

Creștinarea daco-romanilor și folclorul românesc

Ștefan Enache

Sărăcia documentelor scrise privind existența populației daco-romane după retragerea administrației și armatei imperiale (271-275 d.Cr) și tăcerea izvoarelor privind creștinarea populației romanizate și ulterior a slavilor, constituie și azi după mai bine de un secol de cercetări asidue nodul gordian al istoriei românilor și Europei (Musset L. *Invaziile*, 2002 pag. 163-164).

În compensație, există în acest spațiu uitat de istoriografia romano-bizantină, o artă și literatură populară (legende, colinde, balade, cântece rituale) de o bogăție, profunzime și valoare estetică unică în spațiul cultural european. În acest studiu restrâns, ținând seama și de dificultățile temei, ne propunem să argumentăm prin analiza textelor folclorice câteva aspecte ale statutului de document „spiritual” și „istoric” al celui mai vechi segment al creației folclorice, cel numit de cercetători cu tematică, ”fantastică sau miraculoasă” (Ispas S. *Povestea cântată*, 2000, pag. 63-99), segment care conține și vehiculează după opinia noastră, idei, concepții, elemente narative specifice înfruntării celor două viziuni asupra lumii, păgână și creștină, care au dominat timp de un mileniu Europa și la sfârșitul căreia s-a născut Europa creștină și configurația etnică actuală.

Creația folclorică cu tematică fantastică, inclusiv legende, analizate din perspectiva filozofiei și doctrinei creștine nu apare ca un simplu depozit de resturi mitologice al antichității, ci dimpotrivă, fiecare text în parte și toate în ansamblu sintetizează și actualizează cu o impresionantă coerență aspectele esențiale ale viziunii creștine asupra lumii. În limitele acestei creații se pot distinge două categorii de texte, colindele, care afirmă modele exemplare de înțelegere a lumii (cosmogonie, ierarhie divină etc.) și de comportament, pe de o parte și texte povestite sau cântate în care sunt prezentate consecințele viețuirii după modelele promovate de zeii păgâni ai antichității, zei care nu mai puteau asigura protecția și reînvierea după moarte.

Cercetătorii folcloriști sunt unanimi în a considera că semnificațiile textelor literare de circulație orală cunoscută de noi n-au putut fi păstrate timp de 1000-2000 de ani neschimbate, știind că memoria colectivă funcționează numai pe o perioadă de 100-150 de ani. Sabina

Ispas, cercetător avizat și profund al folclorului românesc, rezumă într-un studiu consistent stadiul cercetărilor actuale, concluzionând că „textul literar folcloric nu poate păstra imagini poetice și forme stilistice pe care să le atribuim, fără riscul diletantismului, structurilor culturale străvechi” (*Povestea*, 2000: pag.141). De asemenea constată caracterul unitar al textelor cu tematică fantastică și originea unor nuclee, motive și teme în sistemul de reprezentări, credințe și practici legate de un sistem religios mai vechi sau mai nou, în orice caz specific comunității românești (*Povestea*, 2000: 69).

La conținutul fantastic al creațiilor din această categorie se adaugă și motivațiile declanșării acțiunii baladelor care amplifică confuzia sensului, plasându-le în sfera paradoxului, anulând orice tentativă de raportare a textelor judecate în ansamblu la o realitate spirituală concret-istorică. Aceste motivații diferite și paradoxale ale baladelor se înscriu în sfera literaturii cu tematică fantastică, cu nuanțe specifice, iar nu în cea a unei confruntări ideologice pe care vrem s-o legitimăm noi.

Din aceeași perspectivă, istoricii și arheologii sunt mai fermi. De la V. Pârvan și până la cercetătorii contemporani s-a subliniat importanța creștinismului pentru continuitatea daco-romanilor și etnogeneza românilor. Dar „o istorie a păgânismului și a confruntării lui cu creștinismul în Dacia postareliană e imposibil de scris” constată Nelu Zugravu în masivul său studiu privind creștinismul popular (*Geneza*, 1997: 283). Cert este, continuă același autor, că „o mare parte a patrimoniului vechii religii a murit-lucru aproape paradoxal - tot ca urmare a unei decizii imperiale” (Zugravu N., 1997: 283).

Retragerea administrației armatei romane a dus după opinia aceluiaș autor la dezagregarea ierarhiei sacerdotale și dispersarea credințelor, la compromiterea unor sărbători și la uitarea unor zei, universul religios al cultelor ancestrale refugiindu-se în comportamente private, rituri, superstiții și credințe populare (Zugravu N., 1997: 283).

Studiul lui Nelu Zugravu impresionant prin densitatea informației evocate extrage din documentele arheologice ca și Sabina Ispas din textele folclorice tot ceea ce sfera de cercetare a permis celor două discipline cu rigoriile lor metodologice, lăsând deschisă calea unor citiri noi și interpretări a textelor și documentelor.

Reticența folcloriștilor și scepticismul istoricilor în utilizarea creației folclorice ca documente ale continuității vieții spirituale și religioase în Dacia post-romană în sec. IV-X sunt explicabile și justificate. Este suficient să amintim concluziile uneori aberante ale cercetătorilor cu privire la moartea ciobanului din celebra baladă Miorița, sprijinindu-se pe motivațiile existente în diversele variante. Moartea fără împotrivire a ciobanului este una

dintre acestea. Deblocarea cercetării etnologiei actuale, aflată într-un evident impas, nu se poate face decât în limitele unei concepții care să abordeze esența creației culturale ca mod de existență umană în cosmos, esență care nu poate fi identificată după opinia noastră decât la nivelul temelor și principiilor fundamentale ale creației culturale. S-ar introduce astfel în actul de analiză al sistemelor religioase proprii diverselor epoci și a tipurilor de culturi pe care le generează, unități de măsură, de referință a creației culturale. Rezumată pe scurt această concepție capabilă să introducă puncte de reper în haosul aparent al creației culturale pe care am denumit-o „Viziunea tradițională asupra lumii” se întemeiază pe necesitățile existenței omului ca specie și pe câteva principii care impun coerență sistemelor religioase și culturale constituind totodată instrumentul de analiză și sinteză a realității în care omul trăiește, în scopul luării deciziilor necesare depășirii multiplelor categorii de riscuri, explicând totodată cauza eșecurilor sau a morții.

