

LBRIIS

We know

books

Coperta de I. OPRIȘAN

Coperta I, IV: Pieptar tradițional românesc din zona Lăpuș,
cu ornamentică de conotație sacră (față:
pomul vieții; spate: coroană de consacrare),
Colecție particulară, Brașov, 2005

Editura SAECULUM I.O.
ISBN 973-642-687-6

© Toate drepturile sunt rezervate Editurii SAECULUM I.O.

**Lucrarea a apăcut cu sprijinul
Ministerului Educației și Cercetării.**

I. OPRIȘAN

LA HOTARUL DINTRE LUMI

**Studii
de etnologie românească**



Editura SAECULUM I.O.

București - 2006

Sulițeanu, Ghizela, 26, 30, 161
Suslănescu, P., 20, 26, 32
Szarwath, Stephan, 122

Ș

Șandru, D., 128, 233, 259
Șăineanu, Lazăr, 119, 159, 454
Șerb, Ioan, 408
Șora, Mihai, 507, 413
Ștefan cel Mare, 231, 361, 365
Ștefănescu, Grigore, 72

T

Tănase, Constantin, 141
Tăzlăuanu, Gh., 405
Teodoreanu, Ionel, 373
Teodorescu, G. Dem., 158, 174,
232, 264, 272, 277, 345, 395,
437
Teodorescu, I., 251, 514
Theodorescu, Răzvan, 413, 414,
508
Thompson, Stith, 41, 46, 106, 118
Tocilescu, Grigore G., 22, 79, 158,
174, 264, 272, 288
Todică, Gavril, 240
Tomuț, Vasile, 128
Traian, împăratul, 468, 487
Truță, Doina, 161, 162
Tudor, D., 34, 35, 36
Turculeț, Ilie, 258
Turculeț, Toader, 258
Turdeanu, Emil, 119
Tuțescu, Șt. S., 79, 80

U

Uricariu, Eugen, 505
Ursache, Petru, 413, 512
Ursaki, Profira, 318

V

Varagnac, André, 447
Vasilescu, Stelian, 406
Vasilii, Al., 251
Văcărescu, Iancu, 234
Vârgolici, Teodor, 130
Velculescu, Cătălina, 122, 123,
125
Ventura, Grigorie, 148
Verzea, Ileana, 125
Vetișanu, Vasile, 413, 414, 517
Vianu, Tudor, 367
Vicol, A., 14
Vlăduțescu, Gh., 413, 522
Voiculescu, V., 145, 373, 420,
455, 490, 500
Vrabie, Gheorghe, 107, 160, 161,
167, 222, 343, 344, 345, 347,
348, 349, 350, 403, 413, 414,
343, 527
Vulcan, Iosif, 222, 223
Vulcănescu, Mircea, 519
Vulcănescu, Romulus, 160, 373,
406, 447, 471, 479, 512, 514,
516, 517, 522
Vulpe, Radu, 34

W

Wolf, G., 165

X

Xenopol, A. D., 224

Z

Zamolxis, 444, 502, 518
Zanne, Iuliu C., 158, 174
Zender, Mathias, 107
Zub, Al., 413, 530

CUPRINS

<i>La hotarul dintre lumi...</i>	5
I. Etnologia românească	
Penumbrele unei balade: <i>Toma Alimoș</i>	11
Locul de formare a poporului român în lumina unui motiv folcloric (alăptarea pe sub talpa casei)	40
Note asupra <i>Mioriței</i>	49
Mitul „Zburătorului“	58
Structura artistică a legendei populare românești	61
Considerații asupra tradiției istorice populare	96
Sugestii pentru studierea și delimitarea prozei populare în perspectivă estetică	106
Circulația textelor scrise în cultura română.	
Repere	119
Romanta în circuitul folcloric românesc	137
Pragul sintezei	157
II. Istoria etnologiei românești	
ATANASIE MARIAN MARIENESCU	
<i>Poezii populare din Transilvania</i>	173
O carte pe nedrept uitată	179
BOGDAN PETRICEICU HASDEU	
Colecția de folclor a lui B. P. Hasdeu	185
Proza populară în răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu	197
Opera folclorică a lui B. P. Hasdeu	204
TEODOR T. BURADA	
Limitele extreme ale spațiului etnic național	212

NIC. DENSUȘIANU

Istoricul și valoarea colecției de folclor a lui Nic.

Densușianu 221

GRIGORE CREȚU

Folclor din Oltenia și Muntenia 272

ARTUR GOROVEI

Literatură populară. Culegeri și studii 276

TEOHARI ANTONESCU

Urme de străveche spiritualitate: *Cultul Cabirilor* 279

Al. Odobescu își revendică paternitatea? 285

MIHAIL SADOVEANU

Conceptia lui M. Sadoveanu despre folclor 293

NICOLAE PETRESCU

Opera științifică a lui Nicolae Petrescu 320

GH. F. CIAUȘANU

O mare carte a culturii române 328

MARCEL OLINESCU

O sinteză singulară asupra mitologiei române 336

GH. VRABIE

Balada populară română 343

OVIDIU PAPADIMA

*Anton Pann – Cântecel de lume – și folclorul**Bucureștilor* 351*Literatură populară română* 358

