

DAN ARHIRE¹, ROMÂNIA

Cuvinte-cheie: blană, piele, placentă, măr, Haos.

Substitute ale placentei

Rezumat

Blana, pielea diverselor animale, elemente cu destinație vestimentară la îndemâna omului preistoric, au întrunit dintotdeauna rosturi atât practice, cât și magice. Dacă cele practice sunt vizibile și ușor de inventariat, protecția în fața intemperiilor, umezelii și frigului fiind cele principale, rosturile lor magice sunt mult mai numeroase, dar și mai subtile, furnizând omului un suport cultural puternic ancorat în centrul unui vast și complex sistem de idei. În principal, blana și pielea unor anumite animale sacrificate, dar și trupurile acestora, par a fi jucat rolul unei „placente” cu rol protector pentru sufletul călătorind în Haos, spre a renaște, indiciile și argumentele în acest sens fiind numeroase. Astfel, există numeroase exemple de introducere magică a subiecților în trupul unui animal sau de învelire a lor în pielea acestuia pe timpul unei călătorii a sufletului în afara *lumii de aici*. Evoluând de-a lungul timpului și distilându-și substanța, formele și rosturile în alcătuirii și reprezentări dintre cele mai delicate, vechile piese rudimentare au atins până astăzi finețea giulgiurilor și voalurilor din in și mătase. Ele sunt astăzi prezente în toate ceremoniile însoțindu-l pe om, atât în viața de „aici”, cât și în cea de „dincolo”: la nuntă, în voalul miresei, la botez, în crijma adusă de nașă, la deces, în pânza de față sau în giulgiul defunctului. Ele sunt deseori dublate de strămoașa „blană”, în diversele momente ale evenimentelor. În ce privește cultura tradițională a românilor, toracele și abdomenul animalului psihopomp venind din preistorie au fost dublate și înlocuite, se pare, de fragila floare de măr din care toate se nasc, începând cu divinitatea.

¹ Scriitor și publicist, Tulcea.

Keywords: fur, leather, placenta, Chaos.

Substitutes of the placenta

Summary

The use of fur, animal skins, and other clothing materials by prehistoric humans had both practical and magical significance. The practical benefits were obvious and easy to list, including protection against harsh weather conditions, moisture, and cold as well as for religious purposes. However, the magical practices of the ancient people were diverse and complex, forming the foundation of their rich cultural heritage. These practices included a complex system of ideas, which involved using the fur, skin, and bodies of certain animals as a protective “placenta” for the soul during its journey through chaos, in order to be reborn. Numerous clues and arguments support this idea. There are many examples of placing subjects in animal bodies or wrapping them in animal skins during a journey of the soul beyond this world. Evolving over time and distilling their substance, shapes, and patterns into the most delicate arrangements and representations, the old rudimentary pieces have reached this day the finesse of linen and silk shrouds and veils. Today, they are present in all ceremonies accompanying man, both in this life and the afterlife: They are present at weddings, where they can be seen in the bride’s veil, and at baptisms, where godmothers often bring them along as a gift. They are also present at funerals, where they are used to cover the face of the deceased or as shrouds. They are often dubbed by the ancestor “fur” at various moments of the events. As far as traditional Romanian culture is concerned, the thorax and abdomen of the prehistoric psychopomp animal have been doubled and replaced, it seems, by the fragile apple blossom from which all are born, starting with the deity.

Substituite ale placentei

Gluga, numită „sfântă” în Miorița, acolo unde era menită a-l înveli pe tânărul păstor „condamnat” și „executat” prin tăierea capului, a folosit omului, de-a lungul timpului, în numeroase împrejurări magice, dincolo de rolul ei practic protector. Arhetipul capișonului, al glugușului, este însă considerat a fi un dreptunghi din piele sau din blană de animal aflat la îndemâna omului preistoric și folosit în străvechime pentru protejarea umerilor și spatelui, iar în caz de nevoie - a capului, prin simpla ridicare a marginilor. Alcătuit din blană sau piele, la origine, apoi și din împletituri vegetale, prototipul în cauză stă, astfel, la baza hainelor de tip pătură simplă sau poncho și glugă, cu multiple rosturi, atât de răspândite, până de curând, în întreaga lume².

Blana-placentă

În ce privește aspectele subtile, ținând de magic, blana sau pielea, țesătura și veșmintele kaunakes³, dar și gluga, precum și toate substituitele acesteia (foto 1-6), relevă funcții asemănătoare sau identice, în timpuri și geografii diferite, ceea ce confirmă, dacă mai era nevoie, marea lor vechime. Despre cojocul întors pe dos, spre exemplu, așezat cu blana (cea care se află în capătul de origine al acestei serii) în afară, se considera că are proprietatea magică de a atrage belșugul în copii, recolte și animale⁴. Toate elementele acestui belșug „se nășteau”, însă, în *lumea de jos* din Haosul tuturor potențialităților, prin demersul magic al inițiaților comunității tradiționale. Tot în Haos se credea că plecau și sufletele defuncților, urmând a „renaște” în *lumea de sus* după perioada inițiativă a celor șase săptămâni, și aici trebuie remarcat obiceiul bătrânelor aromânce din satele Camena și Ceamurlia (TL), ce par a pregăti magic „placenta” magică pentru renașterea în *lumea de sus* a defuncților pentru care țin doliu: „În trecut, femeile mai bătrâne purtau iarna (în perioada doliului, n.n.) niște haine de blană cu lâna în afară, de la doi-trei ani, la șapte ani”⁵.