Fără a insista asupra descrierii conceptului de viziune tradițională asupra lumii, amintim că principiile care stau la baza accesului la sursele existenței, facerii și regenerării cosmosului și modelelor s-au idealurilor de viață de după moarte sunt elementele care au determinat configurația și nuanțele miturilor și riturilor grupurilor etnice și popoarelor europene. Din analiza principalelor tipuri de religii europene precreștine, a miturilor și riturilor semnificative ca cele cosmogonice, de pildă, se constată că principiile pe care se întemeiază facerea și regenerarea cosmosului este cel al erosului (religia greco-romană) și cel al sacrificiului unei ființe primordiale (mitologia nordică).

În sud-estul Europei sau Vechea Europă cum au denumit-o arheologii, a supraviețuit un principiu moștenit de la stratul cultural neolitic pe care l-am numit al auto-generării, având ca model bobul de grâu sau oul, simboluri care conțin germenii autodezvoltării (Enache Șt., *Viziunea tradițională* 2001: 15-30). Acest principiu îl găsim în religia și cosmogonia orfică (care implică și practicarea faptelor bune pentru salvarea de la moarte) și se va impune odată cu religia lui Zalmoxis (Iordanes, *Getica*: 69) în sistemul religios oficial spre deosebire de Grecia antică unde a rămas la periferia cultului oficial dominant al lui Zeus (Sorel R., *Orfeu și orfismul*, 1998: 41-82).

Am evocat principiile pe care se întemeiază religiile europene deoarece ele vor nuanța relieful cultelor tradiționale precreștine, iar prezența într-o măsură atât de însemnată a unor rituri și credințe păgâne în ansamblul tradițiilor culturale românești, devine inteligibilă și explicabilă, iar nu o enigmă. De asemenea am evocat cadrele generale ale „viziunii tradiționale asupra lumii” deoarece în limitele ei vom putea compara și identifica diferențe

între religiile precreștine și creștinism și debloca în acest mod, cunoașterea manierei în care fondul religios și cultural local a fost reinterpretat din perspectiva filozofiei și doctrinei creștine, reinterpretări care au condus la structura și configurația actuală a tradițiilor populare românești și europene, cu dezvoltarea firească a diverselor genuri în evul mediu.

Înainte de a trece la analiza pe text a celei mai răspândite și consistente balade populare românești „Balada șarpelui”, facem câteva precizări cu privire la cultele existente în Dacia. Din acest punct de vedere în spațiul daco-roman au existat peste 100 de divinități greco-romane și orientale și trei straturi culturale (Bărbulescu: 131): geto-dacic, greco-roman și slav, care la sfârșitul mileniului întâi vor fi aduse la acelaș numitor prin creștinare, creându-se unitatea spirituală și de acțiune a poporului român, evidentă prin apariția primelor formațiuni statale în secolul al X-lea.

Sfârșitul mileniului, consemnează creștinarea bulgarilor în 864 d. Cr (Tachiaos N. E. 2002: 117), a rușilor 988 d. Cr (Musset, 2002: 93), a maghiarilor în anul 1000 d. Cr (Musset, 2002: 62). Europa devine creștină și se definitivează configurația etnică a Europei. Adoptarea creștinismului și de către populația slavă din spațiul cultural al fostei Dacii, a impus modificări importante în structura unor texte, în deosebi a motivațiilor declanșării acțiunii legendelor și baladelor. Smeii care se întâlnesc în legendele românești, fură soarele și luna, merele de aur, fetele de împărat și ale sătenilor, sunt în final uciși de Făt Frumos și recuperate astrele și bunurile furate etc. În contrast cu acest final, într-o legendă din Munții Apuseni, smeul care fură pe sora lui Petrea Păcurariu îi propune să se împace și să devină cumnați. Petrea acceptă căsătoria sorei cu smeul, în schimbul sprijinului căsătoriei lui cu Zâna din lacul de lapte de la marginea satului unde locuia smeul (Antologia, 1983: 87-88). La fel se întâmplă în balada Miorița în care moartea ciobanului este datorată mai multor cauze (Invidia și lăcomia celor doi ciobani, căsătoria cu o fată de maior sau cu sora soarelui etc.), niciuna nefiind convingătoare, moartea ciobanului rămânând până astăzi de neînțeles pentru cercetători. De o motivație mai coerentă în sensul existenței unei singure cauze au avut parte baladele „Șarpele” (blestemul mamei) și „Soarele și luna” (incestul).

Stingerea contradicțiilor dintre populația creștină daco-romană și cea slavă, păgână, care se infiltrasă printre comunitățile autohtone începând cu secolul al VII-lea d. Cr, prin creștinare, și nevoia găsirii unei noi explicații declanșării acțiunii baladelor, pentru a le face credibile se întemeiază pe specificul reflectării realității în conștiință, pe adevărul că reflectarea nu poate deveni autonomă și stabili o relație proprie cu conștiința. Orice formă teoretică conceptuală de reflectare cere în viața cotidiană o neîntreruptă comparație cu

originalul ei din realitate, atât a întregului, cât și a detaliilor, efectul evocării încetând instantaneu deândată ce comparația arată o nepotrivire între model și reproducere (Lucás, *Estetica*, 1982: 422).

Creștinismul a afirmat un nou sistem de înțelegere a lumii, noi idealuri și principii etico-morale care pot fi rezumate astfel:

- Omul este valoarea supremă pe această lume; toți oamenii sunt egali independent de situația socială, nivelul intelectual sau naționalitate; iubirea față de om este principiul de bază al vieții morale; răsplata în viața viitoare a celor umiliți și oprimați pe această lume; pedepsirea celor care înfăptuiesc răul, nedreptatea.

Aceste idealuri etico-morale au devenit criterii de analiză și interpretare a întregii culturi antice, reținându-se numai ce slujea afirmării noilor idealuri (Bâcikov, *Estetica* 1988: 67-82). Genuri înfloritoare ale artei și esteticii antice ca teatrul, poezia, artele plastice, retorică etc., își va încheia existența odată cu adoptarea creștinismului ca singură religie oficială a imperiului de către împăratul Teodosiu I (379-395) (Zugravu. N., *Geneza* 1997: 227).

Creștinismul ca sistem cultural și ideologic a marcat profund constituirea și evoluția culturii europene. Filozofii creștini au interpretat cultura antică în fundamentele ei. Filosofia, religia, arta, istoria, obiceiurile etc., au fost supuse unei critici profunde. Interpretarea și critica miturilor și riturilor antice și sinteza cunoașterii și acțiunii, înțelepciunii și religiei, teoriei și practicii au devenit țelul gânditorilor creștini. Ei reproșau filosofiei grecești ruperea de practică (Bâcikov, *Estetica* 1998: 151-153).