O „viziune românească a lumii“ – schițată de Ovidiu

Papadima 367

[Un literat de vastă cultură] 371

ION NIJLOVEANU

Jos, pe valea Oltului. Cântecel bătrânești 376

CRISTEA SANDU-TIMOC

Cântecel bătrânești și doine 379

VAL CORDUN

Descoperirea unui mare savant 383

ION APOSTOL POPESCU

Arta icoanelor pe sticlă de la Nicula 392

AL. I. AMZULESCU

Balade populare românești, vol. I-III 395

IORDAN DATCU / SABINA STROESCU

Dicționarul folcloriștilor 403

Addenda

În dezbatere – mitologia românească 411

Deschidere de perspectivă 411

La închiderea provizorie a dezbaterii 412

Valeriu ANANIA 415

Silviu ANGELESCU 420

Corneliu BĂRBULESCU 424

Ernest BERNEA 426

I. C. CHIȚIMIA 427

Mihai COMAN 433

Ion Horațiu CRIȘAN 440

Paul P. DROGEANU 446

Gheorghică GEANĂ 448

Victor KERNBACH 456

Marianne MESNIL 460

Andrei OIȘTEANU 467

Nicolae PANEA 474

Gh. PAVELESCU 478

Paul PETRESCU 479

Andrei PLEȘU 484

Dumitru POP 485

Grigore POPA 490

Alexandru POPESCU 493

Adrian PORUCIUC 497

H. H. STAHL 501

N. STEINHARDT 503

Mihai ȘORA 507

Răzvan THEODORESCU 508

Petru URSACHE 512

Vasile VETIȘANU 517

Gheorghe VLĂDUȚESCU 522

Gheorghe VRABIE 527

Al. ZUB 530

După două decenii. Considerații asupra unei
dezbateri permanent deschise 533

Indice de autori 543

CONTENTS

<i>At the frontier between the worlds...</i>	5		
I. Romanian Ethnology			
The Shadows of a Ballad: <i>Toma Alimos</i>	11		
The Birthplace of the Romanian People in the Light of a Folklore Motif (Nursing under the Foundation of the House)	40		
Notes on <i>Miorița</i>	49		
The Myth of the „Flyer“	58		
The Artistic Structure of the Romanian Folklore Legend	61		
Suggestions Concerning the Study and the Delimitation of the Folklore Epic in an Aesthetic Perspective	96		
The Diffusion of Written Texts in the Romanian Culture References	106		
The Sentimental Song in the Romanian Folklore	119		
The Treshold of Synthesis	137		
II. History of Romanian Ethnology			
ATANASIE MARIAN MARIENESCU			
Folklore Poetry from Transylvania	173		
A Book Unjustly Forgotten	179		
B. P. HASDEU			
The Folklore Collection of B. P. Hasdeu	185		
The Folklore Poetry in the Responses to B. P. Hasdeu's Questionnaires	197		
The Folklore Works of B. P. Hasdeu	204		
TEODOR T. BURADA			
The Extreme Limits of the National Ethnic Space	212		
		NIC. DENSUSIANU	
		The History and Importance of the Folklore Collection of Nic. Densusianu	221
		GRIGORE CREȚU	
		Folklore from Oltenia and Wallachia	272
		ARTUR GOROVEI	
		The Folklore Literature. Anthologies and Studies .	276
		TEOHARI ANTONESCU	
		Traces of Ancient Spirituality: <i>The Cult of the Cabirs</i>	279
		Al. Odobescu is Claiming Paternity?	285
		MIHAIL SADOVEANU	
		Mihail Sadoveanu's View on Folklore	293
		NICOLAE PETRESCU	
		The Scientific Work of Nicolae Petrescu	320
		GH. F. CIAUȘANU	
		An Outstanding Book of the Romanian Culture .	328
		MARCEL OLINESCU	
		An Unique Synthesis on the Romanian Mythology	336
		GH. VRABIE	
		The Romanian Folklore Ballad	343
		OVIDIU PAPADIMA	
		Anton Pann – the Secular Songs and the Folklore in Bucharest	351
		The Romanian Folklore Literature	358
		A Romanian View of the World Outlined by Ovidiu Papadima	367
		An Accomplished Scholar	371
		ION NIJLOVEANU	
		Downstream Olt River. Folk Ballads	376
		CRISTEA SANDU TIMOC	
		Folk Ballads and Melancholy songs	379
		VAL CORDUN	
		The Discovery of a Great Scholar	383
		ION APOSTOL POPESCU	
		The Art of Glass Sacred Icons from Nicula Monastery	392
		AL I. AMZULESCU	
		Romanian Folklore Ballads, I–III	395

IODAN DATCU / SABINA STROESCU
The Dictionary of the Folklorists 403

Addenda

Subject of Debate – the Romanian Mythology

Perspective View 411
At the Temporary Closing of Debate 412
Valeriu ANANIA 415
Silviu ANGELESCU 420
Corneliu BĂRBULESCU 424
Ernest BERNEA 426
I. C. CHIȚIMIA 427
Mihai COMAN 433
Ion Horațiu CRIȘAN 440
Paul P. DROGEANU 446
Gheorghită GEANĂ 448
Victor KERNBACH 456
Marianne MESNIL 460
Andrei OIȘTEANU 467
Nicolae PĂNEA 474
Gh. PAVELESCU 478
Paul PETRESCU 479
Andrei PLEȘU 484
Dumitru POP 485
Grigore POPA 490
Alexandru POPESCU 493
Adrian PORUCIUC 497
H. H. STAHL 501
N. STEINHARDT 503
Mihai ȘORA 507
Răzvan THEODORESCU 508
Petru URSACHE 512
Vasile VETIȘANU 517
Gheorghe VLĂDUȚESCU 522
Gheorghe VRABIE 527
AL. ZUB 530
After Two Decades. Considerations on an
Permanently Open Debate 533

Authors Index 543

Table de matières

À la frontière entre deux mondes... 5

1. Ethnologie roumaine
Les pénombres d'une ballade: *Toma Alimoș...* . . . 11
Le lieu de formation du peuple roumain à la
lumière d'un motif folklorique (l'allaitement
au-dessous de la plaque de fondation de la
maison). 40
Notes sur *Miorița* (Petite Agnelle) 49
Le mythe du „Génie invisible“ 58
La structure artistique de la légende populaire
roumaine.. . . . 61
Réflexions sur la tradition historique populaire . 96
Suggestions pour l'étude et la délimitation de la
prose populaire en perspective esthétique . . 106
La romance dans le circuit folklorique roumain 137
Le seuil de la synthèse.. . . . 157

2. L'Histoire de l'ethnologie roumaine
ATANASIE MARIAN MARIENESCU
Poésies populaires de Transylvanie 173
Un livre injustement oublié. 179
BOGDAN PETRICEICU HASDEU
La collection de folklore de B. P. Hasdeu 185
Prose populaire dans les réponses aux questionnaires
de B. P. Hasdeu 197
L'oeuvre folkloristique de B. P. Hasdeu 204
TEODOR T. BURADA
Les limites extrêmes de l'espace ethnique national 212

NIC. DENSUȘIANU	
L'historien et la valeur de sa collection de folklore	221
GRIGORE CREȚU	
<i>Folklore d'Olténie et de Valachie</i>	272
ARTUR GOROVEI	
<i>Littérature populaire. Recueils et études</i>	276
TEOHARI ANTONESCU	
Traces d'ancienne spiritualité: <i>le Culte des Cabires</i>	279
Al. Obobescu revendique la paternité?	285
MIHAIL SADOVEANU	
La conception de M. Sadoveanu sur le folklore...	293
NICOLAE PETRESCU	
L'oeuvre scientifique de N. Petrescu	320
GH. F. CIAUȘANU	
Un grand livre de la culture roumaine...	328
MARCEL OLINESCU	
Une synthèse unique sur la mythologie roumaine	336
GH. VRABIE	
<i>La ballade populaire roumaine</i>	343
OVIDIU PAPADIMA	
Anton Pann – <i>Les chansons d'amour et le folklore de Bucarest</i>	351
<i>La littérature populaire roumaine</i>	358
Une vision roumaine sur le monde esquissée par O. Papadima	367
Un homme de lettres d'une vaste culture	371
ION NIJLOVEAVU	
<i>En aval, sur la Vallée de l'Olt. Chansons anciennes</i>	376
CRISTEA SANDU-TIMOC	
<i>Chansons anciennes et doïnas</i>	379
VAL CORDUN	
<i>La découverte d'un grand savant</i>	383
ION APOSTOL POPESCU	
<i>L'art des icônes sur verre de Nicula</i>	392
AL. I. AMZULESCU	
<i>Ballades populaires roumaines, I-III</i>	395
IORDAN DATCU/ SABINA STROESCU	
<i>Dictionnaire des folkloristes.</i>	403

Addenda

En discussion – la mythologie roumaine...	411
Ouverture de perspective	411
À la clôture provisoire de la discussion	412
Valeriu ANANIA	415
Silviu ANGELESCU	420
Corneliu BĂRBULESCU	424
Ernest BERNEA	426
I. C. CHIȚIMIA	427
Mihai COMAN	433
Ion Horațiu CRIȘAN	440
Paul P. DROGEANU	446
Gheorghită GEANĂ	448
Victor KERNBACH	456
Marianne MESNIL	460
Andrei OIȘTEANU	467
Nicolae PANEA	474
Gh. PAVELESCU	478
Paul PETRESCU	479
Andrei PLEȘU	484
Dumitru POP	485
Grigore POPA	490
Alexandru POPESCU	493
Adrian PORUCIUC	497
H. H. STAHL	501
N. STEINHARDT	503
Mihai ȘORA	507
Răzvan THEODORESCU	508
Petru URSACHE	512
Vasile VETIȘANU	517
Gheorghe VLĂDUȚESCU	522
Gheorghe VRABIE	527
Al. ZUB	530
Deux décennies après. Considérations sur une discussion toujours ouverte	533
Index des auteurs.	543

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
OPRIȘAN, I.

La hotarul dintre lumi: studii de etnologie
românească / I. Oprișan. – București: Saeculum I.O.,
2006

Index

ISBN 973-642-087-6

39

La hotarul dintre lumi...

Intitulată de câțva timp și la noi tot mai insistent etnologie (cu intenția salutară de a desființa granițele întrucâtva diafan-ambigue sau arbitrar-teoretice dintre cultura așa-zis materială și cultura impropriu denumită spirituală), cercetarea civilizației și culturii arhaice, populare (în înțelesul de „poporane“, pe care i-l dădea B.P. Hasdeu) capătă, în sfârșit, după lungi dibuiri, în primul rând în plan universal¹, statutul de domeniu unic, de largă deschidere a sferelor, subsumând o serie întreagă de discipline, care s-au constituit și viețuiesc ca domenii de sine stătătoare. Avem în vedere folcloristica, etnografia, arta populară, mitologia, dreptul cutumiar, antropologia culturală, antropologia socială, etnobotanica, medicina populară, ș. a.

