momentul funeraliilor. Pentru a nu comite imprudența de a stăvili sufletul ce se desparte de trup, se recurgea la un procedeu preventiv de neacoperire a cadavrului cu substanțe solide, compacte.

Pe un strat cultural superior, când cadavrele erau depuse în sicrie și apoi înhumate, această credință s-a materializat în practicarea unor orificii în sicrie, numite “**ferestre ale sufletului**” – obicei consemnat chiar și-n zilele noastre în Transilvania, Bucovina și Oltenia⁹⁵.

I. Taloș apreciază că “înmormântarea la suprafață (...) incontestabil prezentă în variantele din Transilvania” ale *Mioriței*, “obligă la reactualizarea ipotezelor formulate până acum în legătură cu cea mai dificilă problemă pe care o ridică cercetarea acestui text: **data originii lui**”⁹⁶. Luând în calcul toate elementele trecute în revistă, exegetul propune ca datare “mijlocul primului mileniu”, “curând după impunerea religiei creștine”.

Oricât am dori să împingem originea *Mioriței* spre vechime nu trebuie să pierdem din vedere capacitatea extraordinară de conservare a unor practici și obiceiuri, de care dau dovadă unele ținuturi românești. Variantele-colind “păstrează clar **factura poeziei medievale**, atât în melodiile, cât și în versurile lor”⁹⁷. Faptul că lectura lor ne dă prilejul unor astfel de incursiuni probează încă o dată persistența și continuitatea unei culturi străvechi.

OBIECTELE MESERIEI

Invocarea unui ritual arhaic atrage după sine alte practici arhaice, respectiv obiceiul ca anumite obiecte utilizate în mod frecvent de cel decedat să fie îngropate împreună cu el, existând credința că viața se prelungește cu o *post-existență*, o viață după moarte, o nemoarte.

Pentru locuitorii ținuturilor românești această post-existență era plasată într-un spațiu al strămoșilor și al zeilor autohtoni. Credința oamenilor era că *dincolo* nu vor fi condamnați la inactivitate și inerție, ci vor continua să practice cu râvnă și îndemnare aceeași meserie. Motiv pentru care au nevoie de o întregă recuzită. *Lumea de dincolo* e identică cu lumea celor vii – același munte, aceleași oi, aceeași stână etc, doar atât că neamul lor e alcătuit din cei *deja plecați*.

Pe măsură ce creștinismul câștigă teren și se instituționalizează, astfel de practici străvechi se retrag mai întâi în comunitățile izolate din punct de vedere geografic, apoi părăsesc obștea, vatra satului și mai supraviețuiesc în spațiile greu accesibile, în munți, unde sunt dificil de controlat și amendat. Căci, după doctrina creștină, lumea de dincolo se frânge în două continente opozante: cazna iadului și fericirea prelungă a raiului. În nici una din ipostaze instrumentele meseriei nu mai sunt necesare.

⁹⁵ Despre așa zisele “ferestre ale sufletului” vorbesc V. Kernbach, op. cit., p. 197, dar și R. Vulcănescu, op. cit., p. 189-190, realizând ample incursiuni în mitologia autohtonă. “Sub influența creștinismului s-a susținut că orificiul este o fereastră care servește sufletului mortului în Marea Trecere pe Lumea Cealaltă, să mai audă și să vadă prin Vămile văzduhului (influență medievală) pe cei dragi lucrând și vorbind în jurul casei, în gospodăria lui de pe pământ” (R.V.).

⁹⁶ I. Taloș, op. cit., p.30.

⁹⁷ Mihai Pop, prefață la *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980, p. 16.

Așa cum remarca, în mod obiectiv, Ion Taloș, în variantele din Transilvania secvența e “saturată de obiectele pe care le dorește ciobanul”. Iar acestea se împart în două categorii: **instrumente muzicale păstorești** (fluierul, trișca, trâmbița, tilinca, buciumul) și **arme de apărare**, respectiv unelte ale păstorului (toporul, lancea, bota)⁹⁸. Pe când, în textele din Moldova, Muntenia și Oltenia, “numărul obiectelor personale e redus la *fluier*, rareori în combinație cu buciumul și adesea ele sunt așezate la capul mortului”⁹⁹, în tentativa de a substitui crucea. Variantele din aceste regiuni manifestă o adevărată predilecție pentru “detaliile referitoare la fluier (de fag, de os, de soc etc.) și de sunetul lor (drag, duios, cu foc etc.)”¹⁰⁰.

În Maramureș situația se diferențiază pe regiuni. Astfel, în Țara Maramureșului predomină **fluierul**¹⁰¹ (41 variante) și **trâmbița**¹⁰² (36 varinate). De remarcat faptul că în nici o altă regiune trâmbița nu mai apare cu această frecvență¹⁰³. Referitor la trâmbiță “se crede că oile, o dată cu apariția stelelor, dacă o aud răsunând, se așează jos, își pun cruciș cele două picioare dinainte și capul peste ele și ascultă cu religiozitate profundă ariile cântate – până într-atâta farmecă acest instrument mai ales în timpul nopții. De fapt, sunetele puternice și în același timp line și dulci ale acestui instrument armonizează perfect cu tot ce ține accidentelor regiunii muntoase, așa că fiorii ecoului produs în taina singurătății nopții pătrunde adânc firea naturii”¹⁰⁴. Apoi, să ne aducem aminte că în legenda *Stâna prădată*, trâmbița are un rol activ în salvarea situației conflictuale. Grație acestor calități deosebite instrumentul e la fel de necesar și într-o postexistență.

