

ADRIAN PORUCIUC, *Sub semnul Pământului Mamă: rădăcini preistorice ale unor tradiții românești și sud-est europene*, Prefață de Miriam Robbins Dexter, postfață de Nicu Gavriluță, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2013, 213 p.

Apărută într-o primă ediție în anul 2010, sub titlul *Prehistoric Roots of Romanian and Southeast European Traditions*, versiunea românească a lucrării profesorului Adrian Poruciu, de la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, bazată pe analiza unor serii de colinde laice românești, pe lucrări ale Marijei Gimbutas, dar și pe unele dicționare lingvistice, încearcă (cu succes, credem noi) să ajungă la substratul arhaic, neo-eneolitic sau clasic, al unor „reprezentări” populare, discutând în acest sens „implicațiile lingvistice, culturale și arheologice”; volumul editat în 2013 se bucură de o serie de completări, datorate mai ales unor titluri bibliografice noi apărute, care îl ajută pe autor să documenteze mai bine o serie de aserțiuni (a se vedea, spre exemplu, subcapitolul *Adaos de ultimă oră* – p. 78-

80).

După *Cuvânt înainte al autorului la ediția românească* (2013) (p. 7-8), urmează *Prefața la ediția americană* (2010) (p. 9-13), semnată de Miriam Robbins Dexter, care, după o scurtă „referire de ansamblu la compoziția societății europene din neolitic și la incursiunile indoeuropenilor, care s-au contopit cu acea societate”, subliniază o serie de aspecte abordate de cercetătorul ieșean, concluzionând că profesorul Adrian Poruciu „demonstrează indoeuropenizarea lingvistică a unor figuri mitologice și folclorice de sorginte preindoeuropeană”, acesta oferindu-ne „o piesă esențială pentru completarea unui puzzle arheomitologic: materialul românesc.”

Listei de abrevieri (p. 15) îi urmează *Introducerea* (p. 17-24), în care autorul încearcă să familiarizeze cititorul cu universul schimbărilor culturale prin care a trecut sud-estul Europei începând cu zorii epocii bronzului, argumentând faptul că „transmiterea tradițiilor *prin vii grai* de la o generație la alta – fără reale prohibiții sau prescripții (cu excepția celor destul de blânde venite din partea bisericii creștine de rit răsăritean) – poate explica, de fapt, spectaculoasa păstrare a unor elemente precreștine, preromane, și chiar preindoeuropene în folclorul românesc, ca remarcabilă parte din cultura tradițională sud-est europeană” (p. 18). Cercetătorul ieșean lămurește linia pe care a urmat-o „în abordarea atât a mitologiei clasice, cât și a folclorului” (p. 20), subliniind că datorează „cel puțin la fel de mult Marijei Gimbutas cât și lui Mircea Eliade” (p. 20); acestora li se adaugă și alți „înaintași”, între care etnologul Petru Caraman, căruia regimul comunist nu i-a „permis să formeze o școală în jurul său” (p. 20-21), Martin Persson Nilssen, Romulus Vulcănescu, Gustave Glotz, Alexander Fol, Ivan Mazarov, Stancu Ilin etc.

În primul capitol, intitulat Românescul *dolf*, „monstrul marin” – în legătură cu o familie de cuvinte grecești și cu anumite elemente de religie eurasiatică timpurie (p. 25-46; cu patru subcapitole), practic „o versiune extinsă” a unui articol al autorului din 1997, cercetătorul ieșean analizează „dolful”, personaj asociat „ceremoniilor specifice sărbătorilor de iarnă” (deci trecerii dintre ani, echivalentă cu „Creația însăși [care] s-a efectuat plecând de la centru” (ELIADE 2008: 24 – n. noastră), considerat de Stancu Ilin „apariție ciudată”, „pietrificări ale unor ritualuri nemaifințese astăzi” (p. 26); profesorul Adrian Poruciu încearcă să demonstreze că acele colinde ale dolfului „au destul de clare corespondențe cu unele aspecte paleobalcanice (inclusiv arhaic-grecești și pregrecești), și chiar cu unele dintre cele mai timpurii manifestări de religie

¹⁴ Adaptat după M. B. Schiffer, A. R. Miller, *A Behavioral Theory of Meaning*, in J. M. Skibo, G. Feinman (eds.) *Pottery and People: A Dynamic Interaction*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1999, pp. 199-217.