² Tancred Bănățeanu/ Hedvig-Maria Formagiu, *Gluga – piesă de costum popular românesc – o problemă de paleo-etnologie și de supraviețuire etno-culturală*, în *Memoriile comisiei de folclor*, Tomul III/ 1989, Editura Academiei Române, București, 1993, pp. 166-167.

³ Mircea Eliade *Meșterul Manole/ Studii de etnologie și mitologie*, Editura Junimea, Iași, 1992, p. 183: „*Stofa kaunakes era pretutindeni răspândită și căutată cu aviditate de toți. Căci avea o valoare rituală. Era o stofă de bun augur. Era în așa fel țesută – aspră, grosolană – ca să imite scoarța copacilor și devenea astfel o emblemă a zeiței fertilității. Oamenii o purtau nu pentru că le convenea biologiei lor, ci pentru că răspundea teoriei lor, pentru că îmbrăcați în stofă kaunakes erau solidarizați cu izvorul universal de energie și de fecunditate, participau direct la miturile cosmice dirijate de Marea Zeiță.*”

⁴ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și alte popoare*, Editura Minerva, București, 1983, p. 375.

⁵ Marilena Andrei, *Ceremonialul înmormântării la aromâni*, în *Repere dobrogene/ Note și comentarii de teren*, Centrul Național pentru Promovarea Culturii Tradiționale, București, 2004, p. 46.

Toate cele menționate merită o analiză mai atentă și mai profundă, cu un alt prilej. Schematic, ordinea de intrare în scena istorică a respectivelor piese vestimentare și ritualice a fost, cu mare probabilitate și ținând seama de parcursul evolutiv, următoarea:

1. *prototipul – o blană sau o piele de animal;*
2. *o împletitură din plante, fibre textile;*
3. *un veșmânt din blană sau piele;*
4. *Un veșmânt din material țesut;*
5. *O țesătură simplă și adaptată unei tehnologii evolute, destinată special ritului și fără o altă întrebuintare.*

În ce privește aspectele magice ținând de piele sau blană, în *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Vladimir Iakovlevitch Propp oferă numeroase exemple de introducere magică a subiecților în trupul unui animal sau învelire a lor în pielea acestuia pe timpul unei călătorii a sufletului în afara *lumii de aici*. Exemplele provin atât din basme, cât și din obiceiurile diferitelor popoare⁶. Blana de berbec, animal subiect al numeroaselor sacrificii, este menționată în antichitate (Strabon) ca fiind utilizată și în profeții, prin învelirea și dormitul în ea într-un loc așezat pe traseul turmelor⁷. Rațiunea pare a fi cea a părăsirii *lumii de jos* de către suflet, pe timpul somnului și prin intermediul visului, când acesta, părăsind Cosmosul, hălăduia prin Haos, o „călătorie” considerată a fi extrem de periculoasă. El era astfel protejat în blana respectivă după ieșirea din lume, precum era protejat de placentă, înaintea intrării în ea.

La grecii antici era cunoscută datina înjunghierii unor oi *deasupra gropii*, înaintea înmormântării defunctului⁸, iar cultura noastră tradițională oferă, la rândul ei, numeroase exemple în acest sens, conținând alte amănunte semnificative. Astfel, la românii dintre Vidin, Dunăre și Timoc este întâlnit obiceiul ca, la sărbătoarea Sfântului Gheorghe (la origine, a renașterii elementului generator, aducător al vieții în Cosmos odată cu vegetația⁹), să se taie un miel *pe pragul oborului* unde să i se scurgă sângele. Probabil de aceea s-a putut păstra, în unele zone și pe alocuri, obiceiul străvechi de a se mânca primul miel din an în ziua de Sfântu Gheorghe și nu în cea de Paști. În situația redată, pielea mielului sacrificat se dăruia preotului, acest ultim act părănd a fi mărturia jertfei aduse¹⁰ și simbolul

⁶ Vladimir Iakovlevitch Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, București, 1973, pp. 252-253.

⁷ Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, Ziorile și poezia păstorească*, Editura Minerva, București, 1979, pp. 348; 409.

⁸ Apollonios din Rodos, *Argonauticele*, Editura Univers, București, 1976, p. 66.