În alte variante păstorul cere să i se pună în mâna dreaptă (sau stângă) **tilinca** (6 variante) sau **baltagul** (1), la cap **un miel** (5) sau **găleata** (1). Din punct de vedere al poziționării, opțiunile sunt aleatorii: **în mâna stângă** – fluierul, trâmbița, tilinca; **în mâna dreaptă** – fluierul, trâmbița, tilinca, baltagul; **la cap** – fluierul, trâmbița, mielul, găleata; **la picioare** – fluierul, trâmbița; **pe mormânt** – fluierul, trâmbița.

În Chioar, dar îndeosebi în Codru, toate aceste ustensile (predomină **fluierul și lancea**) sunt transformate în obiecte ale ritualului creștin de înmormântare (crucea și steagul): “Lancea mé ce dulce / Mni-o puneți de *cruce*”¹⁰⁵, “Fluierul cel drag / Mni-l puneți de *steag*”¹⁰⁶ sau “Fluierul cel dulce / Mi-l puneți la cap de *cruce*”¹⁰⁷. Sumanul devine “pânză pă obraz” (2 variante – Codru). Un oarecare echilibru se înregistrează în Lăpuș, unde **fluierul** (21 de situații), **trâmbița** (1), **tilinca** (1) și **toporul** (1) se cere să fie îngropate (12 situații) sau așezate pe mormânt (tot 12 situații) pentru a substitui **crucea** sau **lumânările**.

Este evident încă o dată că pe relația nord-sud bătrânul obicei al îngropării obiectelor alături de cel decedat cunoaște o degradare, cele mai conservatoare zone fiind Maramureșul Istoric și Lăpuș.

⁹⁸ Ion Taloș, op. cit., p. 22

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ “Și în mâna de-a stânga / Tot îmi puneți fluiera”.

¹⁰² “Și în mâna de-a dreapta / Tot îmi puneți trâmbița”.

¹⁰³ Trâmbița mai apare doar în două variante din Chioar și o variantă din Lăpuș.

¹⁰⁴ Tache Papahagi, *Graiul și folklorul Maramureșului*, Editura Minerva, București, 1981, p. 125.

¹⁰⁵ Lancea de cruce: 4 variante în Chioar și 13 variante în Codru.

¹⁰⁶ Fluierul de steag: 7 variante în Chioar și 14 variante în Codru.

¹⁰⁷ Fluierul de cruce: 2 variante în Chioar.

Dacă ne raportăm la analiza elementelor ritualului de înmormântare, constatăm că în Codru, Chioar și chiar Lăpuș acestea sunt substituite cu ustensilele meseriei de păcurar (fluierul, bota, lancea, sumanul). Iar în Țara Maramureșului accesoriile sunt confecționate din elemente specifice mediului ambiant (scoarță de durzău, scoarță de buhași, muguri și mlădițe, brăduți, nuiele, fagi).

Ion Taloș a urmărit evoluția și a unei alte perspective, reamarcând o *vulnerabilitate* a categoriei armelor de apărare, respectiv a uneltelor ciobănești: “Incapabile să se deschidă unor noi semnificații, spre a corespunde prefacerilor care se petreceau neîncetat în text, **armele de apărare** au dispărut pe rând, în special în regiunile din afara Transilvaniei. Mult mai durabile s-au dovedit a fi, în schimb, **instrumentele muzicale**, care erau înzestrate cu o pronunțată forță poetică”¹⁰⁸.

Așa se face că secvența **obiectelor îngropate**, din episodul testamentar, deși utilizează aproximativ același registru, suportă o transformare radicală a semnificațiilor primare, din variantele nord-transilvănene: “Să-mi puneți un miel la cap, / La picioare fluier mare, / Și la cap o trâmbița-re; / Un vânt țebeș a sufla, / Fluieru și-a fluieră, / Trâmbița și-a trâmbiță / Și mielucu și-a zdera, / Crucița s-a legăna / Și oile m-or cânta”. (Rozavlea, 1920). Procedând la o reducere evidentă și la o contaminare cu un alt strat mental, secvența devine: “Iar la cap să-mi pui / Fluieraș de fag, / Mult zice cu drag! / Fluieraș de soc, / Mult zice cu foc! / Vântul când a bate / Prin ele-a răzbate / Ș-oile s-or strânge, / Pe mine m-or plânge / Cu lacrimi de sânge!” (varianta Alecsandri).

Comentariile exegeților pe această temă au variat în funcție de interesul de a demonstra o anumită teză și nu au depășit sfera unor ipoteze reluate până la saturație. În opinia lui A. Fochi (1964) păstorul nu dorește să i se pună cruce la cap (eventual fluier sau tobă), tot așa cum nu dorește să fie îngropat în cimitir. Analizând atitudinea păstorului *din punct de vedere ideologic*, A. Fochi ajunge la concluzia că acesta “**opune elemente profane (...) celor ecleziastice**, din această pendulare ieșind sporit sentimentul de dragoste a ciobanului față de meseria lui”¹⁰⁹.

În schimb, Ion Taloș (1983) asociază secvența cu refuzul păcurarului de a fi acoperit cu pământ și concluzionează: “...această imagine ne dă dreptul să afirmăm că cel care urma să fie ucis, **nu dorește să fie propriu-zis înmormântat**, căci într-un asemenea caz, armele n-ar putea străluci în soare, iar instrumentele n-ar putea răsună în vânt”¹¹⁰.