¹⁵ Adaptat după W. H. Walker, M. B. Schiffer, *The Materiality of Social Power: The Artifact Acquisition Perspective*, in *Journal of Archaeological Method and Theory*, 13, 2006, pp. 67-88.

eurasiatică” (p. 26). Astfel, autorul opinează că românescul *dolf*, „deși este înrudit de departe cu denumirea clasică a delfinului, reprezintă o relicvă de substrat, care, chiar în planul limbii române, poate fi trimisă la unele corespondențe (și ele destul de obscure), dintre acestea remarcându-se în primul rând adjectivul românesc *dolofan*” (p. 29). În acest context, cercetătorul ieșean, în urma unor analize etimologice, ajunge la elementele lexicale *delphis* (delfin) – *delphus/dolphos* (pântec, uter) – *Apollo Delphinios* (de care se leagă sărbătoarea *Δελφίνα*) – *Delphoi* sau *Dolphoi* (loc sacru) – *adelphos* (frate, în accepțiunea de rudă uterină) – rom. *bolf* (umflătură) – rom. *bolovan*; coroborarea cu o serie de mărturii arheologice și istorico-lingvistice, îl face pe autor să analizeze „cultul bolovanilor”, menționând că „alternanța semantică între <trunchi de copac> și <bolovan> merită și ea atenție”. În acest context, profesorul ieșean arată, justificat din punctul nostru de vedere, cu argumente de ordin istoric, că „cea mai timpurie fază a ceea ce consider a fi reprezentat un cult al bolovanilor trebuie să se fi desfășurat pe aceeași axă euro-siberiană pe care s-au manifestat credințe religioase de sorginte paleolítico-mezolítico, precum cele materializate în reprezentări de <Venus> corpolente, strămoașe ale celor, mult mai numeroase, din neolitic” (p. 42); în același timp, este de părere că „Dragonul Negru” de pe Amur sau „Zeița-Pește” de la Lepenski Vir sunt „reprezentări ale unor înaintași preistorici ai dolfului, pe care unele colinde românești îl înfățișează ca ieșind din Marea Neagră la furt de mere împărătești” (p. 43). Totodată, autorul consideră că argumentele prezentate „susțin și ideea că un cult al bolovanilor exista deja în lunga perioadă dintre sfârșitul ultimei glaciațiuni și apariția adevăratelor păduri în zona boreală a Eurasiei. Iar în acele condiții se putea petrece și un transfer al unor modele figurative și non-figurative (geometrice, prin stilizare extremă) de pe bolovani sacri pe stâlpi de lemn și pe alte categorii de materiale” (p. 44). În acest context, ne întrebăm în ce măsură o serie de statuete feminine Dimini și Precucuteni-Tripolie A care țin lipit de piept un obiect lung și ușor îngroșat la partea superioară, uneori crestă [Larissa 5, Sabatinovka II, Traian-Dealul Fântânilor, Lencăuți, Alexandrovka, Luka Vrublevetskaia], considerate de majoritatea cercetătorilor a fi reprezentare a phallus-ului, pot trimite de fapt la un „stâlp sacru” – poate cu valoare de Axis Mundi (în aceeași idee poate nu sunt lipsite de importanță și statuetele cu talpa cilindrică perforată care apar de la nivelul Vădastra II). Mergând mai departe pe firul istoriei, credem că poate o analiză a nașterii lui Mithra din piatră (care marca aceeași perioadă calendaristică cu nașterea lui Iisus Hristos – deci un început, un „centru”) poate fi elocventă în raport cu unele elemente precreștine prezente într-o serie de colinde românești.