⁹ Dan Arhire, *Colindatul și colindele. Elemente identitare și patrimoniale*, în Dobrogea 6: 46-257, Ansamblul Artistic Profesionist „Baladele Deltei”, Tulcea, 2021, pp. 202-203; Dan Arhire, *Neoliticul anatolian și biserica de lemn din Rogoz*, în Memoria Ethnologica nr. 84-85, An XXII/ iulie-decembrie 2022, Consiliul Județean Maramureș, Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale „Liviu Borlan” Maramureș, Baia Mare, 2022, p. 38.

¹⁰ Emil Țircomnicu, *Românii dintre Vidin, Dunăre, și Timoc/ Seria Sărbători, Obiceiuri, Credințe*, Institutul Cultural Român, București, 2010, p. 68; Antoaneta Olteanu, *Calendarele poporului român*, Editura Paideia, București, 2001, p. 208; Mihai Camilar, *Din lada de zestre bucovineană/ (Superstiții, credințe, sărbători, datini și obiceiuri calendaristice)/ Dicționar*, Editura George Tofan, Suceava, 2016, p. 328.

traversării inițiatice, de către sufletul elementului feminin regenerativ, a hotarului dintre Haos și Cosmos. Aceasta, întrucât atât marginea gropii de înmormântare și pragul oborului pomenite anterior, cât și groapa de la rădăcina mărului, masa/slujba nunții, botezul creștin/precreștin și decesul (v. *infra*) reprezintă figurarea unor praguri de trecere.

Respectivul tip de mărturie este des întâlnit, atât la inițierile legate de căsătorie, deces, venirea pe lume și botez, cât și la cele de schimbare a statutului ființial pentru vindecare. Astfel:

la despărțirea de junie, în seara dinaintea nunții sale, viitorul mire (din Poiana, Tilișca, Rod și Jina - Mărginimea Sibiului) chema feciorii din ceata pe care urma a o părăsi prin inițierea de a doua zi, la un ultim ospăț: „Mirele alegea un berbecuț alb pe care-l ducea, împreună cu ceilalți <<ortaci>>, în grădină. În timp ce el săpa o groapă la rădăcina unui măr, feciorii legau două lumânări aprinse de cornițele berbecului. Tot mirele înjunghia mielul lăsând să se scurgă tot sângele *la rădăcina pomului*. Carnea era pregătită pentru <<ospățul junilor>> din seara respectivă, iar pielea urma să fie dusă la biserică pentru a îngenunchea pe ea în fața altarului, *la cununie*”¹¹. Mărul reprezenta și aici o ipostază vegetală a Marii Mame născătoare (v. Arhire C, 2021, pp. 165-181), ritualul descris mai sus căpătând, în consecință, aspectul de sacrificiu adus divinității care urma a-i renaște pe miri ca bărbat și femeie, în cadrul hierogamiei celebrate a doua zi, cu nădejdea de a avea, la rândul lor, copii. Alte relicve ale aceluiași tip de act sacrificial străvechi sunt prezente în zonă, trei berbeci tăiați și jupuiți, cu lumânări aprinse în coarne, fiind aduși *la masa nunții*, tot în Mărginimea Sibiului, iar în Alba și Hunedoara, zone apropiate, la *slujba cununiei* mirii stăteau îngenunchiați pe pielea unui animal sacrificat (ovină), după ceremonie această mărturie fiind dăruită preotului¹². Este posibil, deci ca, în context, să fi existat credința că sufletele celor doi miri vor fi călătorit în Haos protejați de pielea animalului sacrificat ca de o placentă, spre a se reîntruchipa și a reveni în *lumea de jos* ca bărbat și femeie;

la punerea mărului sau mărul de cununie, obicei tot din Transilvania (care are loc la un an, doi sau trei după nuntă, în cazul în care nu este încorporat nunții, și este legat de nașterea sau așteptarea progenerurii, la rândul ei călătoare între Haos și Cosmos), pielea oii servită la ospăț se dăruiește, de asemenea, preotului¹³;

la înmormântări, în Bucovina și Moldova, pielea berbecului (oii, vacii, bouului etc.) tăiat pentru masa praznicului era fie înmănată preotului, fie așezată sub picioarele sale la masa care urma; la fel în Banat, Transilvania (pe alocuri) și Vrancea¹⁴, sufletul

¹¹ Ilie Moise, *Ceata de feciori*, Editura Imago, Sibiu, 1999, pp. 150-151.

¹² Ofelia Văduva, *Pași spre sacru/ Din etnologia alimentației românești*, Editura Etnologică, București, 2011, pag. 165.

¹³ Gheorghe Enache, *Călătoria cu roua-n picioare, cu ceața-n spinare*, Editura Paideia, București, 2006, p. 144; Emilia Didia Odorica Sevastos, *Literatura populară I / Căntece moldovenești – nunta la români*, Editura Minerva, București, 1990, p. 359.