Bun cunoscător al istoriei credințelor și al ideilor religioase, **Mircea Eliade** oferise încă în 1970 o interpretare viabilă: “...Păstorul speră să se bucure de o **post-existență sui-generis**, căci toate aceste obiecte, instrumente muzicale, unelte și arme specifice modului de existență pastorală, indică o **prelungire simbolică (rituală) a activității sale**. Concepția subiacentă este arhaică și se găsește în multe culturi și stadiul etnografic: o viață violent întreruptă se continuă printr-o altă modalitate de existență”¹¹¹. Ceea ce se ignoră adesea este că post-existența rituală identificată de M. Eliade se datorează analizei versiunii-colind, căreia îi este specifică. În versiunea-baladă această rațiune (post-existențială) dispare, ajungându-se “la o idee vecină (...), anume, înlocuirea elementelor

¹⁰⁸ I. Taloș, op. cit., p. 22-23.

¹⁰⁹ A. Fochi, *Miorița*, 1964, p. 272.

¹¹⁰ I. Taloș, op. cit., p. 23.

¹¹¹ M. Eliade, *De la Zalmoxis...*, Editura Humanitas, 1995, p. 255.

rituale indispensabile înmormântării, pe care Brăiloiu o considera, alături de moartea-nuntă, ca esențială pentru înțelegerea *Mioriței*¹¹².

Subiectul pare definitiv clasat, din moment ce numeroasele cercetări arheologice au confirmat teoria lui M. Eliade, prin bogatul inventar al obiectelor descoperite în mormintele vechi, încă din perioada neolitică: “rareori este îngropat cineva fără a avea anumite obiecte lângă el”¹¹³ – unelte, arme, podoabe, vase etc. “Prezența lor a fost explicată prin concepția oamenilor despre post-existență și nevoile lor în lumea de dincolo; **se credea că tot ce se pune în mormânt va fi utilizat așa cum fusese înainte de moarte**”¹¹⁴.

O parte din aceste *rituri preistorice*, demult dispărute din Europa Occidentală, s-au păstrat vii în tradițiile țărănești din centrul și sud-estul continentului, dar mai cu seamă în regiunile montane intercarpatice, “cu toată presiunea religiilor monoteiste asupra lor”. O parte au persistat în producțiile folclorice autohtone, așa cum ne demonstrează cu prisosință și versiunea-colind a *Mioriței*, dar și numeroasele bocete care vorbesc despre depunerea armelor în mormânt.

De altfel, partea finală a cântecului mioritic a preluat în mod substanțial elemente specifice bocetului, fapt care i-a determinat pe unii cercetători să considere că acesta ar trebui să fie *kilomentru zero* al oricărei interpretări.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ H. Daicoviciu, *Dacii*, București, 1965, p. 47, apud N. Bot, *Rituri funerare – vechime și semnificație*, în *Anuarul de folclor*, Cluj Napoca, 1993, p. 39.

¹¹⁴ N. Bot, op. cit., p. 52.

VII. BOCETUL. MĂICUȚA

De regulă, variantele maramureșene se isprăvesc cu cântecul de jale al fluierului / trâmbiței (“Fluieru și-a fluieră, / Trâmbița și-a trâmbiță”), respectiv bocetul oilor (“Oile tăte-or zbiera”, “Oile tăte m-or plînge”). Formula e reluată în ultimele versuri: “Oile cele bălăi / Mîndru m-or cînta pe văi; / Oile cele cornute / Mîndru m-or cînta pe munte”. În șase variante¹ această litanie a determinat contaminarea cu motivul *ciobanul sătul de oi*, mioarele cerându-i păstorului să nu le părăsească.

Secvența nu a generat niciodată discuții polemice, toată lumea fiind de acord că “bocetul oilor poate fi interpretat ca o substituție a bocetelor obișnuite”², a “lamentațiilor rituale”, strict necesare dintr-o perspectivă a tradiției: “Se știe foarte bine că «**bocirea**» **mortului** de către mamă sau de către «surorelele din sat» intră sub incidența obligației în satul de tip tradițional românesc. Iar în cazul în care se întâmplă să moară un străin în sat, membrii colectivității respective aveau datoria de a «tocmi» bocitoare care să îndeplinească datina. Neîndeplinirea cerinței însemna «un mare păcat». Este și situația păstorului. Bocitoarele lui vor fi «oile cele cornute»”³.

Tradițiile maramureșene legate de acest eveniment funest sunt mult mai complexe și presupun, pe de altă parte, utilizarea unui subtil *limbaj nonverbal*: în semn de durere și respect față de amintirea celui mort femeile își despletesc părul, în timp ce bărbații umblă fără clop vreme de trei zile: “Fetele s-or despleti / Și pe mine m-or jeli” sau “S-audă și mîndra mea / Cum s-o prăpădit badea / Și să-și despletea părul / Că i-o murit drăguțu” (tipul nord-maramureșean).

Dar această tînguierie a oilor poate că nu ar trebui s-o vedem în sensul strict al unei inovații poetice, ci să citim printre rînduri consecința firească a unei relații afective ce se stabilește, în timp, între păstor și turma de mioare, ceea ce descalifică unele opinii privind incapacitatea animalelor de a simți (uneori a presimți) situații fortuite în care e implicat stăpânul lor: “Mi-aduc aminte ce-mi povestea un om singuratic din Maramureș, despre un om care a murit mai anii trecuți în munți. Seara, bătrânul s-a dus peste noapte să păzească oile pe plai. Și-a doua zi dimineța, oamenii din lăcașul acela, văzând că bătrânul nu se mai întoarce cu oile, s-au dus să-l caute. Pe plai au văzut oile adunate laolaltă, în jurul bătrânului, care peste noapte murise și oile toate stăteau lângă el, cu capetele proptite în trupul lui mort. **E o întâmplare reală din Maramureș. Miorița nu este un basm, ci un adevăr care se repetă cu fiecare generație.**”⁴

Mai întâi **George Coșbuc**, la începutul secolului al XX-lea, apoi **Ovidiu Bîrlea**⁵, prin anii '60, dar și alți exegeți, au luat în calcul o analiză pornind de la coada textului, fiind de părere că un **bocet după fecior** s-ar fi transformat în *testament* și ulterior au fost adăugite diferite pretexte pentru moartea lui.