Al doilea capitol, intitulat *Marea și motivul potopului*

marin în folclorul românesc (p. 47-81; cu șase subcapitole) pleacă de la observația că, „într-un mod aparent paradoxal, cu cât asemenea creații folclorice au fost culese mai departe de mare, cu atât mai pregnantă este latura simbolică a elementelor de peisaj marin” (p. 47). Analiza colindelor legate de „mare”, aduce o serie de elemente care fac trimitere la legăturile dintre eroul tradițional românesc și „călărețul trac”, dar mai ales la aserțiunile: „elemente precum hora zânelor și raiul de peste mare ne îndreaptă spre un substrat mai arhaic al folclorului românesc, anume unul dominat nu de viteji călăreți (dintre cei care reprezintă mai ales tradiții patriarhal-andocentrice indoeuropene), ci de fecioare măiestre reprezentante ale imaginarului preistoric specific zonei denumite astăzi, de către tot mai mulți specialiști *Vechea Europă* (s.n.)” (p. 50), respectiv, „ca o observație generală, călăreții eroici din folclorul ritual românesc par deseori a fi adaosuri la tradiții mai arhaice, dominate de <cusătorese> divine care, suspendate în leagăne de mătase, traversează ape primordiale” (p. 53). Selectând o serie de colinde legate de subiect, cercetătorul ieșean abordează și transformarea unor substantive în nume proprii, unul dintre acestea fiind „mire” (din lat. *miles* = soldat) – *Mire, Mirel*; al patrulea grad de inițiere din misteriiile mithraice (*miles*) poate fi amintit, la rândul său, în colindele românești?; mai mult, în legătură cu prezența taurului sau a cerbului (cu valențe simbolice similare), amintim că cel de-al doilea se regăsește și în mithraism (unde cerbul este totuși sacrificat). În fragmentul legat de colinda nr. 9 (p. 61), nu excludem o legătură dintre cei trei frați „La curte dați/Si la curte/Nvață multe (în accepțiunea autorului, corectă, curte=templu – cf. nota 20 de la p. 59) și la primele trei grade mithraice (Corb, Leu, Ascuns), care, după Porfir, nu autorizau participarea profanilor la misterii. Același tip de colinde prezintă amănunțit ce se întâmplă cu trupul cerbului/taurului sacrificat: „din oase se vor <dulgheri> casele fetei, din piele se va face acoperiș, sângele va deveni zugrăveală, din cap se va găti <praznicul>, din copite se vor face pahare (<să bea boieri mari>), iar <căpățâna or pune-o-n portiță>”. Conform mithraismului, taurul (prima ființă vie creată de Ormuz) păștea într-o poiană de pe versantul unui munte; Mithra tauroctonul, prin vicleșug, îl prinde de coarne și-l încalecă, apoi îl obosește și-l cară în peștera care-i servea drept cămin; taurul reușește să scape, dar este din nou capturat de Mithra, ajutat de căinele său, și apoi ucis; din trupul taurului răsar plantele și ierburile de leac, din șira spinării – grâul de pâine, din sânge – vița de vie, sămânța taurului, strânsă și purificată de Lună, a generat toate speciile de animale folositoare, iar sufletul, sub protecția căinelui credincios a lui Mithra, a urcat în sferile cerești de deasupra, devenind Silvanus (CUMONT 2007: 141-143). Din punctul nostru de vedere, colinda românească trimite practic la un nou început, la fel ca în mitul lui Mithra tauroctonul; raportându-ne la acest tip de colinde, este posibil să