Se legitimează, astfel, profilul unei științe intra și transdisciplinare – care impune, e adevărat, specialistului stăpânirea

1. Nici într-un caz nu trebuie validată ideea că etnologia ar constitui o treaptă superioară – a studiilor cu caracter teoretic general – față de folcloristică sau etnografie, ce ar reprezenta activitatea primară, de cercetare brută, de adunare a materialului faptic; viziune, în virtutea căreia, antropologia e considerată nivelul ultim pe care investigațiile asupra culturii și civilizației populare l-ar atinge, întrucât are ca obiect omul în genere, ca ființă, inteligentă, desprins de viețuirea lui concretă în cadrul unor ginți și neamuri.

De altfel, de-a lungul anilor, s-au manifestat atâtea perspective contradictorii în chiar sânul ei, încât știința denumită etnologie a fost negată și re-negată de propriii ei susținători prin tendința de elitizare a ei față de celelalte discipline, prin îngustarea nefirească a sferelor de cuprindere și mai ales prin identificarea ei cu antropologia sau antro-po-sociologia.

Singura soluție viabilă ni se pare considerarea etnologiei ca o știință integratoare care se ocupă cu cercetarea culturii și civilizației tradiționale în cadrul unor etnii sau a raporturilor dintre ele. Altfel, însăși denumirea de: *etno*-logie nu-și mai are nici un sens!

B-dul Tudor Vladimirescu, nr. 31,
sector 5, București, ROMÂNIA



fedprint
tipografie

Tel.: 411.00.55; 411.47.76 fed@promo.ro

multiplexelor domenii înglobate și desigur și a altora, fără de care nu ar fi posibilă înțelegerea fenomenului analizat în toată complexitatea și profunzimea lui, dar care nu se încheagă, totuși, decât în extremis într-un ce rotund, clar delimitat de sferele specialităților conexe cu care vine în atingere: sociologia, psihologia, istoria, filologia, literatura artistică, filosofia etc.

Constituind mai mult o aspirație, o știință integratoare în curs de înfiripare, ea reprezintă, într-un anume sens, o invitație către pătrunderea concomitentă în diversele universuri și viziuni, cu valoarea de lumi aparent închise, spre a extrage semnificațiile ultime, prin decantarea concomitentă sau succesivă a faptelor prin filtrul diverselor perspective disciplinare.

Ceea ce compartistul obține de obicei prin examinarea unor aspecte modelate de tiparele lingvistice și de matricile stilistice profund diferențiate ale unor formațiuni etnice ajunse sau nu în contact, tinde să surprindă etnologul prin radiografierea internă a unui fenomen în sine, marcat de dezvoltarea istorico-socială și de amplasarea într-un anume spațiu geografic.

Independent, însă, de rigorile impuse de o așa de complexă știință, care pretinde stăpânirea și îmbrățișarea concomitentă a mai multor discipline, deci a mai multor universuri cu legi specifice, ce se întretaie, etnologul e forțat să penduleze tot timpul, în cercetările sale, între două tărâmurii spirituale, între civilizația și cultura arhaică, pe care urmărește să o înțeleagă, pe de o parte, și între civilizația și cultura modernă, pe de altă parte, în care trăiește efectiv, atât el, cât și relicvele lumii străvechi, pe care le studiază.

Pornind, de cele mai multe ori de la cioburi, de la realități insulare, viciate adesea în fondul și forma lor primară de contactul cu civilizația ultimelor secole, cercetătorul aspiră – aidoma paleontologului – să reconstituie din fragmente, sau măcar să întrevadă întregul, cu contururile, funcționalitatea și semnificațiile lui originare.

Întrucât prezentul nu-i poate oferi cheile dorite, el se afundă într-un trecut mai apropiat sau mai îndepărtat, în funcție de subiectul abordat, spre a-i pipăi rădăcinile.

Uneori e ajutat de documente scrise. De cele mai multe ori, însă, el trebuie să recurgă – pe lângă sugestiile oferite de cercetările proprii de teren și de textele și materialele adunate de antecesori, – la cele mai diverse modalități și perspective de apropiere de fenomenul vizat.

În acest caz, înainte de toate, e necesar (am spune imperios necesar) ca etnologul să se familiarizeze cu mentalitatea lumii și a epocii care a produs bunurile spirituale sau materiale pe care aspiră să le înțeleagă.

În plus, el trebuie să însoțească obiectul cercetării sale de-a lungul istoriei, în epoci succesive, spre a surprinde factorii care au determinat supraviețuirea, modificarea sau dispariția lui.

Dacă mai adăugăm și faptul că etnologul e solicitat tot timpul să perceapă interferențele dintre real și fantastic, dintre sacru și profan, dintre magic și ritualic, dintre simbolic și ezoteric – spre a numi doar câteva dintre planurile ce se intersectează în cadrul fenomenelor culturii populare – nu putem să nu recunoaștem că el trăiește – desigur imaginar –, la întretăierea dintre lumi și că știința însăși a etnologiei îl plasează din pornire într-un punct de răscruce al credințelor, ideilor, mentalităților, aspectelor și formelor de viață.

E și motivul pentru care am intitulat culegerea de studii etnologice de față *La hotarul dintre lumi...*, dorind prin aceasta să relevăm complexitatea și totodată dificultatea demersurilor științifice într-un domeniu a cărui importanță scapă încă multora.



Penumbrele unei balade: *TOMA ALIMOȘ*

Nu exagerăm, credem, afirmând că nici unul dintre cântecele epice tradiționale românești nu este înconjurat de un halou mai dens de mister ce împiedică înțelegerea adevăratelor sensuri ale textului, ca *Toma Alimoș*. În orice caz, nici unul dintre ele nu aduce până în imediata contemporaneitate un volum mai mare de aluviuni arhaice neînțelese – nu o dată stranii – și de semne de întrebare mai profunde, în fața cărora cercetătorul rămâne adesea complet descumpănit.

Încât, pe bună dreptate, Adrian Fochi vorbea de „statutul ambiguu” al textului, în cadrul căruia, datorită vechimii, „s-au șters toate urmele care ar putea să ne lămurească întrucâtva în legătură cu el...”¹, iar Iordan Datcu releva „sedimentarea în structura lui a mai multor straturi ale culturii populare”, ce face „ca definierea personajelor și [a] situațiilor să întâmpine rezistențe”². „Situarea în timp a acțiunii – scria el – nu se poate face cu siguranță, statutul social al personajelor este și el nu o dată destul de vag înfățișat, numele actantului principal se modifică, cauza referendumului dintre cei doi nu este prea limpede, cadrul acțiunii nu este în toate variantele același, de câteva ori rolurile actanților sunt inversate (câteva variante îl prezintă agresor pe Toma). Câteva texte au în centrul acțiunii doar pe Manea, Toma Alimoș nefigurând”³.

Mai optimistă, Sabina Ispas observa că „în «nucleul narativ», dezvoltat în acest cântec povestitor se păstrează

1. *Cântecul epic tradițional al românilor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 418–419.
2. *O capodoperă a eposului eroic tradițional*, prefață la vol. *Toma Alimoș (Texte poetice alese)* antologie, prefață și bibliografie de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1986, p. 17.
3. *Op. cit., Loc. cit.*, p. 44.

incluse semnificații străvechi, pe care analiza le poate dezvălui“ și pe care ea însăși a încercat să le descifreze în studiu: *O nouă interpretare a unui text de cântec povestitor: „Toma Alimoș“*¹.

Un demers similar ne propunem și noi în cele ce urmează, cu teama nedisimulată și permanentă de a nu călca în gol și de a nu supralicita faptele (lacunare, nu o dată deformate sau răsturnate de timp, de schimbările succesive de mentalitate și de fantezia înflăcărată a creatorilor) sau de a le încărcă cu sensuri pe care, poate, nu le-au avut niciodată.