¹⁴ Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români*, Editura Saeculum I.O., București, 2000, pp. 253-255; Ion H. Ciubotaru, *Obiceiurile funebre din Moldova în context național*, Editura Universității

celui dus fiind și el subiect al călătoriei intermundane, cea care îi și atrage numele de *dalbul de pribeag*¹⁵;

în cadrul practicilor de ușurare a morții, așezarea muribundului pe podea, pe blană de oaie așternută, era una obișnuită (Moldova, de exemplu)¹⁶, în Buturugeni (GR) întâlnindu-se și practica așezării unei piei de animal în fereastră¹⁷;

cu *prilejul botezului*, care marca finalul călătoriei nou născutului din Haos în Cosmos, de asemenea nașa așeza copilul pe o bucată de piele de oaie sau vită, la înapoierea de la biserică (Alba, TL: chipurile, „să fie blând”!) etc.¹⁸. Astfel, în opinia mea, fotografia copilului pe blană, realizată la botez, a devenit o imagine clasică în prima parte a secolului XX, chiar dacă semnificația scenei se pierduse în timp.

Toate acestea constituiau, desigur, și „îmbieri” ale sufletului spre a-și părăsi vechiul trup sau loc pentru inițiere, cu asigurarea că va călători prin Haos (spațiul atât de periculos și temut!) spre reîntruparea de peste șase săptămâni¹⁹, protejat în „placenta” magică a pieii animalului sacrificat.

Creația literară folclorică a păstrat, de asemenea, texte exemplificatoare pentru acest complex de idei, al blâniei sau trupului animalului deținătoare de virtuți psihopompe și apotropaice, atât în colinde:

*Șade pruncu-n legănel,/ Maica Sfântă lângă el,/ Legănel de păltinel,/ **Învelit cu piei de miel** (s.n.)/ Vântul dulce tragă-nă,/ Pruncul de mi-l leagă-nă./ Domnul tare că creștea²⁰,*

cât și în basme:

*Dacă rămaseră acolo singuri, ce s-auză fata popii? ... Pe măgar, că-i vorbea în chipul următor: - Stăpână! Pe mine să știi că m-ajunge moartea să mor la un lac. Cum oi cădea, să te pui cu unghiile, cu dinții, cu ce-i putea, să-mi spargi burta, să-mi scoți măruntaile și să le arunci, și-apoi să **te culci în coșul meu** (s.n.)... c-apoi ... (...) Cum căzu, fata nu pierdu vremea și făcu cum a fost învățat-o măgarul; se culcă și dormi toată noaptea în coșul lui, iar a doua zi, când se deșteptă, rămase pironită locului de uimire: (...) ochii îi erau la locul lor, buni, teaferi, iar într-un pat se jucat copiii ei cu*

„Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014, p. 87.

¹⁵ Propp, *op.cit.*, p. 213: *Cât despre culoarea albă, ea este specifică făpturilor din lumea de dincolo, lucru demonstrat cu destulă claritate de Negelein într-o lucrare consacrată semnificației acestei culori. Albul este culoarea făpturilor care și-au pierdut materialitatea. Așa se explică faptul că fantomele sunt albe.*

¹⁶ Ion Ghinoiu (Coordonator general), *Sărbători și obiceiuri/ Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român/ Volumul IV/ Moldova*, Editura Enciclopedică, București, 2004, pp. 179-180; Ciubotaru, *op.cit.*, pp. 153-154.

¹⁷ Ion Ghinoiu (Coordonator general), *Sărbători și obiceiuri/ Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român/ Volumul V/ Dobrogea, Muntenia*, Editura Enciclopedică, București, 2009, p. 376.

¹⁸ Alexandru Chiselev, *Magia la românii și ucrainenii din nordul Dobrogei*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2016, p. 77.

¹⁹ Ernest Bernea, *Moartea și înmormântarea în Gorjul de Nord*, Editura Vremea, București, 2007, p. 143.

²⁰ Buhociu, *op. cit.*, p. 94.

merele de aur (basmul *Fata popii a cu stem*, n.n.)²¹ etc.

Derivată, cu mare probabilitate, din acest tip de credințe, practica de folosire a animalelor sacrificate pentru introducerea bolnavilor în ele, în speranța însănătoșirii, s-a păstrat pe alocuri până târziu, cel puțin până la jumătatea secolului al XX-lea, și am prezentat două exemple din Delta Dunării (Letea și Sulina), cu un alt prilej²². Poate tocmai de aici, din acest complex de idei, vine și steagul de nuntă (văzută la origine ca inițiere a mirilor în taina cununiei și devenirea lor, astfel, printr-o călătorie hierogamică în Haos, Împăratul și Împărăteasa acestei lumi), alcătuit, uneori, dintr-o piele de animal – lup, cerb sau vulpe²³, căteșitrele animale psihopompe; și tot de aici, probabil, obiceiul polonezilor de a-și așeza miresele pe un postav alb dinaintea altarului, al indienilor de a-i așeza pe miri pe o piele de taur și al romanilor de a-i așeza pe pielea unei vaci întinsă pe un scaun²⁴ etc.