avem de-a face, în linii generale, cu o reluare a temei în mithraism [chiar dacă sunt prezente numai o serie de elemente: fuga taurului, prezența căinelui (dezbătută în subcapitolul *Păcurarul și marea*, prezența peșterii=cămin etc.], mai ales pentru că observăm în ambele cazuri referiri la „un sacrificiu ca fundament”¹⁶ (p. 61). Precizăm însă că ne alăturăm profesorului Adrian Poruciuc privind vechimea mult mai mare a acestor elemente, întărind această aserțiune și prin teoria lui René Guénon, conform căruia „există simboluri care sunt comune celor mai diferite și mai îndepărtate forme tradiționale, nu ca urmare a <împrumuturilor>, imposibile în multe cazuri, ci pentru că aceste simboluri aparțin în realitate tradiției primordiale din toate formele care au provenit direct sau indirect” (GUÉNON 2008: 40), opinie formulată de altfel și de Mircea Eliade – „miturile se degradează, iar simbolurile se laicizează, dar ele nu dispar niciodată... Simbolurile și miturile vin de mult prea departe: ele fac parte din ființa umană și este cu neputință să nu le găsim în oricare ipostază existențială a omului în Cosmos” (ELIADE 1994: 31-32; aceeași idee și pentru simbolistica medievală la HEREA 2013: 31). În același timp, în legătură cu mithraismul care s-a bucurat de mare succes în lumea romană, referindu-ne la ciclicitatea unor fenomene/simboluri, nu excludem faptul ca situația socio-economică și geopolitică din sec. I î.Hr. – IV d.Hr. să repete una oarecum similară¹⁷, din Grecia sec. VII – VI î.Hr. când, pe fondul unei crize economice și a unor conflicte politice, o serie de răsturnări sociale par să fi readus în actualitate „renașterea vechilor modele culturale”, cel mai probabil indo-europene, ante-minoice (DODDS: 40 și nota 91). În ultimele trei subcapitole cercetătorul ieșean încearcă să răspundă, cu argumente științifice, la întrebarea: „oare ce fel de <catastrofe reale> ar fi putut provoca talazuri marine care să amenințe turme ale unor păstori preromâni sau români timpurii?”. Astfel, plecând de la premisa că în mileniul al VII-lea î.Hr. „același tip de populație (mediteranidă), cu același sistem de subzistență (agrar-pastoral primitiv), ocupa atât zona euxină, cât și zona egeeană” (p. 71), autorul arată că un posibil motiv este cel al „*Primul mit al potopului*” (conform lui Mircea Eliade); în acest sens, este

menționat un eveniment geologic datat la cca. 6700 î.Hr. – ruperea pragului dintre Marea Mediterană și Marea Neagră¹⁸, care a lăsat întipărită în memoria istorică vuitul înspăimântător sau valurile înalte, elemente prezente în diversele mituri legate de potop, inclusiv în colindele românești, care amintesc acest subiect. Și în acest caz menționăm potopul prezent în misterii mithraice, care are similitudini cu cel biblic (arca construită de un singur om, cu care-și salvează cireada; potopul universal; Cina cea de Taină la care Mithra celebrează împreună cu Helios și ceilalți tovarăși ai săi luptele purtate împreună – văzute ca un moment ce repetă ciclul reîntoarcerilor la vechiul substrat arhaic) (CUMONT 2007: 144-145, nota 2).

Următorul capitol – *Întrupări ale sacralității – de la sanctuare preistorice la biserici neo-bizantine* (p. 81-109) – analizează pertinent o serie de elemente [reprezentarea orizontală a picioarelor-lobi ai zeiței, domul – „<gaură> prin care este posibil accesul la o lume a sacralului” – rămășiță a *omphalos*-ului („buricul pământului”), planul trilobular (trifoi) sau cruciform] care argumentează continuitatea dintre unele temple și morminte preistorice cu forma „Marii Mame” (conexiunea semantică *pântece-mormânt-mamă*, în accepțiunea Marijei Gimbutas), sanctuarele de la Lepenski Vir (Serbia), din Malta, West Kent (Marea Britanie) sau Newgrange (Irlanda), mormintele megalitice vest-europene sau reutilizarea în scop sacru a unor spații rituale (Delfi și Littlecote). În acest context, profesorul Poruciuc menționează că „în lumea egeo-balcanică, planul rectangular (uneori și cu adaosuri absidale) s-a impus încă din eneolitic”, ilustrându-și argumentația cu modelele sanctuarelor de la Porodin (Macedonia) și Căscioarele (România); menționăm că o machetă de sanctuar, interesantă în contextul acestei analize, este și cea de la Timkovo, din Ucraina (o platformă mică, plată, aproape pătrată în plan, cu trei laturi mărginite de mici plinte ce sugerau pereții, cel din stânga fiind întrerupt, probabil pentru a marca o intrare; partea frontală prezintă două capete de tauri schematizate care continuă practic pereții laterali și care formează o intrare largă; „camera” sanctuarului este împărțită în două de o mică nervură în relief) (БУРАО: fig. 5/4; БУРАО 2004: 61-63). Totodată, în

¹⁶ De altfel, denumirea primului grad de inițiere în mithraism – Cerb – credem că reflectă de fapt același fundament.