*

Datând, după toate probabilitățile, dintr-o epocă străveche – Adrian Fochi, de pildă, observa că „textul respiră o atmosferă foarte veche, prestatală, când oamenii își făceau dreptate singuri, animați de simțul spontan al justiției, existent în fiecare“², iar Petru Caraman era de părere³ că „balada lui Toma Alimoș e dintre cele mai vechi cântece epice haiducești la români, de vreme ce balada *Crivățului*, născută la începutul sec. XVI, în circulația sa a întâlnit-o și a fost influențată de ea“⁴ –, subiectul a suferit de-a lungul timpului transformări substanțiale, cristalizându-se, în cele din urmă, în forma cunoscută, într-un cântec epic de alură voinicască, cu o structură relativ unitară, regăsită pe întreaga suprafață a spațiului spiritual național.

Din forma (sau formele) arhaice, greu de imaginat, pe care le va fi îmbrăcat succesiv motivul, au trecut în ultima întrupare artistică – în structura unanim recognoscibilă sau doar în variante izolate – o serie de sintagme, de tropi, de imagini, de motivații sau de componente adiacente care nu-și află o justificare indispensabilă – logică și estetică – în corpul cântecului, lăsând de departe impresia unor elemente bizare⁵.

1. *Revista de Etnografie și Folclor*, tom. 31, nr. 1, 1986, p. 21–31; nr.

2, 1986, p. 113–119.

2. *Op. cit.*, p. 419.

3. Deși pornea de la o premisă falsă.

4. *Contribuții la cronologizarea și geneza baladei populare la români*, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, II, 1933, p. 68.

5. Acest proces de continuă prefacere în timp a cântecelor – cu aluzie directă la *Toma Alimoș* – era sesizat de Nicolae Iorga în urmă cu

Sugestive, înainte de toate, ni se par înseși determinativele spațiale ale acțiunii – cu totul singulare în cuprinsul epicii versificate românești¹ – ce plasează faptele pe coordonate simbolice tulburătoare, cu mult mai profunde decât o cere desfășurarea narativă.

Căci, dacă se va observa bine, întâmplările evocate se petrec într-un „centrum mundi“, cu toate conotațiile emblematico-semnificative de rigoare, după cum se relevă clar în unele variante: „P-acea câmpie întinsă / Și de pâraie încinsă, / *La inima câmpului*, / *La puțul porumbului*“ (p. 94)²; „La poalele muntelui, / *Muntelui Pleșuvului*, / *În mijlocul / Câmpului*“ (p. 97)³; „Câmpie, vere, câmpie, / *Unde-i dalba colilie*, / *Unde fir de iarbă nu e*, / *La mijlocul câmpului*, / [...] *La marginea crângului*, / *La puțu porumbului*, / *La tulpina ulmului*“ (p. 164); „*În mijlocul câmpului*, / *În mirosul florilor*“⁴; „*Departe, vere, departe*, / *Departe, dar nu prea foarte*, / *La inima câmpului*“ (p. 171); sau, după cum ni se sugerează mai voalat în altele în care spațialitatea e mai accentuat pusă sub semnul vagului: „*Dăparte, nene, dăparte*, / *Nici dăparte, nici aproape*, / *Taman calea jumăta*“ (p. 139); „*Nici aproape, nici departe*, / *Toțmai calea jumătate*“ (p. 128); „*Dăparte, nene, dăparte*, / *Nici dăparte, nici aproape*, / *Unde-i calea jumătate*“ (p. 201); „*Departe, da nu prea foarte*, / *Toțmai calea jumătate*“ (p. 215);

aproape 8 decenii: „Cu vremea însă [cântecele bătrânești] și-au pierdut forma primitivă și au primit adausuri, au suferit prescurtări, prin uitare, și amestecuri pentru ca lipsurile să se ascundă, așa încât ele se depărtează astăzi foarte mult, și în urmarea povestirii, de cea dintâi alcătuire a lor“ (*O nouă culegere de poezii populare din Moldova*, în *Neamul Românesc Literar*, I, nr. 5, 1 mai 1909, p. 348).

1. Localizarea identică a acțiunii din *Șarpele*, în varianta culeasă de Al. I. Amzulescu de la Marin Pânzaru, Giurgiu, la 10. XI. 1962 (*Cântecul epic eroic*, București, Editura Academiei, 1981, p. 257), trebuie pusă pe seama înrâuririi exercitate de balada *Toma Alimoș*, ea nefiind tipică pentru cântecul respectiv.
2. Cele mai multe citate din baladă sunt reproduse după antologia *Toma Alimoș*, alcătuită de Iordan Datcu (*ed. cit.*). În paranteză e indicat numărul paginii din acest volum. Sublinierile ne aparțin.
3. Versuri identice în varianta din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu“ (AIEF), mg. 1644 I b, Ciobanu, jud. Constanța, culegător V. D. Nicolescu.
4. AIEF, mg. 6571 a, Smeura, jud. Argeș, culegător Em. Comișel.

„Dăparte, neică, dăparte, / Nici așa foarte dăparte, / *Colea-n calea jumătate*“¹; „Departe, vere, departe / Nu prea e foarte departe, / *La mijlocul câmpului / Câmpul Rusalimului*“ (p. 67)².

De altfel, în diversele lui variante, cântecul acumulează numeroase detalii complementare prin care se subliniază până la evidență ideea de „centru al lumii“, de „umbiliculus mundi“, de loc sacru, consacrat ritual. E invocat muntele³ – deși acțiunea se petrece la câmpie –, e invocat „puțul“ – ca loc de trecere către tărâmul celălalt⁴ și de unire a planurilor cosmice –, e invocat arborele cosmic – „axis mundi“, factor de joncțiune al celor trei ipostaze ale lumii –, e invocat locul tainic de „scaldă a zânelor“ – de revelare, deci a divinităților silvane –, e invocată exuberanța paradisiacă a naturii („Unde-i câmpu mai frumos“⁵, p. 223⁵; „În mirosu florilor“⁶; în contrast cu pustiul din jur⁷ ș.a.m.d.).

Înclinăm să credem că începutul baladei evocă un spațiu

1. AIEF, mg. 2880 Ra, Blejești, jud. Teleroman, culegători Al. I. Amzulescu – A. Vicol.
2. O asemenea plasare a acțiunii e de bănuț și în variantele în care formula de localizare a suferit evidente degradări, de tipul: „Departe, neică, departe. / Nici departe, nici aproape“ (p. 133).
3. Sau o formă atenuată a muntelui: „Sus la capu dealului“, cf. varianta din Poiana Pojarevaț (Cristea Sandu Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, București, E. P. L., 1967, p. 201).
4. A se vedea decodificarea acestei semnificații a fântâni în basmul *Ionică fără frică și Magdalena cea Frumoasă* din culegerea lui Mihail M. Robea, *Basme populare românești*, București, Editura Minerva, 1986, p. 5–25.
5. Cel mai adesea, însă, abundența de vegetație sau frumusețea naturii e sugerată de motivul livezii, care constituie, poate, simbolul cel mai uzitat al grădinii edenice primordiale. De aici revenirea aluziei la livada încălcată în învinuirile aduse de Manea lui Toma, în numeroase variante: „Livezi verzi mi-ai încurcat“ (p. 95, *idem*, p. 99, 108, 121); „Livezile mi-ai călcat“ (p. 157); „Livezi mari d-ai prăpădit“ (p. 172); „Ce-mi încalci izvoarele / Și-mi dripesti livezile?“ (p. 239). „K-aurise dă Toma / Kă i-a-nkurkat liveada“ (p. 125); „Că mi-ai încurcat p-aicea livezile“ (p. 141) etc.
6. AIEF, mg. 657.1a.
7. Pustietate sau ariditate – evocată, de obicei, de formula călătoare: „La câm', vere, la câmpie, / Unde fir de iarbă nu ie, / Numai dalba-i colilie / Coaptă de sântă Mărie, / Mi-duce mirosu miie“ (AIEF, mg. 1952c, Hotarele, jud. Ilfov, culegător Al. I. Amzulescu).

ritual consacrat, „un loc privilegiat, în care se săvârșește comunicarea cu cerul și cu lumea subterană, adică cu zeii, zeiiște chthoniene și spiritele morților“¹, în incinta căruia toate dușmăniile se aplanează, iar cel obișnuit capătă protecția divină.