Dacă la noi, astăzi, ele au ajuns ca urme prea puțin clare ale vechiului complex de idei, acolo unde, la chiar ieșirea din preistorie, comunitățile le-au filtrat și modelat ca elemente ale unor ideologii și metodologii ale cultului și unor instituții religioase devenite oficiale, aceste ritualuri au beneficiat de o rafinare și o așezare a lor pe baze ideatice minuțios elaborate, ajutându-ne astăzi să înțelegem. Mă refer la ritualurile antice egiptene de *sed* (sau *seshed*) și cel vedic de *diksha*. Unele descrieri ale acestor misterii, cizelate de o clasă sacerdotală, ne-au rămas, folosindu-ne și nouă spre a corela vechile lor înțelesuri cu trăsăturile comune ale culturii noastre tradiționale, roduri ale unor filosofii și rațiuni distanțate în spațiu și timp, cu mult înaintea întemeierii unei instituții religioase puternice în Egiptul Antic.

Trecutul prin piele la egipteni. Ceremoniile în cauză la care, conform propriei mărturii, însuși Herodot a asistat, au derivat din „ideea renașterii prin piele [care] este la fel de veche ca și cele mai vechi monumente egiptene cunoscute”²⁵. Ritualul se îndeplinea pentru faraon în scopul întineririi sale prin renaștere, pentru regenerarea capacităților necesare unei bune intermediere între poporul său și divinitate. Se știe că era un lucru obișnuit în timpul epocii faraonice și avea în centru pătimirile lui Osiris: moartea, înhumarea și reînvierea sa. Schematic spus, în cadrul lui, așezat în poziție fetală, **zeul** (Osiris, faraonul) **trecea printr-o piele** (cel mai adesea de vacă) **și, la ieșirea din ea, se considera că a renăscut**²⁶. Zeul era reînviat! Uneori, pentru zeu și în numele lui, trecea un alt om prin piele, iar acest alt om, așezat în poziție fetală, ne apare în inscripțiile din morminte ca fiind învelit fie în respectiva piele, fie într-un înlocuitor, o pânză lungă, un giulgiu²⁷, ca într-un uter. Cu timpul, nu doar faraonul, ci orice mort căruia i se aplicau ritualurile osiriene, printr-un efect al magiei imitative, se considera că reînvia, ca și Osiris²⁸.

²¹ Dumitru Stăncescu, *Fata popii a cu stem*, în *Basme Populare Românești* II, pp. 394-401, Editura Fundația Națională pentru Cultură și Artă, București, 2008, p. 398.

²² Dan Arhire, „*Grădina Maicii Domnului*” / *Elemente de ornamentică tradițională/ Rădăcini*, Editura Etnologică, București, 2020, pp. 72-73.

²³ Buhociu, *op. cit.*, p. 45.

²⁴ Sevastos, *op. cit.*, p. 292.

²⁵ Alexandre Moret, *Misteriile egiptene*, Editura Herald, București, 2006, p. 46.

²⁶ *Ibidem*, pp. 19-26.

²⁷ *Ibidem*, p. 36.

Efectul *trecerii prin piele* echivala, deci, la vechii egipteni, cu renașterea celui pentru care se îndeplinea ritualul. Mai târziu, în unele morminte din perioada dinastiei a XIX-a, înlocuitorul defunctului va sta întins pe un pat sub giulgiul pomenit, fără a mai lua poziția fetală. *Giulgiul*, succedând pielii – agent al învierii și vehicul de transportat în cer – alături de *pat*, vor fi personificate prin zeițe considerate drept mamele defunctului: „Acest om mare *se întinde* pe mama sa Nut; mama Taat te-a învelit; ea te poartă în cer în numele său de pasăre *deri*”²⁹.

Trecutul prin piele la vedici. Unele ritualuri foarte asemănătoare cu cele prezentate până aici, numite *diksha*, au fost create și menținute de vedici cu scopul de a asigura „renașterea la un alt nivel de existență (...) prin zeificarea făpturii umane”. *Diksha* era considerată o a doua naștere, care permitea omului să vină cu adevărat pe lume. Referindu-se la același subiect, Mircea Eliade afirmă: „Diksha comportă un simbolism inițiativ de structură obstetrică; (...) îl transformă, ritual, în embrion pe cel ce se sacrifică și-l face să se nască a doua oară. (...) <<Preoții îl transformă în embrion pe cel căruia îi acordă consacrarea (*diksha*). Îl stropesc cu apă: apa este sămânța virilă... Îl fac să intre într-o **șubă specială: aceasta este matricea (uterul)** celui care conferă *diksha*; îl fac astfel să intre în matricea cuvenită. Îl acoperă cu o haină, haina este amniosul... Deasupra se pune o piele de antilopă neagră; corionul este, într-adevăr, deasupra amniosului... El are pumnii strânși; într-adevăr, embrionul are pumnii strânși cât timp este în pântec, copilul are pumnii strânși când se naște... El își scoate pielea de antilopă pentru a intra în baie; iată de ce embrionii vin pe lume lipsiți de corion. El își păstrează veșmântul pentru a intra în el; iată de ce copilul se naște cu amniosul pe el>>”³⁰.