Filosofia apologetilor ca filosofie religioasă se deosebește principal de filosofia antică grecească. La greci, filosofia înseamnă iubirea de înțelepciune. Se preocupă de căutarea înțelepciunii și adevărului. Filozofii creștini considerau că au primit adevărul și înțelepciunea prin revelație, ei trebuind să explice pe cale rațională aceste adevăruri în măsura posibilului și să apere adevărul revelației divine. De aici decurge apologetismul întregii filosofii creștine.

Analizate din această perspectivă, colindele românești prin caracterul lor enunțativ se impun ascultătorilor ca adevăruri revelate. Ele afirmă fără să demonstreze în spiritul noii credințe, modelele exemplare pentru toate ipostazele cunoașterii, cosmogonia, ierarhia divină, modele de comportament pentru toate actele semnificative ale vieții proprii diferitelor categorii sociale (Brătulescu M., *Colinda* 1981).

Colindele, indiferent de tematica lor, au caracter sacru. Se cântă odată pe an (la Crăciun și Anul Nou) la toate gospodăriile. Nu pot fi operate modificări decât în anumite momente ale evoluției istorice ca apariția de pildă a unei noi clase sociale, cea a boierilor. Ele

pot fi considerate totodată prin aspectele semnificative ale existenței umane pe care le abordează ca o transpunere în versuri și cântec a textului biblic, modalitate specifică culturilor de tip oral, de conservare și vehiculare a informației.

Balada, care se cântă la nunți se conturează ca o ilustrare pe cale rațională a adevărilor creștine. Diferențele dintre colind și baladă se pot constata din textele cu același motiv ca „Soarele și luna” în care relațiile dintre cele două astre ca frați sunt prezentate din perspective diferite. În colind relația dintre cei doi frați este prezentată din perspectiva moralei creștine, model în care soarele oferă o treime din turme și un car cu boi ca zestre sorei; „Colo dealu după dealu / Bună sara lui Crăciun / Este ceață și-o verdeață / Că-i un mândru Curcubeu / Și turma lui Dumnezeu / Da turma cine-o păzește / Opăzește Sfântu Soare / Cu soră-sa cea mai mare... / Că sunt pețitorii tăi / Vin la mini / Te cer pe tini... / Ei cer turma jumătate / Noi o dăm a treia parte... / (Brăiloiu, Ispas 1998: 151).

Balada cu aceeași temă, Soarele și luna (sora soarelui), prezintă relațiile dintre frați din altă perspectivă, cea a căsătoriei, fapt considerat ca un păcat, având totdeauna un sfârșit tragic. „Preasfințite Soare / Puternice mare / Unde-ai auzit / Și-ai mai pomenit / Une-ai cunoscut / Unde-ai mai văzut / Să ia sor pe frate / Că cin' n-o lua / Raiu c-o d' avea / Iar cine-o lua / În iad c-o intra (Teodorescu, poezii 1982: 483).

Este evident că cele două tipuri de relații sunt contradictorii în limitele aceleiași culturi și credințe religioase, căsătoria dintre frați fiind reglementată încă din epoca primitivă, nefiind o practică în satele românești. Textele baladelor și legendelor cu această temă, capătă sens și devin coerente în sfera familiei divine greco-romane, căsătoria dintre frați fiind un principiu fundamental nu numai al genezei cosmosului și reproducerii lui, dar și o practică în lumea divină. Zeus a fost căsătorit cu cele două surori, Hera și Demetra din care sau născut Ares, zeul războiului, Hefaistos, Persefona etc. La iubirile divine se adaugă iubirile trecătoare cu muritoarele: Alcmena, Semele, Leda etc., din care s-au născut Heracles, Dionysos, Dioscuri etc. (Grimal P., Dicționar 2001: 199).

Peter Brown constata dificultățile omului modern de a înțelege mentalitatea epocii în care cultele păgâne coexistau cu biserica creștină. Pentru contemporanii secolului al III-lea d. Cr., „important era mesajul referitor la mântuire și păcat propăvăduit de biserici...” (Brown, *Întemeierea*, 2000; 37).

Mântuirea însemna în epocă mai presus de toate mântuire de idolatrie (Brown, 2000; 38). Creștinii nu negau existența zeilor politeiști. Ei erau acuzați de cruzime, nestatornicie și imoralitate iar miturile și riturile care îi acompaniau erau considerate ca măști prin care să-i

îndepărteze pe oameni de credința în unicul Dumnezeu adevărat (Brown, 2000; 38). Blestemul mamei din balada Șarpelui, care este de fapt mama zeilor (Magna Mater romană sau Marea Zeită geto-dacică) se înscriu în acest comportament capricios, iar apelul la Maica Domnului sau Sfinții creștini era unica șansă de a scăpa de la moarte.

Analiza critică a textelor folclorice cu tematică fantastică este indispensabilă pentru înțelegerea sensului original și a procesului de resemantizare impus creațiilor folclorice semnificative de triumful creștinismului în fosta Dacie, când înfruntarea dintre cel două concepții asupra lumii nu-și mai avea rostul, iar interzicerea căsătoriilor dintre tineri aparținând unor credințe diferite puteau fi realizate fără opreliști, fiind de aceeași lege creștină. De asemenea, apariția statului și claselor sociale a determinat nașterea unei categorii noi de cântece cu tematică istorică și socială în care primejdiile care amenințau viața capătă chip și nume. În balada „Șarpele lui Novac” din Ghindeni, Jud. Dolj, din capul șarpelui ucis de Novac se naște musca columbacă care omoară vitele sătenilor . „Muriră și boii mei / Mă potopiră nevoi / Intrai slugă la ciocoi / Să-mi iau și eu car cu boi / Și să mă duc cu chirie / Să mă scap de datorie” (Stănculescu I., Folclor, 1968: 411-413).

Vom analiza variantele semnificative ale baladei Șarpelui din perspectiva concluziilor ultimelor cercetări (Ispas S., Povestea 2000: 141-150).

Rezumată pe scurt, balada descrie destinul tragic al voinicului blestemat de mamă, să-l înghită șarpele când va fi mare pentru motivul simplu de a fi plâns sau pentru că a refuzat să sugă. Ajuns la vârsta voiniciei, potrivit blestemului, șarpele îi iese în cale flăcăului să-l înghită. Urmează înfruntarea dintre tânăr și șarpe. Finalul este tragic în majoritatea variantelor baladei. Într-un număr mic de cântece, flăcăul este salvat de un voinic moldovean, sau el însuși omoară șarpele ca în cazul lui Novac.