¹⁷ Merită amintită opinia lui F. Cumont, conform căreia este semnificativ faptul „că lumea iraniană și lumea greco-latină au rămas pentru totdeauna neînduplecate în fața asimilării reciproce, fiind separate pentru totdeauna atât printr-un refuz reciproc, profund și instinctiv, cât și prin ostilitatea lor ereditară – cf. CUMONT 2007: 8. Și totuși, lumea romană este „invadată” de numeroase culte semitice și mazdeene, între care cel mithraic se bucură de mare răspândire; în paralel, iudaismul sec. IV-III î.Hr. dezvoltă doctrina învierii [cu cele două mari componente – nemurirea individuală

(prezentă într-o formă nu foarte diferită și în filosofia greacă – la Platon, de exemplu) și împărăția mesianică (cf. CHARLES: 66)] care practic, prin fariseismul apocaliptic din sec. I î.Hr., va pregăti „terenul” pentru creștinism și islamism (I Enoh, XCI-CIV; Psalmii lui Solomon, I-XVI – cf. CHARLES: 151), creștinismul asimilând apoi, treptat, o serie de elemente mithraice.

¹⁸ Autorul folosește în argumentația sa lucrarea lui Harald Haarmann, *Das Rätsel der Donauzivilisation – Die Entdeckung der ältesten Hochkultur Europas*, Verlag C. H. Beck, München, 2011, recenzată de altfel de domnia sa în ArhMold, XXXVI, 2013, 300-304.

argumentația sa, cercetătorul ieșean se declară de acord cu Cristina Biaggi care afirmă că arhitectura megalitică malteză și britanică are „la bază aceeași spiritualitate”, afirmând că „din punct de vedere religios-ideologic, acea formă de spiritualitate avea, ca noțiune-nucleu a ei, misterul seminței îngropate în așteptarea incolțirii unei noi vieți, de unde avea să răsară chiar noțiunea morții urmată de înviere din gândirea creștină” (p. 91); declarându-ne de acord cu autorul, amintim că o serie de sanctuare din Macedonia (NAUMOV 2008: 93-101), precum și mormintele în vase borcan din Bulgaria (BACVAROV 2006: 101-106), trimit, credem noi, la această idee, încă din neo-eneolitic; de asemenea, statuetele care au în pastă făină și/sau cariopse, prezente începând cu Cultura ceramicii liniare, au aceeași semnificație, ideea fiind, în consecință, mult mai largă spațial.

Analizând sanctuarul de la Littlecote (Marea Britanie), unde un mozaic îl redă pe Orpheu cântând la harpă, înconjurat de patru femei care călăreau câte un animal diferit, autorul face conexiuni cu spațiul destinat pentru dans de la Eleusis (*kallikhronos*) și trimite la vasele de tip horă din mediul Precucuteni-Cucuteni-Tripolie (precizăm că celebra „Horă de la Frumușica” se datează Cucuteni A, nu Precucuteni – p. 102) și apoi la dansurile rituale de tip horă, amintind „Isaia dântuiește” și un dans bulgar – *horó* („mai lent, <de jale>, care se execută <în cerc închis>”); pe lângă hora executată la ceremoniile de pomeniri din Țara Lăpușului, ne întrebăm dacă nu cumva și „despărtirea” din ritualul românesc de înmormântare, desfășurată în naos, practic în același loc cu botezul și cu „Isaia dântuiește”, nu poate fi considerat tot un dans funebru, ca parte a riturilor de trecere?

În privința ideii centrale a acestui capitol, autorul subliniază că „nu vreau să afirm că motivul trifoiului sacru a fost întotdeauna conștient simțit, de înaintașii noștri mai îndepărtați sau mai apropiați, ca proiecție a trupului unei Mari Mame. Nu se poate nega însă că, în Europa, metafore fundamentale precum cea a bisericii-mamă sau cea a bisericii-mireasă sunt simțite de *homo religiosus* ca perene și sacre în sine” (p. 109).