Destinația practică a prototipului de veșmânt acoperitor al corpului/ umerilor/ capului a atras după sine, de-a lungul timpului, și manifestarea componentei sale magice originare. Aceasta s-a petrecut atunci când pieii animalului i s-au substituit alte piese cu același rol de protejare împotriva efectelor dăunătoare ale frigului sau umezelii. Așa se explică faptul că respectivele substitute au păstrat, ca și blana sau pielea animalului sacrificat, rolul magic de „placentă” pentru drumul de întoarcere a sufletului în Haos – și am văzut asta și în exemplele egiptene de mai sus ale înlocuirii pielii cu un giulgiu în cadrul riturilor misterului pielii. În consecință, constatăm că prototipului i se substituie, uneori, o împletitură, fie ea din plante (rogojină), la început, fie din fibre textile (mai apoi lână), în oicumena românească ea fiind cunoscută mai ales în zonele păstorești ca *țol*, *țolincă* sau *țăprag*³¹ și, odinioară, ca *habă* în Bihor³². Substitutul respectiv apărea cu același rol magic la trecerile sufletului din Haos în *lumea de jos* și în *lumea de sus*, sau din *lumea de jos* în Haos. Astfel, atunci când sufletul căpăta chip și nume aici (adică la botez), trecerea sa în Cosmos devenind deplină, se obișnuia pe alocuri ca nașa să-i dăruiască așa numita *crijmă*, adică o pânză frumoasă în care copilul era

²⁸ *Ibidem*, p. 29.

²⁹ *Ibidem*, pp. 47-48.

³⁰ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 183-184.

³¹ Tancred Bănățeanu, Hedvig-Maria Formagiu, *op.cit.*, p. 166; Marina Marinescu, *Arta populară românească/ Țesături decorative*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 41; Elena Mera, *Șezătoarea la Ibănești*, Editura Nico, Târgu-Mureș, 2012, pp. 65-66.

³² Mariana Kahane/ Lucilia Georgescu-Stănculeanu, *Cântecul zorilor și bradului (Tipologie Muzicală)*, Editura Muzicală, București, 1988, pp. 654, 730.

scos din apă (a se citi din Haos!) și din care i se făcea (dacă era fată) cămașa de mireasă, pe care o păstra și pentru înmormântare; din același material i se mai făcea copilului o cămășuță, considerându-se că aceasta este singura îmbrăcăminte a omului pe lumea cealaltă³³ și, dacă moașa nu aducea cei doi metri de pânză albă pentru crijmă, spre a i se face cămășuță nouă, copilul „va umbla dezbrăcat pe lumea cealaltă, în fața lui Dumnezeu”³⁴.

Pilduitor, într-un cântec *de Zori* din zona Sibiului este muștrată decedata pentru faptul că nu și-a păstrat cămășuța-placentă făcută din țesătura (crijma) primită de la nașă:

Cococșgaia („aia care ia sufletul la morți”, n.n.) *au cântat, / Sufletul i l-a luat. / (...) / Că la vama cea dintâi / Vameșu vama-și cerea. / Ea ne-având nimic să-i dea, / Făr’ trupu’ și sufletu’, / Sufletu’ și cugetu’.* / (...) / *Naș-ta cân te-o botezat, / Bun veșmânt ție ți-o dat. / Să-l hi grijit, dragă, bine, / Acuma l-aveai cu tine (Cântecu’ ăl mare, Bârghiș, SB)*³⁵.

Calitatea magică de „placentă” a acestui substitut („se află în **țesătură**, ca și în **pielea** lui Tikenu [substitutul faraonului ce urma a fi înviat, n.n.], o forță generatoare suficientă pentru a explica renașterea [s.n.]”³⁶) era consacrată prin rolul de unicat „pe viață” care i se atribuia, folosind, pe rând, la toate trecerile pe care sufletul le avea de înfăptuit: *întruchiparea* prin venirea „pe lume” marcată de botez, *devenirea* fată mare/nevastă prin cununie și *părăsirea trupului* pentru reîntruchiparea în Haos, la deces. De-a lungul timpului, alterarea sensurilor acestui complex de idei străvechi s-a produs inevitabil, dar nu fără a lăsa, pe alocuri, semne. De exemplu, la aromânii din Ezibei - un sat din Cadrilater aflat astăzi în Bulgaria - în biserică, în timpul slujbei de cununie, nașul acoperea capul mirilor cu o bucată de stofă din care i se făcea miresei o rochie³⁷. Chiar dacă obiceiul era vădit degradat la vremea consemnării lui (anul 1938) și protagoniștii nu-i mai cunoșteau sensurile de origine, nu putem să nu observăm aici acoperirea cu substitutul pieii - o țesătură, a capetelor „priebilor” prin Haos și nici obligativitatea realizării din acest material a veșmântului protector pe *lumea cealaltă*, pentru mireasă.