Nucleul dur al baladei îl constituie înfruntarea voinicului cu șarpele. Concentrarea criticii gânditorilor creștini asupra simbolului șarpelui derivă din calitățile lui intrinseci în reprezentarea vizuală a concepției cu privire la moarte și renaștere întâlnită în cultele și riturile antichității geto-dacice și greco-romane. Stindardul geto-dacilor format dintr-un șarpe cu cap de lup, vizualizează idealul și speranța de nemurire după modelul divinității pe care șarpele o reprezintă (moare și renaște) și calea de acces la acest ideal, vitejia în luptă, exprimată de simbolul lupului recunoscut pentru agresivitatea și organizarea militară a haitei pe timpul urmăririi prăzii, simbol întâlnit în toată Europa Septentrională (Eliade M., De la Zalmoxis 1980: 21-37).

La fondul cultural și religios al geto-dacilor se adaugă și zeii adorați ai noilor veniți.

Dintre aceștia, cultul lui Jupiter Sabazius, divinitate traco-frigiană, venită pe filieră romană în Dacia, promova o concepție apropiată exprimată prin același simbol. Demosthene, inițiat și el în acest cult a lăsat o descriere a procesiunii religioase. Cortegiul era condus de un preot și purta în mâini șerpi pe care îi agita deasupra capului. Adepții strigau și dansau strigând numele zeului. Erau purtate în procesiune obiecte de cult ca ciurul sacru și cista (coșul cu capac în care se afla închis șarpele). De asemenea era purtat în procesiune o mână votivă din bronz (14,6 cm) pe care erau figurate numeroase simboluri (con de pin, vultur, cap de berbec, broască țestoasă, șarpe etc.).

Inițierea adepților se făcea noaptea. Erau ghemuiți la pământ și acoperiți cu piei de cerb, frecați cu noroi și cu tărâțe după care se ridicau și strigau formula: „am scăpat de rău am găsit binele”.

La obiceiurile legate de șarpele casei consemnate de etnografi și folcloriști și folosite în argumentarea origini baladei, sunt importante de reținut reprezentările șarpelui de pe ușile bisericilor țărănești din Oltenia și porțile gospodăriilor, și de pe bătele ciobanilor în care este redată prin crestare o figură umană amenințată de un balaur sau de un șarpe. De asemenea, motivele decorative ale șarpelui de pe șubele și vestele țărănești reprezintă imagini legate de o concepție evocată în textele baladei șarpelui, reprezentând totodată un mediu vizual care au alimentat și reînprospătat percepția sensului cântecului de către comunitățile satești cu prilejul nunții.

Cauza declanșării acțiunii baladelor în toate variantele este blestemul mamei, fără a fi motivat totdeauna. „Lui, lui, lui, pui culcămi-te, / Pui de șarpe sugă mi-te / N-o fi acum, la flăcărie, / Blestem să ți să ție /. Flăcăul se duce la nuntă. Are presimțiri rele și se întoarce acasă. Se duce la grajd și când deschide ușa vede ochii șarpelui, „Cât roțile plugului / Ca razele soarelui”. Voinicul încăleca pe cal încercând să scape de primejdie. Este ajuns de șarpe. Descalce și se roagă: „, Stai șarpe nu mă mânca / C-oi mai avea și eu zile / La mănăstire mergea / La toți sfinții se ruga / Și la Maica Precista / Gura șarpelui cleștea / ” (Locusteanu M., Mitu I., Popescu I. A., Cântece bătrânești 1966: 44-45). Rugămintea șarpelui este ascultată iar divinitatea creștină îi scoate în cale un voinic moldovean care îl salvează, îl duce pe flăcău la stână, îl scaldă în lapte dulce de balele șarpelui, de veninul șarpelui.

Într-o baladă din Terpezița Dolj motivația acțiunii baladei este aceeași cu mai multe detalii și plasată la mijlocul textului. „Băiețelul ce-mi făcea, / Calu-n loc cămi-l oprea, / Și la șarpe se ruga /, Stai șarpe nu mă mânca / Nu-mi strica dănăcia / Șarpele îi răspundea / Băiete cu te-oi mânca / Blestemat de mamă-ta / ”. Este invocat un cântec de leagăn pe care îl rostea

mama voinicului. „Sara de la câmp venea / Furca-n brâu că ș-o-nfîgea / Cu fusu că mi-s torcea / Din gură te blestema / ”. Urmează blestemul cunoscut care este însă anulat prin rugămintea adresată șarpelui. „Și șarpele mi-l lăsa / Acasă că să-ntorcea / Mai mărișor că creștea / El pe gânduri să puna / ”. Remarcăm atitudinea cavalească a șarpelui care îl plasează în altă categorie de eroi ai antichității decât Hercule prin înțelegerea dorinței voinicului. Totuși la timpul sorocit este înghițit, dar numai pe jumătate datorită săbiilor ascuțite. Un voinic moldovean care trecea întâmplător este rugat să-l ajute. „Moldovene dumneata / Mi scapă de la șarpe / Ți-oi fi frate pân la moarte / ”. Moldoveanu apelează și el ca în varianta precedentă la înțelegerea șarpelui de al lăsa să intre la mănăstire. „La toți sfinți se ruga / Câte-o leturghie da / Și pe șarpe l-înmuia / Șarpele ce mis zicea? / Moldovene dumneata / Scoate paloșu din teacă / Și crapă-mi tu capu-n patru / C-am o piatră nestemată / ” (Locusteanu M. 1966: 50-54).

Surprindem în acest text atitudinea de compasiune și înțelegere umană față de destinul tragic al voinicului, de care șarpele nu este responsabil, atitudine care trimite la o altă concepție și alt model de voinicie. Surprinde deasemenea ușurința cu care voinicul șarpe acceptă moartea, amintind de ciobanul mioritic care și el privește moartea cu seninătate dezarmantă, în contrast cu un alt model, cel al lui Iovan Iorgovan sau al soarelui din baladele cunoscute care rămân neânduplecați la rugămințile surorilor de a renunța la căsătorie.

Într-o variantă a baladei Șarpelui din Câmpia Dunării, mama copilului nu este o femeie tânără așa cum se întâlnește în celelalte variante și în satul românesc real, ci „O babă bătrână / Savai cu cârjile-n mână / De la dalba tinerețe / Pân la adânci bătrânețe / Fiu din trup că n-a făcut / ”. Este sugerat un statut divin al mamei șarpelui ca și în balada Miorița și o naștere miraculoasă. La bătrânețe naște un Făt-Frumos, pe care îl blestemă să-l mănânce șarpele, gest ce pare ne firesc. Blestemul mamei nu are motivații. Șarpele îl așteaptă pe flăcău să crească, să atingă vârsta voinicii, „Descalecă-te să te sug / Că pe tine din pruncie / Maică-ta mi te-a dat mie” (Folclor 1964: 52-58). Flăcăul deși este salvat de la înghițire de un voinic Iortoman, moare din cauza veninului șarpelui.