În 47 de variante (34%) cântecul mioritic maramureșean se încheie cu **episodul măicuței** – o construcție epică locală, originală, compusă din trei secvențe. Episodul este

¹ TM 24, TM 45, TN 47, TN 63, respectiv TCh 2, TCh 16.

² Mircea Eliade, *De la Zalmoxis...*, Editura Humanitas, 1995, p. 256.

³ Delia Suiogan, *Miorița-colind*, în Memoria Ethnologica, I, nr. 1, Baia Mare, 2001, p. 72.

⁴ Ioan Alexandru, citat preluat (fără a se preciza sursa) de revista *Miorița*, an III, nr. 2(6), 1993, p. 31.

⁵ Ovidiu Bîrlea, *Colindatul în Transilvania*, 1969, p. 279.

reprezentativ pentru textele nord-maramureșene (38 variante) și atipic pentru Chioar (2 variante)⁶, Codru (2 variante)⁷ și Lăpuș (5 variante)⁸, motiv pentru care le vom analiza pe cele din prima categorie.

■ Prima secvență cuprinde momentul coborârii de la munte și întâlnirea cu măicuța (25 variante): “Și-a zini Ziua Crucii / Voi la țară-ți scoborî, / Măicuța v-a întreba / Scoboresc și eu ori ba?” (TM 21) sau “Acasă când îți pleca / Măicuța v-a întreba...” (TM 26). Scena s-ar putea constitui într-un pretext de retrospectivă etnografică a întregului *an pastoral* (mai – septembrie), care se suprapune peste *anul agricol* (aprilie – octombrie) și împreună peste *anul calendaristic* (ianuarie – decembrie).

Turmele de oi coboară de la munte în prima decadă a lunii septembrie, când are loc desfacerea tovărășiei și pregătirea oilor pentru iernat. Toate preparativele pentru încheierea ciclului agro-pastoral se desfășoară minuțios, aproape ritualic: “Desfacerea stâinii propriu-zise are loc (...) prin următoarele obligații gestuale ale sâmbrașilor și respectiv ale păcurarilor. Aceștia acordau (prin gazdele de lăptărie care-i reprezentau) un colac de grâu fiecărui păcurar (nu însă baciului), colac pe care, la plecare, fiecare fecior îl lua în botă, bota pe spate și astfel se întorceau acasă, în familie. Plecarea păcurarilor se făcea pe rând, unul câte unul, și tot așa ei trebuiau să se întoarcă pe ulița satului acasă... Este aici, simultan, un **rit de dezintegrare** și totodată unul de reintegrare...”⁹.

■ A doua secvență cuprinde **motivațiile oferite măicuței** pentru neîntoarcerea sa. Cel mai uzitat pretext este că întârzie pe munte cu oile șchioape, iar apoi promisiunea (deșartă) că va veni într-un târziu, tergiversând deznodământul (29 variante): “Numai voi îți zîce / C-am rămas mai înapoi / Cu cele șchioape de oi...” (TM 21). În alte trei variante¹⁰ cere să i se spună măicuței că a rătăcit oile: “Spuneți c-am rătăcit, / Am pierdut mieii / Umblu după ii; / Am pierdut oile / Umblu după ele.” Acest motiv pastoral – *ciobanul care și-a pierdut oile* – a fost semnalat și de profesorul Dumitru Pop¹¹, afirmând că de el “se leagă întâia atestare a folclorului românesc”. Iar Adrian Fochi (1985) susține că motivul se numără, alături de alte 17 texte, printre creațiile folclorice ce compun “zestrea patrimoniului culturii stră-românești”¹².

Un alt pretext, cu totul înșolit pentru versinea-colind, este proiecția (lămuritoare) a unei *altfel de nunți* – 6 variante¹³: “Nu si, mamă, întristată / C-a zini și el odată. / Nu si, mamă, cu bănat / *Fecioru tău s-o-nsurat* / C-o mîndră crăiasă / Dintre fete mai aleasă” (TM 30).

Un ritual arhaic, păstrat destul de fidel în folclorul maramureșean, se referă la **moartea celor necăsătoriți**, indiferent dacă e vorba de un fecior sau o fată și indiferent de motivul morții. Despre aceștia se mai spune că sunt *nelumiți*, adică *neîmpăcați cu lumea*, deci fără un destin împlinit: “Numai tu te-ai măritat / Dup-un fecior de-mpărat / Și

⁶ TCh 10 – tipul nord-maramureșean; TCh 9 – tipul *fata de maior*, influențe ale versiunii baladă.

⁷ TCo 8 – tipul nord-maramureșean; TCo 5 – tipul *fata de maior*.

⁸ TL 8, TL 10, TL 11 – tipul nord-maramureșean; TL 1 – influențe versiune baladă; TL 14 – tipul sud-maramureșean, influențe nord-maramureșene.