Într-un asemenea loc sosește – se spune deschis în varianta din *Vestitorul Satelor* (nordul Moldovei) – Toma Alimoș spre a se refugia „La gropana cea sapată, / La măsuța cea de peatră, / De la pământ ridicată, / Unde-o mai scăpat odată“ (p. 65), subliniindu-se, prin evocarea mesei – poate de sacrificiu? –, caracterul sacru al poienii². În alte variante, motivul sosirii lui Toma nu este destăinuit, dar cavalcada sa impetuoasă poate lăsa impresia fugii de urmăritor³: „Fuge, Doamne, cine fuge, / Fuge Toma Mălinos, / Viteaz din Țara de Jos“ (p. 237); „Și-atât Toma și-a fugit, / Pânea-n straiță s-a uscat, / Vinul lui s-a tulburat. / Fuge Toma, iar fugea, / Prin livezi, / Prin grâne verzi, / Până când că-mi d-ajungea / La poiana cu cincii ulmi“ (p. 238; v. și p. 208); „Tare-mi vine și-m' sosește / Sava Toma d-a lui Moș / Tocmai din Țara dă Jos“ (p. 191). În sfârșit, în alte variante, Toma poposește întâmplător în poiana descrisă („*Nimerit-a*, / *Tăbărât-a*, / D-alde Toma d-Alimoș, / Sava[i] din Țara de Jos“ (p. 16; v. și p. 171); „*Tăbărât-a / Nimerit-a / Voinic Toma Alimoș / Ficior din Țara de Jos*“ (p. 226); „*Nemerit-au*, poposit-au, / Să vezi, Toma Dalimoș“ (p. 120); „*Nemerit, mi-a nemerit*, / Săvai, Toma d-a lui Moș / Tocmai din Țara de Jos“ (p. 71) sau pur și simplu se rătăcește („*Că m-am rătăcit / Și aici am nimerit*“, p. 158).

Indiferent însă dacă se refugiază spre a scăpa de urmăritor (urmăritori) sau nimerește întâmplător în spațiul evocat la

1. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I. *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, traducere de Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 123–124.
2. Prezența unei mese similare – cu totul ciudate – este semnalată și în începutul confuz al variantei *Toma Alimoș și Manea*: „Sub poală de codru verde / Este-o masă și o șatră / Galbână, mândră, de peatră, / De vin roșu-ncungiuată“ (p. 241).
3. Numele urmăritorului nu este indicat în nici o variantă, dar nu e greu de înțeles că el este Manea. Dovadă că în multe variante ni se sugerează că el a fost continuu în preajma lui Toma: „Și să uită-n altă parte. / Vedea pe Manea la spate“ (p. 247); „Se uită Toma-ntr-o parte, / Zări pe Manea la spate“ (p. 241); „Când dădu capu-ntr-o parte, / Zări pe Manea la spate“ (p. 244) etc.

începutul baladei, Toma Alimoș se ferește constant să profaneze locul¹, străduindu-se să nu strice iarba, să nu calce florile: „Călușelu-l priponea / Și-i da iarbă cu palma / Și apă / cu năstrapa / Să nu dea de fo belea“ (p. 139; v. și p. 158); „Până la masă că-mi sta, / Cu palma că-mi măsura, / Iarbă murgului că da, / Da calului dă mânca“ (p. 148); „Călușelu-l priponea, / Să nu strice livada, / Că-i da iarba cu palma“ (p. 180); „Călușelu-ș priponea, / Iarbă cu palma / că-i da / Să nu strice livada“ (p. 192-193); „Acolo descăleca, / Calu scurt că și-l lega“ (p. 205)². Mai mult, el bate „țarușu de argint“, „țarușu poleit“, spre a-și priponi calul – după cât ni se spune într-un vers încețoșat, ce revine în mai multe variante –, „în negrul pământ“, deci într-un loc fără vegetație, poate într-un „mușunoi de cârțiță“, asemeni eroului din basmul citat: *Biserica cu clopotu dă aur*.

În perspectiva propusă de noi, a interpretării locului de desfășurare a acțiunii din *Toma Alimoș* ca „centru al lumii“, ca spațiu sacru pe care, aparent, protagonistul nu-l profanează și în hotarul căruia se află sub protecție divină și cutumiară, gestul mișelesc al lui Manea ar putea părea și mai îngrozitor decât îl

1. Atitudinea sa e întrucâtva similară cu aceea a fiului mai mic de împărat din basmul *Biserica cu clopotu dă aur*: „Ajunge tot acolo la frumusețile alea și-i vine o sete; îi dă-ntâi foame; îi dă o foame mare, grea. Iel trecea. N-avea curaj să puie să mănânce-n livadia aia. Iel așa, ce-a făcut, cum a făcut, a legat calu d-un pom, cu gātu pă pom să nu s-aplece jos să rupă f-un fir de iarbă. Iel caută și găsește un mușunoi dă cârțiț-acolo unde iera pământ adăvărat dă nu iera aur. Șade-așa cu genu'chii la gât, ia și iel și pune șarvetu pă genu'chi și mănâncă și el după genu'chi-acolo să nu pice jos ceva, fo fărâmiță ca să vie vo pasăre să-ncurce iarba-ia frumoasă“ (Ion Nijloveanu, *Basme populare românești*, București, Editura Minerva, 1982, p. 291). După cum se poate observa, locul sacru e reprezentat în basm, ca și în baladă, tot printr-o livadă și printr-o fântână dar, spre deosebire de baladă, el are în basm proprietatea magică de a trezi foamea și setea eroului, determinându-l astfel să-și dezvăluie caracterul prin atitudinea pe care o adoptă față de spațiul sacru ca atare. Nu e exclus ca această proprietate – transmisă de mentalitatea arhaică – să fi fost caracteristică și spațiului în care poposește Toma Alimoș și tot ea să-i fi incitat și apetitul din cunoscutul episod inițial.

2. Când motivația inițială nu s-a mai înțeles, s-a căutat o altă cauzalitate a priponirii calului și a hrânirii lui din mână: „Căluțul și-l priponea, / Iarbă cu mâna îi da, / Să nu-l fure cineva“ (p. 77).

prezintă cântăreții populari prin raportarea la încălcarea ospetiei și a intențiilor bune, de „frăție“ și pace ale lui Toma, dacă în cuprinsul textului nu s-ar face referințe la o culpă, la prima vedere, fără nici o însemnătate, dar care are darul – după cum vom vedea – să răstoarne sau să relativizeze valorile.

Ea e mărturisită chiar de Toma, ca o dezvinovățire: „Taci, Manea, nu zice-așa, / De-mi mai răni inima, / Că nimic nu ți-am stricat: / *Trei crăchițe ți-am tăiat*, / Armele d-am atârnat“ (p. 130); „Atâta sunt vinovat: *O crăchiță d-am tăiat*, / Armele le-am atârnat“ (p. 134); „Atâta sân'și io vinovat / *c-o crăchiță din aști cinci ulmi* / Că ți-am tăiat / Armile d-am atârnat“ (p. 141); „Ce rău, frate, ți-am făcut, / Tu pă mine m-ai tăiat / Fără să-ți fiu vinovat? / Doar atâta ți-am stricat, / *Trei crăci dă păr ți-am tăiat*, / Arme dă mi-am atârnat“ (p. 152).

Desigur, în ochii cântărețului și ai ascultătorilor moderni faptul respectiv nu are nici o însemnătate, constituind un delict într-atât de lipsit de importanță, încât el este invocat – după cum am văzut – ca însăși dovada nevinovăției.

Cu totul altă semnificație trebuie să fi avut el însă în mentalitatea arhaică¹. Cu atât mai mult, cu cât ascultătorul străvechi înțelegea că nu e vorba de un copac oarecare, ci de unul sfânt, venerat, cum ne place să interpretăm – în concordanță cu semnificația celorlalte date – imaginea simbolică a arborelui exuberant din versurile „La gropana cu cinci ulmi, / Cu cinci ulmi dintr-o tulpină / Ca cinci frați buni dintr-o mumă, / Ca cinci dește la o mână“ (p. 120), regăsită în majoritatea covârșitoare a variantelor, imagine pe cât de singulară și neînțeleasă, pe atât de fidel și stăruitor invocată ca loc de plasare al acțiunii.