Această variantă prezintă interes deosebit prin statutul pe care îl conferă nou născutului. El este un Făt-Frumos, model ideal de frumusețe morală și de vitejie în folclorul românesc. Acest statut moral al șarpelui este susținut de o altă baladă din Câmpia Dunării, în care motivația blestemului este aceeași cu motivația din legenda „Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte”. „De trei zile și trei nopți / De când țipă și nu tace / Țipă fiuleț în mă-sa /

Mă-sa că se necăjea / Să vezi frate-ei dăruia / Frate avuția / Voinicelul nu tăcea / Și la șarpe-l dăruia / Și din gură așa zicea” (Folclor 1969: 58-63).

Cunoscând legenda (basmul) românească și idealul de viață a lui Făt-Frumos de tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte, putem conchide că modelul de existență pe care îl reprezintă șarpele este același ca a lui Făt-Frumos, iar dăruirea nou născutului de către mamă șarpelui înseamnă a-i meni sau ursi același ideal. Acest ideal însă nu este creștin și nu putea fi realizat pe pământ în lumea noastră a muritorilor, ci în lumea de dincolo. Văzută din această perspectivă, atitudinea șarpelui de „non-combat” și de dezinteres față de viața de pe pământ ca și a ciobanului mioritic, devine inteligibilă și explicabilă. Cracterul atipic al atitudinii față de moarte și mai ales refuzul de a se naște și trăi în această lume pământească, în care bogăția este idealul de viață suprem, așa cum îl întâlnim în religia greco-romană și în mitul căutării lânii de aur, ne obligă să apelăm la fondul cultural și religios al geto-dacilor al căror ideal de existență îl transmite în lumea românească viteazul șarpe. Textul analizat este primul în care copilul nu este blestemat, ci dăruit sau juruit, aspect care plasează balada într-o tradiție religioasă a antichității, cea a geto-dacilor descrisă de Herodot și Diodor din Sicilia.

Într-o altă baladă, pruncul culcat fiind în prispa casei, se trezește că-l suge șarpele. Însăpăimântat, cere explicații mamei. „Mamă, măiculița mea / Cui mamă m-ai rânduie / De când eram copil mic...? / Iar mă-sa că mi-i zicea / Eu maică te-am rânduie / De când erai copil mic / Șarpelui, viteazului / Din colțul porumbului / La puțul vârcolului / Pierderea voinicului” (Folclor, 1969: 64-67).

Șarpele în acest text este descris ca un viteaz iar nu ca un monstru ca în alte balade. Este localizat și spațiul în care viețuiește, lumea sub pământească. După scenariul cunoscut, flăcăul este înghițit de șarpe numai pe jumătate. Un voinic moldovean în trecere încearcă salvarea copilului blestemat, gest care stârnește furia și urmărirea moldoveanului de către șarpe. „Mai fugea, ce mai fugea / De-o mânăstire-mi dădea / Iar moldovean ce-mi făcea / În mânăstire intra / Șarpele afar rămânea / La Dumnezeu se ruga / Ca să-mi bată d-un vânt rece / D-un vânt rece că-mi dădea / Șarpele că-l amorțea ...” Lipsit de putere ca urmare a invocării ajutorului Dumnezeului creștin, șarpele se recunoaște învins și acceptă moartea. „Capul în patru să mi-l spargi / Să iei piatra nestemată” (Folclor, 1969: 67).

Balada „Bistriceanu”, aduce la blestemul mamei argumente noi ale motivației înghițirii voinicului de către șarpe. Este narată creșterea miraculoasă a șarpelui. La vârsta de zece ani nu mai avea loc sub casă. De aceea iese la câmpie în acel spațiu localizat în alte balade „la puțul vârcolului”, loc unde va fi întâlnit de alți voinici. Ca în toate variantele, la

timpul sorocit, Bistriceanu este înghițit: „Stai șarpe nu mă mânca / Că sunt tinerel băiat / Neânsurat, necununat / Nici-o floare n-am purtat / Bistricene, te-ași lăsa / Dar știi mă-ta ce-ți făcea? / Lapte-n strachină-ți pune / Cu lingura mă ciocnea-i / Măselele-mi sfărâmai / Și beam lapte însângerat / Cu măsele amestecat” (Folclor 1969: 70). Bistriceanu cere ajutorul unui voinic care se întorcea de la război. Voinicul taie șarpele, dar flăcăul nu mai poate fi salvat.

O variantă rară în folclorul românesc, dar frecvent întâlnită în sudul Dunării la bulgari și sârbi, este cea publicată de I. Nijloveanu din județul Olt. Ordinea secvențelor narative este schimbată. Cântecul începe cu relatarea înghițirii unui voinic de către șarpe. „La mijlocul Câmpului / La vântura pământului / Este un șarpe mare - nflorit / Ce un voinic a înghițit / Jumătate nu mai poate / Tot de arme ferecate”. Flăcăul este salvat ca și în alte balade de un voinic Ortoman, dar nu prin spintecarea cu sabia, ci prin incendierea trestiei, a focului. Devin frați de cruce. Finalul baladei face excepție de la cele întâlnite până acum. Voinicul salvat merge la mama flăcăului pentru a cere socoteală. „Avuta-i un copil mic? / - Am avut și la-m pierdut / De când era copil mic / Dar voinicul ce zicea / Maică, măicuța mea / Eu te văd cam tinerea / Dar nu este bine așa / Să naști alt voinic din tine / Să pătimească ca mine! / Voinicul ce mai făcea / Mâna la spate pune / Paloșu că mi-l scote / Capul maică-si că-l lua” (Folclor 1969: 452-254).

Balada aparține unui mediu cultural și religios diferit în care dreptatea se întemeiază pe alte principii. Uciderea mamei de către fiu trimite la modelul după care s-a făcut creștinarea, la înlăturarea brutală, prin forță a vechilor modele și a zeilor care le reprezentau.

Evenimentele narate în textele baladelor ca în orice mit sunt receptate de cei care le ascultă ca întâmplări adevărate. Credința în adevărul lor a impus localizarea în spațiu a întâmplărilor. „La vale de Prut / Zace-ntins pe lut / De vânturi bătut / De om nevăzut / Plutașul Mihai / De treizeci de ai”. Zace mușcat de șerpi și încolțit de lupi. În această baladă culeasă în 1883 și publicată de G. Dem. Teodorescu este importantă secvența căutării fiului, amintind de balada Miorița. „Măicuța lui / Pradă dorului / Ia mi-l tot căta / Și mi-l tot striga. .. / Mică, măicuță / Măicuță, drăguță / Ci tacă-ți gura / Nu mai blestema / Că tu când mai fapt / Și țâță mi-ai dat / Greu mai blestemat / Blestem cu păcat / Sugi, suge-mi-te-ar / Șerpi mânca-mi-te-ar / Dacă mai scăldat / Și dacă-am țipat / Iar mai blestemat... / Taci nu mai țipa / Lupii te-or mânca” (Teodorescu G. Dem. Poezii 1982: 498). Finalul baladei este tragic.