În capitolul IV – *Demeter ca „Pământ-Mamă” și Dionysos ca „Mirele Pământului”* (p. 111-129; cu cinci subcapitole), cercetătorul ieșean demonstrează pertinent, cu argumente lingvistice, derivația Demetrei din grecescul „*Ge-meter* sau Pământ-Mamă” (aceiași înțeles și pentru *Dāmātēr*, *Dōmatēr*, *Daeira* sau particula albaneză *dha*) amintind „și ceea ce știau anticii despre *Ge* ca patroană a sanctuarului de la Delfi, cel al cărui

nume amintește de templele-pântece ale neoliticului” (p. 114) sau afirmațiile lui Pausanias – „în cele mai vechi timpuri lăcașul de profeție îi aparținea Zeiței-Pământ (*Ge*)”, concluzionând că susține „ideea că *Demeter* este un teonim care dezvăluie o zeitată arhaică, de tipul Pământ-Mamă, o asemenea zeitată fiind și cea înfățișată de artizanii lutului din neoliticul anatolian” (p. 127).

În privința vechimii lui Dionysos autorul arată că acesta este „mai <bătrân> decât însuși presupusul său părinte, Zeus” (p. 116), ajungând la aserțiunea că „dacă <nimfele> cunoscute românilor ca *zâne* (și aromânilor ca *dzâne*) au fost imaginate ca îndeplinind funcția de mirese în ritualuri de tip *hieros gamos*, ne putem imagina că, în tradiția paleobalcanică, a existat și o figură de mire exemplar, care putea să fie cunoscut tocmai sub acel misterios nume *Zen/Zan* care i se aplica și lui Dionysos. În particular, *Zana* de care își aduc aminte albanezii, ca întrupare a feminității divine, poate să fi avut la origini un pădru numit *Zan*, presupunerea existenței acestui personaj putând fi consistent susținută de *zân* din dacoromână și de *dzân/zân* din aromână”, cu mențiunea de la nota 16 – „dacorom. *zân*, cu sensul de zeu” (p. 117); în concluzie, profesorul Adrian Poruciu respinge, pe baza numeroaselor date „atât arheologice, cât și lingvistice”, interpretarea, deja instituționalizată, a teonimului *Dionysos* ca „Fiul lui Zeus”, afirmând că în acest caz „se poate propune mult mai plauzibilă interpretare a acelui teonim ca *Mire al Pământului* sau *Mire al Zeiței-Pământ*” (p. 127).

Un element care apare într-un ciclu de colinde românești „ca urări de bine încadrate în sărbătorile creștine de iarnă”, fără „corespondențe în tradițiile popoarelor vecine”, dar care reflectă legătura cu fondul tracic, este tratat în capitolul V – *Leul colindelor românești și predecesorii săi* (p. 131-172; cu 13 subcapitole). Analiza cercetătorului ieșean cuprinde evoluția datelor despre această felină din punct de vedere lingvistic, arheologic și istoric (Marea Zeită pe tronul flancat de lei, reprezentările canine cucuteniene cu trei degete¹⁹, lei sculptați pe poarta de la Micene, reprezentarea pictată de pe vasul de la Phylakopi, piese din tezaurul de la Rogozen). Autorul amintește că Pausanias menționează faptul că la sfârșitul sec. II d.Hr. mai existau lei în Tracia și Macedonia²⁰, „ceea ce ar putea reprezenta o explicație pentru popularitatea de care s-a bucurat motivul (aparent <orientalizant>) al luptei eroului cu leul, un motiv bine păstrat în folclorul ritual românesc, oricât ar putea părea de surprinzător” (p. 132) (jocul leului din Moldova, legat de sărbătorile

¹⁹ Motivul palmei cu trei degete apare încă de la sfârșitul paleoliticului și va fi prezent până în epoca târzie a fierului – cf. ЧОХАДЖИЕВ 2004: 408-420.