Tradiția folclorico-mitologică românească nu conține referințe la un cult special al ulmului, dar, adorarea lui, sugerată de imaginea citată – în cadrul căreia numele concret al copacului a rămas peste tot neschimbat² –, se circumscrie cultului mai

1. Într-una din variante, faptul de a fi rupt crăcile constituie învinuirea principală ce i se aduce lui Toma: „Și la Toma se oprea / Și vinovat că-l făcea, / Că pe Manea l-a stricat, / *Trei crăci de păr i-a tăiat*, / Și d-aia s-a supărat“ (p. 149-150).

2. Elocvent e cazul acelor variante în care, deși se începe cu evocarea altor esențe de arbori, se revine, în cele din urmă, sub puterea automatismului reproducerii narative, la conturarea imaginii consacrate a ulmilor – neapărat a ulmilor – înfrățiți: „Frunză verde de zămos, /

general al arborilor, semnalat la toate popoarele indo-europene și păstrat în forme încă vii (deși mult atenuate) chiar în credințele noastre populare (a se vedea în mod deosebit funcțiile magico-mitice ale bradului, mălului, alunului, nucului, stejarului etc.).

Bazându-se pe o amplă documentare istorico-arheologică, mitologică și etnofolclorică, James George Frazer înfățișează pe larg în capitolul IX al *Crengii de aur* mărturiile despre „cultul arborilor“ la greci, romani, celți, germani, slavii și fino-ugrici, relevând că dumbrăvile sau poienile sfinte au constituit cele mai vechi sanctuare din spațiul european, iar venerarea lor s-a perpetuat până târziu. „Cât de serios a fost odinioară acest cult [la popoarele germanice] – scrie el – se poate constata din pedepsele sălbatice pe care le statuau, [de pildă], vechile legi germane împotriva celor care îndrăzneau să cojească un copac doborât. Ombilicul vinovatului trebuia să fie tăiat și ținut în cuie pe partea copacului pe care acesta o cojise; apoi era gonit în jurul copacului până când intestinele sale erau complet înfășurate pe trunchi. Este limpede că intenția pedepsei era de a pune, în locul cojii moarte, substanță vie de la cel vinovat; era vorba de viață pentru viață, de viața unui om pentru viața unui arbore“¹. La lituanieni – relevă Frazer – se păstrau, până către sfârșitul secolului al XVI-lea, „în preajma satelor sau a caselor“, dumbrăvi sacre, în care chiar ruperea unei rămurele ar fi fost un păcat. Ei credeau că cine ar tăia o creangă dintr-o asemenea dumbravă ar muri subit sau ar rămâne schilod“². La triburile fino-ugrice de pe Volga, „nici un copac nu putea fi tăiat“ din poienile sfinte și „nu se îngăduia să rupi nici o ramură din dumbravă“³.

E de presupus că asemenea credințe și practici – exemplificate de Frazer doar prin câteva ilustrări – au avut un caracter mult mai general și că ele au fost familiare și vechilor locuitori ai acestui pământ, în străvechime.

Toma din Țara de Jos, / Tot în jos, vere, în jos, / La stejarul cel stufos, / La cinci ulmi dintr-o tulpină, / Ca cinci frați de la o mumă“ (p. 65).

1. *Creanga de aur*, traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, I, București, Editura Minerva, 1980, p. 233.

2. *Ibidem*, p. 234.

3. *Ibidem*, p. 235.

Fără a împinge – în perspectiva celor relatate – lucrurile atât de departe, încât să considerăm *tale quale* că rănirea mortală a lui Toma Alimoș de către Manea s-ar datora tăierii de către primul a crengilor din ulmii sfinți spre a-și atârna armele – deși motivația are un suport plauzibil –, împărțăm opinia că pedepsirea protagonistului ar putea fi pusă în legătură cu profanarea – involuntară, socotim – a locului sacru în care a poposit. Iar așa-zisa lovire mișească săvârșită de Manea ar fi putut, poate, avea inițial un caracter ritual, cu tulburătoare asemănări cu practicile descrise de Frazer, întrucât ombilicul revine mult prea frecvent ca loc de împântare al cuțitului sau săbiei în balada românească: „Că pe Toma mi-l tăia / Pe la furca pieptului, / La încinsul brâului, / *Deasupra buricului*, / Unde-i greu voinicului“ (p. 59); „Însă Manea ce-mi făcea? / Cu stânga plosca lua, / Cu dreapta paloș trăgea, / *La buric mi-l atingea*, / Mațele afară că-i da“ (p. 69); „Și pe Toma mi-l tăia / *Di-asupra buricului / La-nćinsoarea brâului*“ (p. 75); „Nu mi-l tăia voinicește / Și mi-l tăia fâmeiește / *De la vale de buric*, / Unde[-i] pasă la voinic“ (p. 135); „Pe Toma că mi-l tăia / Cam deasupra brâului, / *Deasupra buricului*, / La casa sufletului“ (p. 185); „*Din susul buricului*, / Pe la furca pieptului“ (p. 242) etc.

Schimbările de mentalitate survenite în decursul timpului, uitarea vechilor semnificații implicate nucleului narativ arhaic au făcut ca înfruntarea dintre cei doi eroi să capete alte sensuri, iar Manea, din apărător al locului sacru – al cărui paznic, sacerdot sau spirit benefic pare să fi fost – să devină o întrupare tot mai accentuată a răului (în speță a perfidiei și lașității).

Totuși, faptele nu sunt defel simple, iar înțelesurile adânci se lasă cu greu descifrate, intrigând prin ambiguitatea lor mergând până la antinomie. Dovadă că în chiar cazul concret la care ne-am referit, al culpabilității lui Toma, alături de dovezile incriminate, aflăm constant destule elemente la fel de puternice care îl disculpă, atât în perspectivă magico-cultică, cât și cutumiară; balada *Toma Alimoș* constituind, poate, ghemul celor mai neliniștitoare contradicții de sensuri din toată epica versificată românească.

Spre argumentarea celor afirmate, vom aduce în discuție libațiunea făcută de Toma în cinstea ulmilor venerați – una dintre componentele cele mai statornice ale structurii narative a baladei¹, ce trebuie pusă, incontestabil, în directă legătură cu

1. „Nucleul acesta liric al *închinării* – relevă și Iordan Datcu – este

cultul arborilor și cu caracterul sacru al locului de desfășurare a acțiunii, căci, în pofida schimbărilor de optică, ce au făcut ca închinarea eroului în fața copacilor să pară un simplu gest de prietenie sau de înfrățire cu natura, săvârșit din cauza singurătății (a lipsei unor convivi de petrecere), prosternarea sa înaintea ulmilor a păstrat, totuși, în multe variante, caracterul evident de act religios¹: „*El cu ginu mn-î stropecè / Și ulmn(i) sî ploconé*“ (p. 63); „*Din vârfuri cî i-apleca / Și-ñ vin, veri, i-ntina*“ (p. 71); „*Plosca-n mâni o cuprindea, / La rădăcină-i uda, / Ei de vârfuri se pleca. Și Toma se ploconea*“ (p. 78); „*Vin la tulpină turna / Și de vârf că-i apuca / Și în vârf, frate, închina*“ (p. 85); „*Ulmii kă să apлека / Și cu vin kă mi-i stropea*“²; „*Pahar cu vin că umplea, / Ulmilor că închina, / La tulpină că-i stropea*“ (p. 104); „*Vin prin pahare punea, / La rădăcină-i uda*“ (p. 121); „*Pahar dă vin kă-m' lua / Și la ulmi kă să ducea, / Pă la rădăcini punea*“ (p. 124); „*Ploschița-n mână-o lua, / La rădăcină-i uda*“ (p. 176); „*Vin pân pahare punea / La rădăcină că-i uda*“³; „*Toma cu vin îi stropea / Frunza lor să ruminea*“⁴.

Turnarea vinului, gesturile săvârșite (înmuirea crengilor,

prezent cu consecvență în numeroase texte“ (*op. cit.*, p. 15).