Apariția unui nou simbol alături de cel al șarpelui, amintește de modelul de agresivitate și vitejie al lupului pe care îl imitau războinicii indoeuropeni, inclusiv cei geto-daci (Eliade M., *De la Zalmoxis* 1980: 21-37).

O baladă intitulată „Șarpele” culeasă de T. Burada în 1883 de la un lăutar celebru în epocă, Petrea Crețul Șolcan, evocă în cele 425 de versuri drama celor trei frați, feciori de popă, care pleacă la vânătoare. Ei pleacă în zori, se spală pe față, se închină la icoane, intră în grajduri după cai, pleacă la vânătoare. Fratele cel mic, ca în miturile antice și legende românești, deși e mic de stat e mare la sfat. „Că-i cu statul de copil / Cu sfatul de om bătrân”. Șarpele își face simțită prezența prin provocarea setei care nu putea fi potolită decât cu apă din fântâna șarpelui. Aici la fântână, „între furcă și-n tre puț”, stătea șarpele mertamorfozat într-un flăcău care cerea ajutorul trecătorilor să-i scoată din fântână banii și scrisorile de la împărăție către domnie. Răsplata voinicilor erau banii. Cei doi frați intră în fântână dar nu se mai întorc. Sunt înghițiți de zmeoaică, mama șarpelui. Înțelepciunea sau istețimea fiului celui mic, se dovedește prin apelul la divinitatea creștină. „Se gândea, se socotea / Să între și el, au ba / Și pe când se socotea / Mâneca când desbrăca / Înspre Domnul se uita / Către Domnul se ruga / Iar Domnul asculta / Și din ceruri că-l vedea / Și simțirea-i deștepta”. Dumnezeu îi asculta rugăciunea și îi trimetea în ajutor un voinic mândru ortoman. „ - Vere stai, ș-ai aștepta / În fântână nu intra / C-ăl jurat cu chip drăguț / Dintre furcă, dintre puț / Nu e om, nu e băiat / Ci e șarpe-nveninat” (Teodorescu G. Dem. poezii 1982: 503).

Șarpele este greu de învins pentru că este protejat de maică-sa, smeoaică. Voinicul ortoman a avut și el nouă frați care au fost înghițiți de smeoaică. Finalul baladelor în care este invocat Dumnezeu creștin este același. Șarpele și smeoaică sunt răpuși și recuperați frații înghițiți. Deși sunt spălați cu apă din Dunăre nu mai pot fi înviați.

Analiza din aceeași perspectivă și în aceeași manieră și a celorlalte tipuri de balade denumite cu tematică fantastică sau miraculoasă, aparținând eposului istoric și baladei familiale relevă importanța filosofiei și doctrinei creștine în reinterpretarea fondului cultural existent în fosta Dacie în secolele IV-X d. Cr, din care s-au născut tradițiile populare românești.

Bibliografie

1. **Antologie dialectală-folclorică a României**, București, Editura Minerva, Ediția critică și prefață de Constantin Otobăcu, 1983.
2. Bărbulescu M., **Interferențe spirituale în Dacia romană**, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1984.
3. Brăiloiu C., Ispas S., **Sub aripa cerului**, București, Editura Enciclopedică, 1998.
4. Brătulescu M., **Colinda românească**, București, Editura Minerva, 1981.
5. Eliade M., **De la Zalmoxis la Genghis-Han**, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.
6. Băcicov V.V., **Estetica antichității târzii**, București, Editura Meridiană, 1984.
7. Enache Șt., **Viziunea românească tradițională asupra lumii**, Craiova, Editura Sitech, 2001.
8. Enache Șt., **Relațiile dintre obiceiurile de înmormântare și cele din ciclul familial și calendaristic în Oltenia**, Studii și comunicări Etnografie, Craiova, vol. VII, 1996.
9. Grimal P. **Dicționar de mitologie greacă și romană**, București, Editura Seculum, 2001.
10. Ispas S., **Povestea cântată**, București, Editura Viitorul Românesc, 2000.
11. Lukács G., **Estetica**, Editura Meridiane, vol. I, 1972.
12. M. F. Simion. **Legende Micii Domnului**, București, Editura Academiei Române.
13. Musset L., **Invaziile**, București, Editura Corind, vol. II, 2002.
14. Platon, **3 Cratyl 400 . B . C . , Statul II 3636, în Fragmentele prosocraticilor**, Iași, Editura Junimea, 1974.
15. Strabon, **Getica, 69, în Fantes Historiae Daco-Romanae**, București, Editura Academiei, 1970.
16. Tachiaos N., Emil - Anthony, **Sfinții Chiril și Metodie și culturalizarea slavilor**, București, Editura Sophia, 2002.
17. Teodorescu G. Dem., **Poezii populare române**, București, Editura Minerva, 1982.
18. Sorel, Reynal, **Orfeu și Orfismul**, Editura Universitas, 1998.
19. Stănculescu, **Folclor din Oltenia 1968, în Folclor din Oltenia și muntenia**, Editura pentru literatură, vol. III.
20. Zugravu N., **Geneza creștinismului popular al românilor**, București, 1997.



Fig. 1. Romula Malva: Cavaleri danubieni.
Reproducere după D. Tudor, Oltenia romană.