²⁰ Relevante în acest context credem că sunt oasele de leu descoperite în neo-eneolitic: Bulgaria (Goljamo-Delcevo,

Durmakulak, Slatino, Karanovo); Ucraina (Maiaki); sudul Basarabiei (Bolgrad); România (Hârșova - nivelul Cernavoda I); Ungaria (Gyongyoshalasz, Tiszafoldvar, Tiszaluc, Zengovarkony), cf. BĂLAȘESCU, RADU, MOISE 2005: 133.

de iarnă; diferite cântece de nuntă în care apar *junele* și *mirele*, în special din Transilvania și Banat); în acest context sunt analizate și motivele „erou-contra-leu” (Herakles-și-leul, Samson), ambele având substanță mitică și trimitând la „epoca impactului Popoarelor Mării (în jur de 1200 î.Hr.) în teritorii est-mediterane precum Egiptul și Palestina (...). Era de fapt perioada în care, în Grecia, lua sfârșit civilizația miceniană și se intra în Epoca Întunecată” (p. 149).

Analizând diferite variante de colinde românești care conțin motivul leului, autorul consideră că „doborătorii de lei din toate timpurile fac parte dintr-un filon mitic-ritual comun, care a ajuns până la noi prin perpetuare susținută de reîmprospătări succesive, în cadrul zonei în care s-au păstrat cel mai bine elementele demice și culturale ale Semilunii Fertile primordiale. Un fapt aparent surprinzător – care este explicabil doar prin incredibilul conservatorism al mediului rural-analfabet – este că, în substanța lor, colindele românești ale leului arată a fi mai arhaice (dar și mai bine închegate) decât ceea ce ne spun despre Herakles și Samson sursele urban-literare, respectiv teologice” (p. 151). Totodată, autorul concluzionează că „*leul* din colindele românești – asemenea altor două personaje fabuloase *dolful* și *zgrîpturoiul* – reprezintă un foarte arhaic filon etichetabil ca „orientalizant” (p. 151).

În capitolul VI – *Orpheus – nume și funcție* (p. 173-190; cu opt subcapitole), cercetătorul ieșean începe cu interpretările etimologice contradictorii, intenția asumată fiind demonstrarea că „esența lui Orpheus nu depinde direct nici de <singurătatea> sa (nici de <privarea> de soție, sugerată de Chantraine), cu toate că legătura dintre numele *Orpheus* și rădăcina proto.ie. **orbho-* rămâne valabilă” (p. 174), ajungând la concluzia că „*phi* (φ) din *Orpheus* poate fi privit pur și simplu ca o *interpretatio graeca*, mai precis ca o aproximare grecească a unui sunet tracic” (p. 176). Astfel, analizele lingvistice și istorice îl fac pe autor să considere că în reconstituirea unui proto-Orpheus trebuie să se țină cont „mai degrabă de înalta sa pricepere de descântător și de făcător de minuni, precum și de funcția sa de deschizător de drum către <binecuvântarea celeilalte lumi>” (p. 184-185), ca serv al unui sanctuar, evident, în defavoarea funcției de rapsod-taumaturg. Autorul lansează ipoteza că „tot foarte devreme, figura mitică a unui Proto-Orpheus – probabil un <orfan șamanic> care acționa ca <servant> al forței divine dezvoltate ulterior, în mediul grecesc, ca divinitatea antropomorfă numită Apollo – trebuie să fi fost purtată către sud-estul Europei de către unul sau altul dintre valorile proto-indoeuropene (sau <protoscitice>?). Foarte probabil, Tracia a fost teritoriul în care Proto-Orpheus a evoluat către figura mitică ce avea

să intre în legendele grecilor” (p. 189).

Capitolul VII – *Orfism popular și adaosuri creștine* (p. 191-207; cinci subcapitole) este de fapt o continuare a celui precedent. Amintind că „s-au spus multe lucruri semnificative despre rădăcinile preistorice ale orfismului, ca filon spiritual care poate să-și fi avut începuturile sale încă din epoca <revoluției neolitice> care a legat Orientul Apropiat de Europa sud-estică”, autorul se alătură „opiniilor potrivit cărora anumite trăsături orfice au fost suficient de rezistente pentru a persista și în perioada creștinismului incipient” (p. 191), conform cărora o serie de tradiții arhaice au fost „integrate într-un scenariu creștin” (după Mircea Eliade). Astfel, autorul abordează „cu precădere, ce a mai păstrat folclorul românilor creștini din elemente simbolice (proto-)orfice, precum *izvorul* (echivalat cu *fântâna*=fântâna uitării-n.n.), *chiparusul* (echivalat cu *bradul*) și *drumul la dreapta* (drumul bifurcat-n.n.)” (p. 193) sau judecătoarea sufletelor, folosind ca material ilustrativ o serie de bocete și cântece funerare din Oltenia, Banat și sudul Transilvaniei, zone care sunt legate de calea neolitizării Vechii Europe.