1. De altfel, în unele variante, concomitent cu libațiunea, personajul se și închină în formă consacrată: „*Dară Toma ce făcea? / Cruce cu dreapta-și făcea, / La Dumnezeu se ruga*“ (AIEF, mg. 1421 ts, Cocioc, jud. Ilfov, culegători P. Suslănescu – T. Gălușcă: „*Mâna dreapt-o rădica, / Sfântă cruce că-ș făcea, / La Dumnezeu se ruga*“ (p. 193). „*Închinarea aceasta adresată ulmilor – observa și Sabina Ispas – este mai mult decât un gest banal de petrecere singuratică; ea este, de fapt, o libațiune. Prin închinarea coroanei lor, copacii acceptă ofranda lui Toma. Este un gest ritual împlinit față de arborii așezați circular, la «gropanu» amintit, în strânsă legătură cu calitatea de arbore sacru, pe care aceștia o au“ (*op. cit.*, p. 28). Practica libațiunilor „la picioarele arborelui“ în scopul acordării „fecundității femeilor, vitelor și grânelor“ e semnalată de James Georges Frazer ca fiind familiară nordului Indiei (*Creanga de aur, ed. cit.*, p. 250).*
2. AIEF, fg. 6571 a, Smeura, jud. Argeș, culegător Em. Comișel.
3. AIEF, mg. 92 g, Merenii de Sus, jud. Teleorman, culegători Al. I. Amzulescu – Gh. Ciobanu.
4. Variantă din arhiva Simeon Florea Marian, publicată în vol. *Eposul eroic*, ediție, studiu introductiv și comentarii de V. M. Gațac, Chișinău, 1983, p. 122. Alte exemple sunt date de Iordan Datcu în prefața la antologia citată (p. 16) și de Sabina Ispas în studiul menționat (p. 28).

ploconirea în fața ulmilor), uneori și cuvintele rostite („*Trăiți, ulmi, cu sănătate, / De voinici să aveți parte*“, p. 238), conturează clar atributele ritualice ale libațiunii îndeplinite de Toma, chemându-ne în minte gesturile similare de închinare în fața umbrelor celor dispăruți la praznicele consacrate, când fiecare mesean varsă câteva picături în cinstea mortului sau a morților pomeniți.

În mod surprinzător și totodată singular în cuprinsul epicii versificate tradiționale – dar în concordanță cu logica artistică a imaginarului și a credințelor populare străvechi –, copacii răspund cu promptitudine închinării lui Toma, ploconindu-i-se până la pământ sau binecuvântându-i masa¹, ceea ce echivalează cu apoteozarea sa, resimțită la început drept reală, iar mai târziu doar metaforică: „*Unde ulmii mi-auzia, / De tulkini se depărta, / De vârfuri s-amesteca, / La Toma se ploconea*“ (p. 68); „*Iar ulmii când auzea, / Poalele și le lăsa, / Vârfurile le-apleca / Și lui Toma mulțamea*“ (p. 94); „*Și cum sta / De închina, / Códru se cutremura, / Ulmi și brazi / Se cletina, / Fagi și paltini / Se pleca / Fruntea / De i-o răcorea, / Mâna / De i-o săruta*“ (p. 98)²; „*Și ulmii ce mi-și făcea? / Dă mijloc să cocoșa / Și dă vârf să apлека / Toți Tomii să ploconea*“ (p. 107–108); „*Ulmii de vârf se pleca / Și lui Toma-i mulțamea*“ (p. 134; v. și p. 140); „*Ulmii mi se legăna / Și de vârf se apleca / Frunza din ei că-mi cădea / Și masa i-o împodobe*“ (p. 206) etc.

Faptul însă că ulmii sfinți primesc ofranda rituală a lui Toma și i se ploconesc contrazice clar opinia că protagonistul ar fi profanat locul sacru în care a poposit, știut fiind că unui pângăritor nu i se acordă niciodată harul divin. Or, înclinarea ulmilor constituie tocmai forma palpabil de transmitere a grației divine³, de care se miră însuși Toma Alimoș (în varianta

1. Binecuvântarea mesei are, cel puțin într-o variantă, un caracter ambiguu, stârnind deopotrivă încântarea și groaza: „*Iară ulmii ce-mi făcea? / Dumnezeu că-i îndemna, / Dă mijloc mi s-a-ducea, / Poala-n pământ și-o lăsa / Crășcioarele să bătea, / Multă frunză scutura, / Masa Tomii-mpodobe* / Dă mi te lua groaza“ (p. 194).
2. V. și AIEF, i 6533, Caracal, jud. Olt, 1947.
3. Într-o variantă transilvăneană înclinarea ulmilor în fața eroului este explicată chiar ca atare: „*Ulmii bine-i închina, / Din trupini s-aridica, / Din vârfuri se apleca, / Frumos ulmii-l închina: / – Bună-i slava Domnului*“ (p. 239).

Tocilescu, din Mănăstireni, Vâlcea, p. 165) și pentru care este mai ales invidiat și pedepsit, în cele din urmă, de Manea: „Toma la ulmi se-ntorcea, / Ulmii de vârf se-nclina. / Iar Manea dacă-mi vedea, / Din gură așa-mi grăia: – Bine, Toma Alimoș; / Eu la ulmi m-am închinat, / De ce nu s-au înclinat?“ (p. 158). Conflictul dintre cele două personaje pare a fi cauzat – cel puțin în textul citat ca și în cel ce urmează – de rivalitatea de putere: „Să ve’ Mane-al câmpilor, / Când așa iel că vedea, / Singurel că se gândea: / – Iată,... tu-i mumă-sa, / Ai cinci ulmi dintr-o tulpină / Ca cînș’ fraz’ buni dintr-o mumă; / Ca cin’ dește la o mână, / Iei aicea la mine-n moșie c-au crescut, / Și io dă multe ori la iei că m-am închinat, / Și iei de vîr’ nu s-a aplecat, / Ș-acum la hoțu ăsta dă Toma lu Moș / Cum iel la iei că s-a-nchinat, / Gata, și dă vârf s-a aplecat / Și lu’ Toma i-a mulțumit. / Nu cumva – zice – ’uoțu dă Toma / Moșiile mele să le stăpânească?“ (p. 143).

De altfel, în unele variante, atât presupusa profanare cât și așa-zisa încălcare samavolnică a locului constituie nonsensuri vizibile, din moment ce eroul poposește într-un spațiu de care este profund legat din moși-strămoși¹: „Auzi tu, murguțu meu – rostește el în cea mai veche transcriere a baladei (1831) – Du-mă tu la izvoru meu, / La izvoru cu cinci ulmi din trupină, / Ca și cinci frați dintr-o mumă“ (p. 235), sau: „Și iel frate, să trăgea / La un puț cam părăsit, / De moșu-seu ie ’nceput, / Dă moșu-său dă dămulf / Că dă ta-său mi-e zidit / Și dă Toma isprăvit“ (p. 192).

Prezicerea aceasta, ce ar putea părea bizară, nu face decât să expliciteze, în fond, o motivație voalată, implicată tuturor variantelor, decodificând legătura adâncă dintre Toma și locul sacru descris, ce răzbate și din alte compartimente ale baladei. A se vedea în mod special variantele culese din localitățile Cerătu, Galicea Mare și Vârvor, județul Dolj, în care personajul își aduce copilul ucis – poate sacrificat – spre a-l îngropa aici; de asemenea, sfârșitul tuturor variantelor în care eroul lasă cu limbă de moarte calului să-l înmormânteze „la gropana cu cinci ulmi“.

În perspectiva lor, considerăm că dorința personajului de

1. Fapt subliniat și de Jordan Dăcu: „O variantă din Celei-Olt mărturisește că în locul unde poposește haiducul acesta își avea drepturi vechi, dobândite prin muncă din tată în fiu“ (op. cit., p. 30).

a-și găsi liniștea finală în preajma ulmilor înfrățiți e generată de cu totul alte resorturi decât de aspirația eutanasică a integrării în natură, de care s-a vorbit așa de mult. Ceea ce-l atrage pe el aici, bănuim, e sentimentul comuniunii cu înaintașii, pe care prezența fântânii construite îl evocă; între puțul de la marginea drumului¹ și memoria celor dispăruți există o puternică legătură, ce mai poate fi încă sesizată în tradiția folclorică vie.