Același lucru și în cazul lehuzei din Ezibei, care era obligată să nu primească vizite în decursul celor patruzeci de zile de după naștere (ca toate lehuzele, de altfel). Această, întrucât perioada în cauză era cea în care – după cum voi încerca să arăt cu un alt prilej – se considera, la origine, că mama însoțea pruncul în drumul său prin bezna Haosului spre *scoaterea lui la liman* (a se înțelege botezul care urma să-l integreze luminii *lumii de jos*). Dacă totuși se întâmpla să primească o vizită de neevitat, lehuza își acoperea fața sau, dacă ea însăși ieșea din încăperea, „se acoperea în întregime cu o velință sau un șal”³⁸, și avem aici un alt exemplu al

³³ Emilia Didia Odorica Sevastos, *Literatura populară II / Povești – nunta la români*, Editura Minerva, București, 1990, p. 203.

³⁴ Corina Isabella Csiszár, *Obiceiuri din Țara Lăpușului*, Editura Ethnologica, Baia Mare, 2022, p. 25.

³⁵ Kahane, Georgescu-Stănculeanu, *op.cit.*, pp. 642-643.

³⁶ Alexandre Moret, *op. cit.*, pp. 47-48.

³⁷ Constantin D. Constantinescu-Mircești, *Monografie sociologică (Un sat dobrogean. Ezibei, de C.D. Constantinescu-Mircești, 1938 - fragmente)*, în „Transhumanța” interbelică în Balcani/ Studii și articole despre aromâni în publicațiile școlii gustiene. Antologie de Zoltan Rostas și Martin Ladislau Salamon, Editura Eikon, București, 2017, p. 88.

³⁸ *ibidem*, p. 69.

rolului de placentă protectoare jucat simbolic, la nevoie, de orice țesătură la îndemână; aici, de velința sau șalul pomenite.

În ce privește recuzita folosită cu același rol în diverse locuri la înmormântare, *țolul* (sub diversele sale denumiri și particularizări ținând de propria-i evoluție) pe care era întins defunctul ne apare ca foarte răspândit³⁹. Consider potrivită și aici paralela cu antichitatea egipteană, în care: „Ajuns la mormânt, Tikenu executa un rit ce consta în <<culcarea>>, *sder* pe un pat scund, în aceeași postură repliată”⁴⁰.



Șube, țoluri și desagi la târgul din Poiana Sibiului, 2009; foto: Cristi BUJAC



Ciobani din Mărginimea Sibiului, cu țol, 2009; foto: Cristi BUJAC



Kaunakes. Desen după prințesă bactriană (2500 î.Hr.)
<https://ro.pinterest.com/pin/154318724702250333/>, accesat
21. 02. 2023, ora 11.30)

(<https://www.britannica.com/topic/kaunakes>, accesată
21.02.2023, ora 11.10); autor desen: Mihai GĂLĂȚAN

³⁹ Corina Isabella Csiszár, *op. cit.*, p. 97; Ghinoiu III, 2003, p. 211 etc.

⁴⁰ Alexandre Moret, *op. cit.*, pp. 37; 40: „a se culca”, termen tehnic al ritualurilor care arată <<actul de a se întinde pe pielea meska>>, <<a se culca pe giulgiu>>, <<a se culca pe pielea kenem>>. Listele de sărbători cunoșteau <<noaptea culcării>>, sau <<ziua culcării zeului>>. Se pare că este vorba de actul de a se întinde pe piele pentru a simula renașterea.



Glugă păstorească, Muzeul Național al Țăranului Român; foto: Dan ARHIRE



Ciobani îmbrăcați în țoluri și cojoace, la o stână în Munții Făgăraș (autor neidentificat, cca. 1930, colecția Renascendis, fondul Lucreția Nemeș) (© AdF (CC BY-NC-ND 4.0), accesat 19.02.2023, ora 10.16, <https://www.facebook.com/ArhivadeFotografie/photos/a.317788202146662/1108815319710609/>;



Cioban din Paloș, Târnava Mare (BV), în zeghe (între 1918-1939, autor necunoscut) (accesat 19.02.2023, ora 10.30 <https://www.facebook.com/883131171728070/photos/a.4701263159914833/6481647845209680/>)



Clasica fotografie de la botez a copilului pe blăniță (anii '50 ai secolului trecut, autor necunoscut, colecția Louis Guermond)