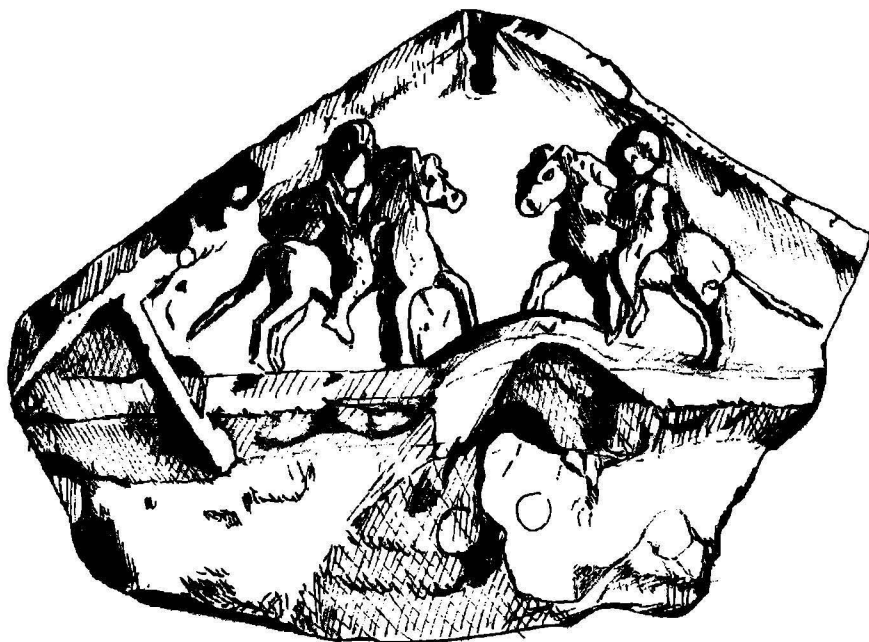


Fig. 2. Sucidava: Dioscurii cu cavalerul trac.
Reprodus după D. Tudor, Oltenia romană.

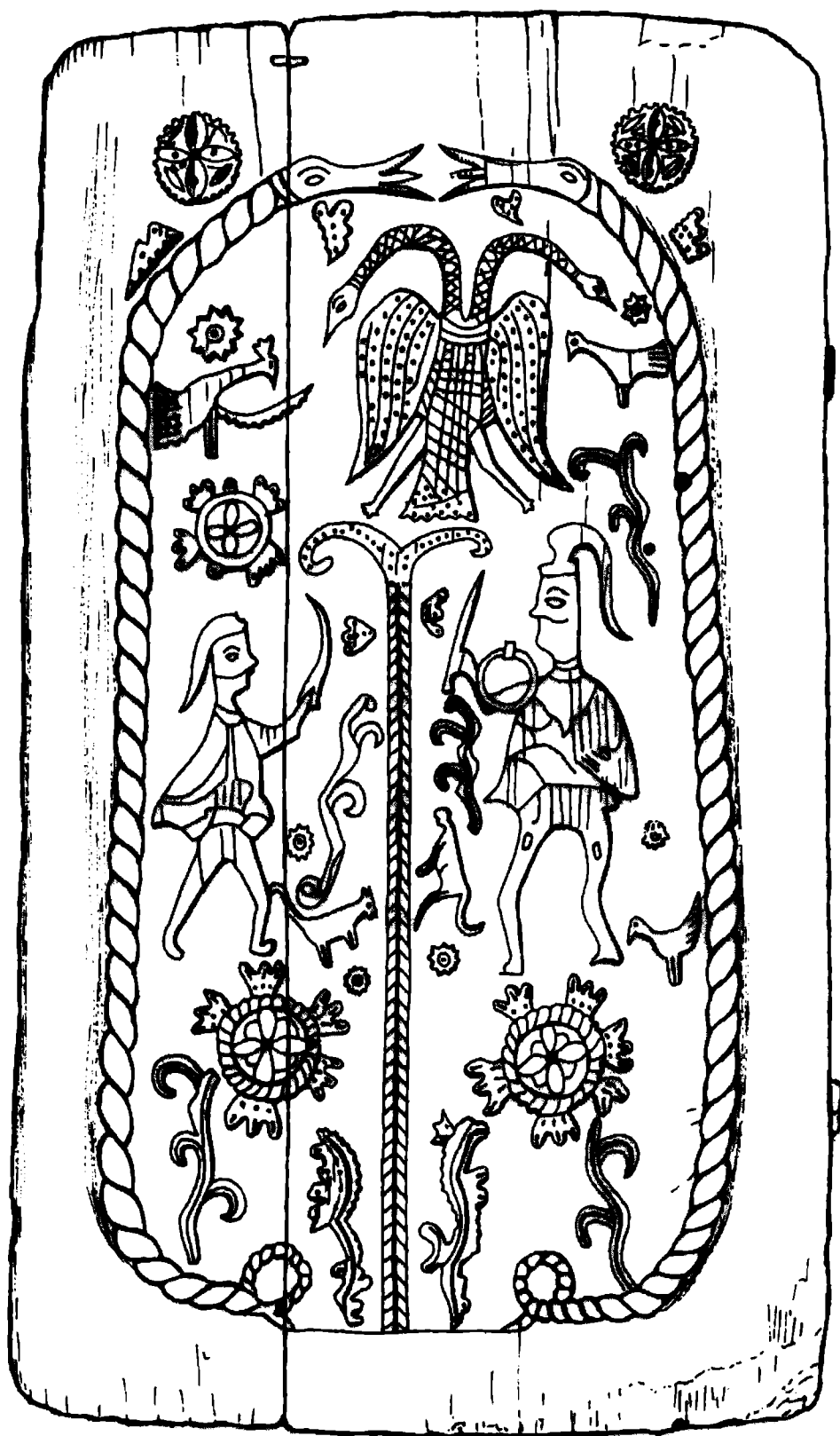


Fig. 3. Ușă de biserică, Căpreni, jud. Gorj, sec. al XVIII-lea.
Colecțiile Muzeului Olteniei – Etnografie.