⁹ Vasil Latiș, *Păstoritul...*, 1993, p. 57.

¹⁰ Două din Țara Chioarului și una din Țara Codrului.

¹¹ Dumitru Pop, *Stâna prădată – un motiv din sfera mitologiei pastorale*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980, p. 72-73.

¹² A. Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, 1985, p. 190.

¹³ TM 5, TM 25, TM 26, TM 28, TM 30, TM 60 – cinci din cele șase texte sunt culese de Lenghel Izanu.

te-ai dus la casa lui, / În fundu pământului / Unde leac de soare nu-i”¹⁴ – bocet după fată. “Măi frate, la nunta ta / Nu-s feciori să chiotea` / Și nici fete să horea`. / Feciorii-s fără de clop, / Nu-i mere cu ei la joc; / Și fetele-s despletite, / După tine-s bănuite”¹⁵ sau “Vai, puiuț, dragu tatii, / Vai, bine te-ai însurat, / Fată din sat n-ai luat, / Da` din poarta cerului / Pă fata-mpăratului”¹⁶ – bocet după fecior.

Destinul omului este alcătuit din trei momente esențiale: naștera, căsătoria (nunta) și moartea. În concepția populară, dacă moartea survine înaintea nunții, înseamnă că feciorul sau fata rămân *nelumiți*. Menirea lor creatoare și integratoare a rămas neîmplinită. Situația e socotită nefastă, iar comunitatea (care nu își permite să își asume nici un risc) se simte obligată să împlinească destinul și să officieze, simbolic, o nuntă necesară: “...**tinerii care mureau necăsătoriți** erau îmbrăcați în haine de mire sau de mireasă (...). La înmormântare erau prezenți și muzicanții, care la scoaterea mortului din casă și la coborârea lui în groapă, cântau **marșul de cununie**. Obiceiul a dispărut la începutul secolului [al XX-lea], datorită intervenției autoritare a preotului din sat, care l-a calificat drept un obicei sălbatic”¹⁷ (Dumitru Pop, 1978).

Avem deci suficiente dovezi că obiceiul a fost cunoscut și practicat în Transilvania, dar faptul că textele mioritice de aici îl ignoră, dovedește nejustificarea utilizării lui. Pentru că în *Miorița-colind* nu e vorba de o **moarte** reală a ciobanului, ci de una **ipotetică și rituală**. În schimb, versiunea-baladă îl valorifică din plin (iar C. Brăiloiu și A. Fochi îl socotesc drept întemeietor): “Să le spui curat / Că m-am însurat / Cu-o mîndră crăiasă, / A lumii mireasă; / Că la nunta mea / A căzut o stea...” (varianta Alecsandri).

■ A treia secvență se desfășoară după același tipic funerar, preluând o altă imagine ades utilizată în bocete, în care **măicuța îl așteaptă (în zadar) pe fecior, cu masa pusă** (12 variante)¹⁸: “Măicuța m-a agodi / Tot cu cina caldă-n masă / Și cu apă rece-n vasă. / Cina-n masă s-a răci, / Apa-n vasă s-a-ncălzi, / Eu la masă n-oi sosi” (TM 34). Din vastul repertoriu al bocetelor reținem un singur exemplu în acest sens, un fragment dintr-un bocet *pentru mireasă*: “Numai noi te-om aștepta / Cu cină și cu lumină / Și cu dor de la inimă. / Tot cu cină caldă-n masă / Și cu apă rece-n vasă. / Cina-n masă s-a răci, / Apa-n vasă s-a-ncălzi / Și tu șohan nu-i veni”¹⁹.

*

Aceasta este călătoria inițiativă pe care textele mioritice maramureșene ne-au prilejuit-o și pe care noi am efectuat-o (virtual și real) în răstimpul unui an (pastoral) cu convingerea fermă că n-au fost epuizate toate valențele, n-au fost bătătorite toate cărările, iar scenariile propuse sunt departe de a fi definitive.

Singura certitudine este faptul că *Miorița* – în forma păstrată în textele maramureșene – se așează într-un **timp mitic medieval**, la răspântia dintre Antichitate și epoca modernă, în care, dacă ne plasăm, avem ocazia să inventariem și să reconstituim **datini, obiceiuri și credințe**, într-un cuvânt **TRADIȚIA**. O tradiție ancestrală ce se înteme-

¹⁴ Lenghel Izanu, *Poezii...*, 1985, p. 105, text 215.

¹⁵ Lenghel Izanu, op. cit., p. 154-159.

¹⁶ *Antologie de folclor...*, 1980, p. 225, text 198.

¹⁷ Dumitru Pop, *Folclor din zona Codrului*, Baia Mare, 1978, p. 46.

¹⁸ Secvența mai apare sporadic în textele din Codru, Chioar și Lăpuș.

¹⁹ *Antologie de folclor...*, 1980, p. 217-218, text 187, localitatea Săpânța.

iază în istoria străveche, parcurge ultimele două milenii cu încrâncenare și conservatorism, pentru *a se preda* abia acum, în zorii mileniului trei. Despre acest proces de dezintegrare se vorbea încă din secolul trecut (ba chiar și cei din secolul al XIX-lea l-au acuzat), însă în prezent el se dovedește a fi ireversibil.