E cazul să arătăm – întrucât mărturiile consemnate lipsesc – că o fântână o dată construită e îngrijită, de regulă, de membrii aceleiași familii chiar dacă izvorul nu se află pe pământul lor –, iar datoria de a o întreține curată și în bună stare se transmite din tată în fiu. De asemenea, se cuvine să reamintim că săparea și îngrijirea fântânilor are ca mobil esențial ostoierea setei celor din neam pe lumea cealaltă, apa consumată fiind unanim considerată apă de pomană².

Construite întru pomenirea morților, spre veșnica lor aducere aminte fântânile erau nu rareori săpate chiar în preajma mormintelor sau, poate mormintele în preajma fântânilor, încât fântâna chema oarecum de la sine în mintea trecătorului, dacă nu cimitirul, măcar mormântul sau mormintele izolate.

Perpetuată până târziu, îndeosebi în așezările mici izolate din zona montană sau de codru, această practică – ce trebuie să fi avut o largă răspândire în trecut – este evocată de Mihail Sadoveanu în romanul *Zodia Cancerului sau Vremea Ducăi Vodă*, într-o formă ce pune într-o lumină cu totul nouă semnificațiile imaginii-cheie, din *Toma Alimoș*: „Trecând iarăși în locuri singuratică cu tovarășii săi“, în drum spre Iași, abatele „văzu o fântână cu cumpănă. Lângă ea se înălța un frumos măr rotat, care mai păstra încă pe smicelele vârfului câteva poame roșii ca sângele. Fântâna era veche după cât arătau ghizdelele și furca de stejar; avea însă cumpănă nouă și ciutură de curând pusă. Mai la vale de măr și de fântână, câteva movili proaspete de țărână și câteva cruci albe de lemn abia cioplite. [...] Nu

1. Prezența drumului în preajma fântânii și a locului sacru e afirmată fără dubiu în unele variante: „De pe cal descăleca, / Alături cu drum să da, / Șeaua de pe cal lua, / Și la umbră o punea, / Apoi, mare, ce făcea? / Călușelul priponea, / Să nu strice livada...“ (p. 180); „Departe, vere, departe, / Nici departe, nici aproape, / La o lature de drum, / La gropana cu cinci ulmi“ (p. 61) etc.
2. Și nu o dată ne-a fost dat să auzim diverse persoane rostind cu evlavie: „bodaproste“, după ce beau apă de la o fântână din cale.

înțeleg însă – rostește abatele – ce rost are o fântână construită aici. Cine-a putut avea această idee bizară și la ce i-a folosit osteneala? Am lăsat în urmă Siretul și se mai vede încă în fundul văii, în ceața amurgului, lacul. – Odată am avut și eu această mirare, domnule abate, răspunse boierul, și mi-am pus aceeași întrebare. Și am aflat răspunsul de la slujitorul acela al meu care-ți este domniei tale simpatic. [...] E fântână pentru călători străini, întru amintirea morților. Bând cei vii, își potolesc și cei morți setea, pe cealaltă lume – O superstiție ca multe altele. – Cine știe... răspunse visător abatele de Marenne. Atunci și măruș acela cu fructe de sânge este tot al morților. – Așa se pare¹.

Toate aceste elemente simbolice, ce se cheamă unele pe altele, trădându-și reciproc semnificațiile: fântâna, pomul vieții, mormântul, se regăsesc în finalul baladei *Toma Alimoș*. Convingerea noastră e însă că ele sunt de bănuț în totalitatea lor chiar de la începutul textului și că dorința personajului de a fi îngropat în acel loc trebuie pusă în directă legătură cu sensurile ce rezultă din asocierea lor, eroul aspirând, de fapt, să fie înmormântat alături de ai săi (înhumatși, după cât se pare a rezulta, în preajma ulmilor îngemănați), sau, pur și simplu, să fie îngropat într-un loc sacru.

Conștiința acestei legături dintre eroul baladei și locul în care el poposește – păstrată poate mai vie în unele zone sau la unii informatori – va fi constituit, desigur, una dintre cauzele esențiale ale inversării rolurilor celor două personaje în desfășurarea acțiunii. În orice caz, ea pare să fi fost hotărâtoare în cadrul variantei *Manea al Câmpului*, culeasă de Cristea Sandu Timoc, din Poiana, Pojarevaț, în care Manea – deși continuă a-și păstra în noua ipostază vechea funcționalitate de „stăpân al pământului” – este înjurat și, în cele din urmă, lovit de Toma cu sabia pe motivul aparent ilogic, „că i-a-ncurcat livadea”, iar Manea, cu totul nefiresc pentru un „stăpân a pământului”, se dezvinovățește, recunoscându-și în fapt, culpa: „Vino tu la masa mea, / Că n-am încurcat livadea; / Lasă Negru meu să pască / Că iară iarba o să crească!”² După cum, aceeași conștiință va fi contribuit, nu în mică măsură, la investirea lui

1. M. Sadoveanu, *Opere*, vol. 10, București, E.S.P.L.A., 1957, p. 31-32.

2. Cristea Sandu Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, cuvânt înainte de Tudor Arghezi, București, E.P.L., 1967, p. 201.

Toma cu unele atribute care evidențiază consubstanțialitatea lui cu acel spațiu chiar și în variantele în care Manea e înzestrat cu toate însușirile sale distinctive: Toma este văzut, de pildă, în varianta din Vădăstrița, Olt, drept paznic al locului în care își întinde masa („D-abai Toma Alimoș / Toma din Țara de Jos / El pasnic că mi-ș era”, p. 205), iar în varianta din Hotarele, Ilfov – drept un ins cu mult mai familiarizat cu locurile respective decât Manea, ceea ce-i și îngăduie să-i iasă acestuia înainte pe scurtătură („Pă-l kolnik, vere, kā-m’ da / Pă unde Manea nu știa, / În k-un ceas mai zăbovea / Până Manea kā sosea”, p. 126).

Legătura eroului cu locul în care dorește să fie în cele din urmă îngropat pare a fi sugerată și de apelativele „frate”, „frățâne”, „fărtate”, „frățioare”, „vere”, „verișcane”, cu care mai ales Toma i se adresează lui Manea și care – dincolo de un anume convenționalism protocolar – credem a releva, cel puțin în unele variante, o certă înrudire consanguină între personaje și, implicit, o egală afinitate cu spațiul respectiv. A se vedea, mai ales, arhaica variantă culeasă de Emanoil Bucuța din Rahova, sudul Dunării, în care Toma, multă vreme plecat departe, ca argat, se reîntoarce la moșia strămoșească, stăpânită, înțelegem, de Manea: „Cine, maică, te-a-nghemnat / De tu, muică, mi-ai plecat / Din țară unde-ai fost argat, / Pe la moșie c-ai dat, / Cu văru-tu te-ai certat, / Muică, capu ți-a mâncat / Și singură m-ai lăsat! / Ard-o focu de moșie, / Rămase toată pustie!”¹.

Opinând pentru o asemenea supoziție, nu ne gândim, evident, la formulări de tipul: „Bună ziua, frate Tomo. / – Mulțumescu-ți, frate Maneo” (p. 166); „Poftim, frate, vin și bea” (p. 78); „Să-mi trăiești, Maneo fărtate” (p. 236; v. și p. 242, 244, 247); „Ține, vere, vin dă bea / De la mânușița mea” (p. 108) etc., în care cuvintele „frate”, „vere” par a avea doar valoarea unor simple atribute de politețe. (Deși, revenirea statornică a cuvintelor amintite de la o variantă la alta, poate părea cel puțin simptomatică, cu atât mai mult cu cât menționatele adresări protocolare sunt însoțite constant de îmbierea lui Toma, cu adânci rezonanțe în dreptul cutumiar

1. Em. Bucuța, *Românii dintre Vidin și Timoc*, București, Tipografia Cartea Românească, 1923, p. 122.