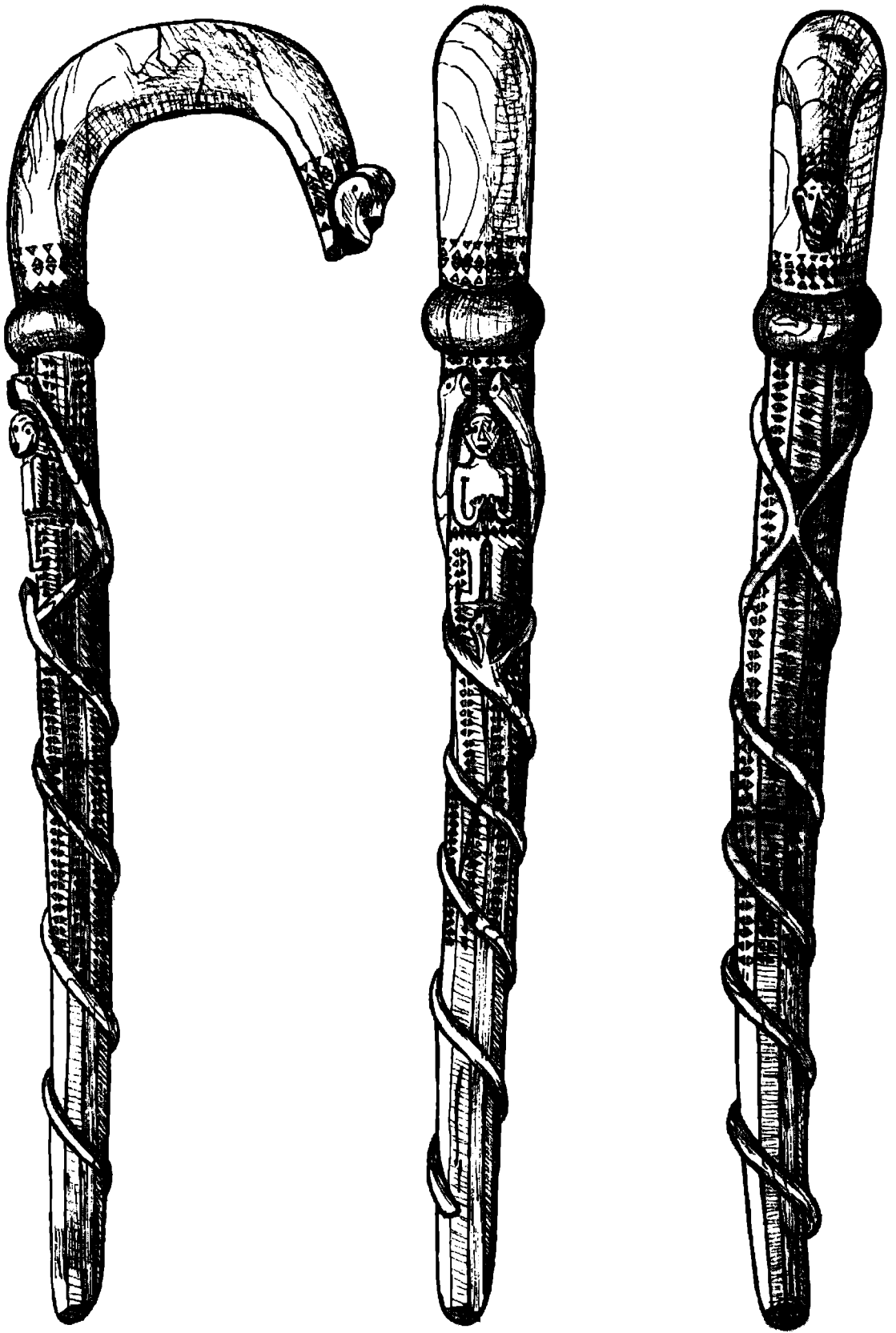


Fig. 4. Baston ciobănesc sculptat, jud. Gorj, sec. al XIX-lea.
Colecțiile Muzeului Olteniei – Etnografie.

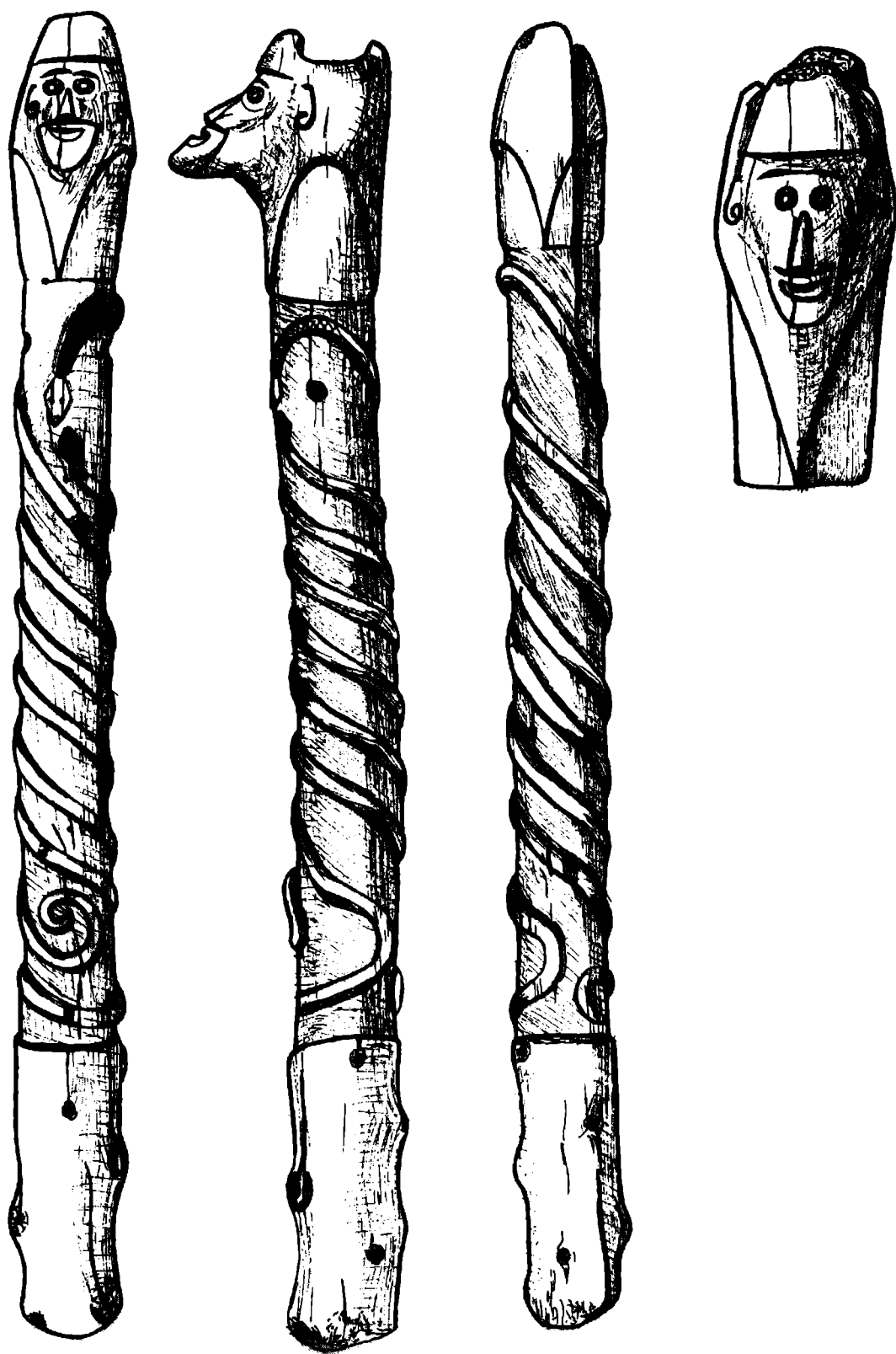


Fig. 5. Bătă sculptată ciobănească. Com. Ciuperceni, jud. Dolj, sec. al XIX-lea.