Emblematic în acest sens este filmul documentar “Maramureș”, realizat de cineastul italian **Fabrizio Scapin** în iarna anului 1999-2000. Comentându-l, **Adrian Oțoiu** afirmă că “în numai 57 de minute” filmul răstoarnă imaginea noastră prefabricată despre Maramureșul tradițional și ne obligă să descoperim o felie din realitatea zilelor noastre: “În ajunul Crăciunului sătenii se împart cu egală devoțiune între tradițiile ancestrale și telenovelele ce curg în șir continuu pe ecranul televizorului; sticla de horincă tronează pe mese alături de cea de Coca Cola; tinerii se îngesuie la Căminul cultural să retrăiască misterul țărănesc al *Viflaimului* cu aceeași energie cu care continuă să se furișeze peste granițe în căutarea unei pâini mai bune”²⁰.

E limpede că de acum înainte totul se va schimba într-un ritm mult mai alert – Maramureșul și întreaga societate românească – sub tăvălugul valorilor de import. Iar puținele enclave culturale, admirabile în primitivismul lor funciar, se vor metamorfoza. Căci, până și **Maramureșul nu mai e demult un muzeu** – de artă, de etnografie și de folclor, deși păstrază solide reminiscențe, motiv pentru care șansa revitalizării nu e cu totul pierdută.

În aceste condiții, o astfel de producție folclorică, precum *Miorița*, cu tot alaiul incursiunilor într-o istorie îndepărtată, se transformă de la sine într-un **document** prețios, necesar oricărui demers de întoarcere spre obârșii, spre noi înșine.

autor: Dorin Stef

Cei interesați de *Antologia de texte mioritice* din Maramureș (la care se face referire în prezenta lucrare) pot solicita o versiune electronică la adresa:

stefdorin@yahoo.com

²⁰ Adrian Oțoiu, *Maramureșul nu e un muzeu*, interviu cu Fabrizio Scapin, în *Nord literar*, an I, nr. 5, octombrie 2003, p. 9.

BIBLIOGRAFIE

1. Studii, analiza, sinteze

- * * * *Antologie de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980.
- Bilțiu, Pamfil**, *Poezii și povești populare din Țara Lăpușului*, Editura Minerva, București, 1990.
- Bilțiu, Pamfil, Pop, Gheorghe, Sculați, sculați, boieri mari. Colinde din Maramureș, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.**
- Bîrlea, Ion**, *Literatura populară din Maramureș*, Editura pentru Literatură, București, 1968.
- Bîrlea, Ovidiu**, *Folclorul românesc*, volumul I, Editura Minerva, București, 1981.
- Brătulescu, Monica**, *Colinda românească*, Editura Minerva, București, 1985.
- Bud, Tit**, *Poezii populare din Maramureș*, Editura Academiei, București, 1908.
- Buhociu, Octavian**, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Editura Minerva, București, 1979.
- Caracostea, Dumitru**, *Poezia tradițională română*, Editura pentru Literatură, București, 1969.
- Călinescu, George**, *Istoria literaturii române – compendium*, Editura Minerva, București, 1983.
- Chițimia, I.C.**, *Folclor și folcloristică românească*, Editura Academiei, București, 1968.
- Crîșmariu-Gălușcă, T., Ene, Tudor**, *Miorița. La daco-români și aromâni. Texte folclorice*, Editura Minerva, București, 1992.
- Dăncuș, Mihai**, *Zona etnografică Maramureș*, Editura Sport-Turism, București, 1986.
- Diaconu, Ion**, *Ținutul Vrancei*, volumele III-IV, Editura Minerva, București, 1989.
- * * * *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, București, 1979.
- Doniga, Vasile T.**, *Folclor din Maramureș*, Editura Minerva, București, 1980.
- Eliade, Mircea**, *De la Zalmoxis la Ghenghis-Han*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Eminescu, Mihai**, *Literatura populară*, Editura Minerva, București, 1985.
- Fochi, Adrian**, *Miorița, texte poetice alese*, Editura Minerva, 1980.
- Fochi, Adrian**, *Cântecul epic tradițional al românilor*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
- Ilin, Stancu**, *Poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Minerva, București, 1985.
- Iorga, Nicolae**, *Pagini alese din însemnările de călătorie prin Ardeal și Banat (1906)*, Editura Minerva, București, 1977.
- * * * *Istoria României în date*, Editura Enciclopedică Română, București, 1971.
- Kernbach, Victor**, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- Latiș, Vasile**, *Păstoritul în Munții Maramureșului*, Baia Mare, 1993.
- Lenghel-Izanu, Petre**, *Daina mândră pân Bârsana*, Baia Mare, 1979.
- Mihaly de Apșa, Ion**, *Diplome maramureșene din secolul al XIV-lea și al XV-lea. Istoria comitatului Maramureș*, Sighet, 1900.
- Nistor, Francisc**, *Măștile populare și jocurile cu măști din Maramureș*, Baia Mare, 1973.
- Nițu, George**, *Elemente mitologice în creația populară românească*, Editura Albatros, București, 1988.
- Papahagi, Tache**, *Graiul și folclorul Maramureșului*, Editura Minerva, București, 1981.
- * * * *Poezie veche românească*, Editura Minerva, București, 1985; ediție de Mircea Scarlat.
- Pop-Bistrițeanul, Irineu**, *Așezăminte românești de la Ierusalim și Iordan*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1992.
- Pop, Dumitru**, *Folcloristica Maramureșului*, Editura Minerva, București, 1970.
- Pop, Dumitru**, *Folclor din zona Codrului*, Baia Mare, 1978.
- Pop, Gheorghe Gh.**, *Folclor muzical din Maramureș*, Baia Mare, 1982.
- Taloș, Ion**, *Meșterul Manole. Contribuții la studiul unei teme de folclor european*, Editura Minerva, București, 1973.
- Taloș, Ion**, *Miorița în Transilvania*, în *Anuarul de folclor*, II, Cluj-Napoca, 1979.
- Taloș, Ion**, *Miorița și vechile rituri funerare la români*, în *Anuarul de folclor*, III-IV, Cluj-Napoca, 1983.
- Ursache, Petru**, *Etnoestetica*, Institutul European, Iași, 1998.
- Vulcănescu, Romulus**, *Măștile populare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1970.
- Vulcănescu, Romulus**, *Etnologie juridică*, Editura Academiei, București, 1970.
- Vulcănescu, Romulus**, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1987.