Bibliografie

- Andrei, Marilena**, 2004. *Ceremonialul înmormântării la aromâni*, în *Repere dobrogene/ Note și comentarii de teren*, Centrul Național pentru Promovarea Culturii Tradiționale, București.
- Apollonios din Rodos**, 1976. *Argonauticele*, Editura Univers, București.
- Arhire, Dan**, 2020. „*Grădina Maicii Domnului*”/ *Elemente de ornamentică tradițională/ Rădăcini*, Editura Etnologică, București.
- Arhire, Dan**, 2021. *Colindatul și colindele. Elemente identitare și patrimoniale*, în *Dobrogea 6*: 46-257, Ansamblul Artistic Profesionist „Baladele Deltei”, Tulcea.
- Arhire, Dan**, 2022. *Neoliticul anatolian și biserica de lemn din Rogoz*, în *Memoria Ethnologica nr. 84-85, An XXII/ iulie-decembrie 2022*, Consiliul Județean Maramureș, Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale „Liviu Borlan” Maramureș, Baia Mare.
- Bănățeanu, Tancred / Formagiu, Hedvig-Maria**, 1993. *Gluga – piesă de costum popular românesc – o problemă de paleo-etnologie și de supraviețuire etno- culturală*, în *Memoriile comisiei de folclor, Tomul III/ 1989*, Editura Academiei Române, București.
- Bernea, Ernest**, 2007. *Moartea și înmormântarea în Gorjul de Nord*, Editura Vremea, București.
- Buhociu, Octavian**, 1979. *Folclorul de iarnă, Ziorile și poezia păstorească*, Editura Minerva, București.
- Camilar, Mihai**, 2016. *Din lada de zestre bucovineană/ (Superstiții, credințe, sărbători, datini și obiceiuri calendaristice)/ Dicționar*, Editura George Tofan, Suceava.
- Caraman, Petru**, 1983. *Colindatul la români, slavi și alte popoare*, Editura Minerva, București.
- Chiselev, Alexandru**, 2016. *Magia la românii și ucrainenii din nordul Dobrogei*, Editura Mega, Cluj-Napoca.

- Ciubotaru, Ion H.**, 2014. *Obiceiurile funebre din Moldova în context național*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași.
- Constantinescu-Mircești, Constantin D.**, 2017. *Monografie sociologică (Un sat dobrogean. Ezibei, de C.D. Constantinescu-Mircești, 1938 - fragmente)*, în „Transhumanța” interbelică în Balcani/ Studii și articole despre aromâni în publicațiile școlii gustiene. Antologie de Zoltan Rostas și Martin Ladislau Salamon, Editura Eikon, București.
- Csiszár, Corina Isabella**, 2022. *Obiceiuri din Țara Lăpușului*, Editura Ethnologica, Baia Mare.
- Eliade, Mircea**, 1992. *Meșterul Manole/ Studii de etnologie și mitologie*, Editura Junimea, Iași.
- Eliade, Mircea**, 1992. *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București.
- Enache, Gheorghe**, 2006. *Călătoria cu roua-n picioare, cu ceața-n spinare*, Editura Paideia, București.
- Ghinoiu, Ion**, (Coordonator general), 2003. *Sărbători și obiceiuri/ Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român/ Volumul III/ Transilvania*. Editura Etnologică, București.
- Ghinoiu, Ion**, (Coordonator general), 2004. *Sărbători și obiceiuri/ Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român/ Volumul IV/ Moldova*, Editura Enciclopedică, București.
- Ghinoiu, Ion**, (Coordonator general), 2009. *Sărbători și obiceiuri/ Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român/ Volumul V/ Dobrogea, Muntenia*, Editura Enciclopedică, București.
- Kahane, Mariana / Georgescu-Stănculeanu, Lucilia**, 1988. *Cântecul zorilor și bradului (Tipologie Muzicală)*, Editura Muzicală, București.
- Marian, Simion Florea**, 2000. *Înmormântarea la români*, Editura Saeculum I.O., București.
- Marinescu, Marina**, 1975. *Arta populară românească/ Țesături decorative*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Mera, Elena, 2012. *Șezătoarea la Ibănești*, Editura Nico, Târgu-Mureș.

Moise, Ilie, 1999. *Ceata de feciori*, Editura Imago, Sibiu.

Moret, Alexandre, 2006. *Misteriile egiptene*, Editura Herald, București.

Olteanu, Antoaneta, 2001. *Calendarele poporului român*, Editura Paideia, București.

Propp, Vladimir Iakovlevitch, 1973. *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, București.

Sevastos, Emilia Didia Odorica, 1990. *Literatura populară I / Cântece moldovenești – nunta la români*, Editura Minerva, București.

Sevastos, Emilia Didia Odorica, 1990. *Literatura populară II / Povești – nunta la români*, Editura Minerva, București.

Stăncescu, Dumitru, 2008. *Fata popii a cu stem*, în *Basme Populare Românești II*, pp. 394-401, Editura Fundația Națională pentru Cultură și Artă, București.

Țîrcomnicu, Emil, 2010. *Românii dintre Vidin, Dunăre, și Timoc/ Seria Sărbători, Obiceiuri, Credințe*, Institutul Cultural Român, București.

Văduva, Ofelia, 2011. *Pași spre sacru/ Din etnologia alimentației românești*, Editura Etnologică, București.