2. Articole, recenzii, interviuri

- Avram, Vasile**, *Substratul cosmologic al colindelor*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, 2001, Baia Mare.

-
- Berdan, Lucia**, *Rit și spectacol în jocurile urșilor din Dărmănești-Bacău*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, I, Etnografie și folclor, Sighetu Marmației, 2002.
- Bilțiu, Pamfil**, *Miorița în Maramureș*, în *Simpozion Miorița-1992*, Câmpulung Moldovenesc, 1993.
- Bot, Nicolae**, *Rituri funerare – vechime și semnificație*, în *Anuarul de folclor*, Cluj-Napoca, 1983.
- Chiș Șter, Ion**, *Staurele florilor*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Ciopraga, Constantin**, *Miorița sau despre exorcitarea tragicului*, în *Simpozion Miorița-1992*.
- Cirimpei, Victor**, *Aportul Mioriței la elucidarea marilor zei balcano-carpatici*, în *Simpozion Miorița-1992*, Câmpulung Moldovenesc, 1993.
- Coman, Mihai**, *Noi ipoteze despre Miorița*, în *Vatra*, nr. 163, octombrie 1984.
- Comanici, Germina, Maier, Radu**, *Colinda – document etnografic cu mărci specifice*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, Sighetu Marmației, 2002.
- Cuisener, Jean**, *Memoire de Carpathes – La Roumanie milénaire: un regard intérieur*, în *Memoria Ethnologica*, I, nr. 1, Baia Mare, 2001.
- Datcu, Iorda**, prefață la *Literatura populară din Maramureș*, de I. Bîrlea, 1968.
- Dimiu, Mihai**, *Simțul spațiului în teatrul folcloric din Maramureș*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, I, Sighetu Marmației, 2002.
- Dunăre, Nicolae**, *Țara Maramureșului, vatră etnoculturală de continuitate*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, Sighetu Marmației, 2002.
- Filip, Vasile**, *Miorița fetelor*, în *Simpozion Miorița-1992*, Câmpulung Moldovenesc, 1993.
- Glodariu, Ion**, *Civilizația dacilor în ajunul cuceririi romane*, în *Pagini transilvănene*, nr. 1/ 1993, editată de revista *Steaua*, Cluj Napoca.
- Gorovei, Ștefan S.**, *Un ctitor de țară: Bogdan I*, în *Magazin istoric*, nr. 2, februarie 1973.
- Latiș, Vasile**, *Segmente*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Macarie, Constantin**, *Să ascultăm Miorița la Soveja*, în *Miorița*, III, nr. 1 (5), Câmpulung Moldovenesc, 1993.
- Marrant, Joel**, interviu în *Maramureș*, lunar, Baia Mare, mai, 1982.
- Oțoiu, Adrian**, *Maramureșul nu e un muzeu*, în *Nord literar*, an I, nr. 5, Baia Mare, octombrie 2003.
- Perța, Lucian**, *Focul viu – aspecte ale procesului de demagizare*, în *Acta Musei Maramoresiensis*, Sighetu Marmației, 2002.
- Pop, Mihai**, prefață la *Antologia de folclor din județul Maramureș*, Baia Mare, 1980.
- Pop, Mihai**, *Anul Nou, lectura unui discurs ceremonial*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Pop, Mihai**, prefață la *Poezii și povești populare din Maramureș*, de P. Lenghel-Izanu, Editura Minerva, București, 1985.
- Pop, Mihai**, *Mitul Marii Treceți (Cântecul zorilor)*, în *Folclor literar*, volumul II, Timișoara, 1968.
- Pop, Dumitru**, *Stâna prădată – un motiv din sfera mitologiei pastorale*, în *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1980.
- Popa, Mircea**, *Texte populare într-un vechi manuscris bihorean*, în *Anuarul de folclor*, II-IV, Cluj, 1983.
- Râpă, Isidor**, *Obiceiuri tradiționale de primăvară și vară*, în *Maramureș*, (lunar), Baia Mare, mai 1970.
- Spătaru, Gheorghe**, *Miorița la românii de sub ocupația comunistă rusă*, în *Simpozion Miorița-1992*.
- Steinhardt, Nicolae**, *Lección Maramureșului*, în *Ateneu*, nr. 9, septembrie 1992.

TABLĂ DE MATERII

Întoarcerea la obârșii

I. URCAREA OILOR LA MUNTE

Anul Arhaic. Marea Translare a Anului Nou. Reminiscența primăverii în colinde. / **Refrenele.** Incantații. Momentul execuției. Sărbătoarea înfloririi mărilor. / **Tânjaua – Plugușorul.** Mic tratat de etnografie pastorală. / **Ruptu Sterpelor.** Descrierea obiceiului. Asocierea după neamuri și vecinătăți. Dramatizarea populară în formă dialogată. Colindul cu măști. Ursul. Violența sacră. Cerbul. / **Urcarea la munte.** Procesțiuni dacice. Densușianu vs. Caracostea.

II. NUMĂRUL PĂSTORILOR

Aspecte etnografice / Legea acțiunii tripartite / **Mitologia destinului.** Trei ursitori ciobani. Muntele. Ritualul focului viu. Anul Nou – ritul sărbătorii urselor. / **Influența textelor de factură religioasă.** Vișlaimul. *Miorița* – relicvă a vechiului Vișlaim precreștin. Mitul nașterii și mitul morții. / **Regionalizarea păstorilor.** Suspiciuni la adresa lui Alecsandri. Pretext pentru răspândirea ideilor de unitate națională. Context unionist și pașoptist.

III. RAPORTUL DINTRE PERSONAJE

Raportul real între membrii unei colectivități pastorale. La granița dintre strungaș și păcurar. / **Tema marilor și a verilor primari.** Eradicarea rudeniei cosanguine. Frate de cruce. O rupere a raporturilor dintre păstori. / **Ritualul focului viu.** Incursiune mitologică. Răspândire teritorială. Tehnica aprinderii *focului viu*. Performerii ritualului (verii primari). Intervenția Bisericii. Alte superstiții și interdicții. Metode de sancționare. Ritul jertfei animalice. Despre sacrificiu. / **Tema micului.** Repere etnografice. Succesul celui mai mic. Subtilizarea numelui. Prototip al eroilor. Metamorfoza vârstei. / **Tema străinului.** Neapartenența de iure la ceata de păcurari. Jurământul păcurarilor. Neapartenența la neam. Neamul – instituție de bază. Intrarea în neam. Ieșirea din neam. Asocierea termenilor înstrăinare-moarte. Destinul dezrădăcinaților. *Miorița* – o colindă a înstrăinaților.

IV. SOBORUL PĂSTORILOR

Îndepărtarea celui mic. Pretext pentru o întrunire de taină a fărtașilor. Sindromul înstrăinatului și prefigurarea morții. Practici magice. / **Tema omorului.** Teza actului juridic. Tema ierarhiei comunitare. Vinovăția reală a celui mic. ■ Teza actului inițiativ. / **Motivația omorului.** Pretext de factură locală. Omorul apare ca nemotivat. ■ Teza vinovăției păstorului. Fapte amendabile. Focul viu. Excluderea. Inadaptarea. Pledoarie pentru nevinovăție. ■ *Trei cocoși...*, Colinde inițiatice. Calul alb/calul negru. Colinda cerbului.

Conflictul erotic. Tipul “fata de maior”

Păcurarul, mândra și testamentul. Presentimentul morții. Interdicția femeilor de a urca al stână. ■ Motivul pastoral *Stâna prădată*. Ciobănița. Femeile bărbate. Balada Șalga. ■ Colinda *Mă luai, luai*. *Miorița* fetelor. Colind de doliu. Colindă premaritală. Motivul/mitul Zburătorului. ■ Macrostructuri literare. ■ Legenda Fetei pădurii. Ipostazele purificării. ■ Motivul erosului masculin.

Modalități deucidere. *Ce morțiță tu poștești?*. Balada *Traian și Idra*. *Cizmaș*. *Logodnicii nefericiți*. *Pribegii pe podul Veneției*. ■ Nehotărârea Soborului. Registrul opțiunilor. ■ *Ori să-l puie-ntre țepuște*. Țepoaiete colibe. Ordalia pastorală. Legenda păstorului-lup. Izolarea celui mic. Mitologia lupului. Proba supraviețuirii. Nașterea din nou. Botezul morții.

V. MIOARA NĂZDRĂVANĂ

Dialogul cu turma oilor. ■ Dialogul cu fărtași. Interogația *Ce morțiță tu poștești?*. ■ Replica spontană, neprovocată. ■ Motivul *ciobanului sătul de oi*. ■ Alte credințe și legende. Oaia e sfântă. Mioara-oracol. Oaia face semn. ■ Legenda păcurarului și a oii năzdrăvane (fata adusă la stână).

Năzdrăvana – răsplata etapelor de inițiere. Vârste și ipostaze ale păcurarului. ■ Balada *Cealip-Costea. Fulga*. ■ *Miorița* la timpul viitor. Închiderea cercului. ■ Mit ontic, al existenței.

VI. TESTAMENTUL

Puterea Cuvântului / **Opțiunea pentru decapitare**. Ipoteza confruntării ciobanilor. Ipoteza executării unei sentințe. *Fulga. Șalga*. Rădăcini mitologice. *Cultul Cabirilor*. **Cartea inițierii** – Performarea ritual-simbolică a morții. Inițierea în societatea tradițională. Procedee de inițiere. Portretul fizic al maramureșenilor. Scopul final al inițierii. Tripla revelație. Mitul Marii Treceeri. Cântecul zorilor. Rozaliile. **Rugăciunea păcurarului** – Tentația concilierii. Mituirea păstorilor. *O, moarte, ce ți-aș plăti?. Bodița*. / De s-a-ntâmpla să mor eu. Sentimentul de demnitate. Trăsăturile psihice ale maramureșenilor. Primăvara – anotimp final al existenței. / **Locul înhumării**. *Vai de mine, măi Miha!*. *Horea lui Ion Berciu*. Interdicția de a fi îngropat în cimitir. Elemente de datare. / **Tema înhumării**. Ipoteza înmormântării la înălțime. Tipologia funeraliilor. Rituri funerare atipice. Expunerea temporară a cadavrelor. Ferestre ale sufletului. / Obiectele meseriei.

VII. BOCETUL. MĂICUȚA