În final – *În loc de epilog* (p. 209-210), profesorul Adrian Poruciu consideră că volumul este „o modestă contribuție la fundarea unei noi metode hermeneutice conforme dorinței exprimate de Mircea Eliade” (p. 209), sperând că a reușit să sugereze „unele căi înspre înțelesurile originale ale unor producții folclorice culese abia în vremurile recente, dar cu siguranță provenite din creații preistorice, traduse și re-traduse de nenumărate ori, din idiomuri primordiale (pierdute) în idiomuri care s-au impus succesiv autohtonilor din zona geografică avută în vedere aici” (p. 210). Totodată, autorul reamintește promisiunea sugerată de ediția americană, aceea de a publica, sub același titlu, un al doilea volum.

După *Bibliografie* (p. 211-221), volumul se încheie cu postfața *Duhul Marii Mame în mitologiile sud-est europene* (p. 223-225), semnată de antropologul Nicu Gavriluță, în care se subliniază că lucrarea „reprezintă o contribuție de referință la cunoașterea importanței folclorului, mitologiei și religiei privind ceea ce numim astăzi *originiile Europei* și ale lumii (post)moderne occidentale în genere” și cu un bogat *Index. Nume, terminologie, problematică* (p. 227-241).

În ceea ce ne privește, suntem convinși că cercetătorul ieșean și-a atins pe deplin obiectivele; la rândul-ne²¹, întărim faptul că lucrarea domniei sale reprezintă una dintre majorele incursiuni din arheomitologia românească și internațională, un instrument de lucru obligatoriu, deopotrivă pentru lingviști, arheologi și istorici. Declarându-ne adepții curentului „tradiționalist” din arheologie, subliniem necesitatea

²¹ Versiunea englezească s-a bucurat de o serie de recenzii pozitive, semnate de Janine Canon, Robert Moss, Ana

Radu Chelariu și Cornelia-Magda Lazarovici (cf. p. 7).

aprofundării acestei lucrări pentru cercetătorii sacralității preistorice românești și/sau central-europene.

BIBLIOGRAFIE

- BAVCAROV 2006 Bacvarov, K., *Early Neolithic jar burials in southeast Europe: a comparative approach*, in: DP, XXXIII, 43-52.
- BĂLĂȘESCU, RADU, MOISE 2005 Bălășescu, A., Radu, V., Moise, D., *Omul și mediul animal între milenii VII-IV î.e.n. la Dunărea de Jos*, Ed. Cetatea de Scaun, Târgoviște.
- CHARLES 2009 Charles, R. H., *Doctrina vieții de apoi în Israel, în iudaism și în creștinism*, Ed. Herald, București.
- CUMONT 2007 Cumont, F., *Misteriile lui Mithra*, Ed. Herald, București.
- ELIADE 2008 Eliade, M., *Mitul eternei reîntoarceri*, Ed. Univers Enciclopedic, București.
- ELIADE 1994 Eliade, M., *Imagini și simboluri*, Ed. Humanitas, București.
- DODDS 1998 Dodds, E. R., *Grecii și iraționalul*, Ed. Polirom, Iași.
- GUÉNON 2008 Guénon, R., *Simboluri ale științei sacre*, Ed. Humanitas, București.
- HEREA 2013 Herea, pr. G., *Mesajul eshatologic al spațiului liturgic creștin. Arhitectură și icoană în Moldova secolelor XV-XVI*, Ed. "Karl A. Romstorfer", Suceava.
- NAUMOV 2008 Naumov, G., *The Vessel as a Human Body: Neolithic Anthropomorphic Vessels and Their Reflection in Later Periods*, in: Berg, I. (ed.), *Breaking the Mould: Challenging the Past through Pottery*, BAR International Series 1861, Oxford.
- БУРДО 2005 Бурдо, Н. Б., *Сакральний світ Трипільської цивілізації*, Київ, ediție electronică.
- БУРДО 1989 Бурдо, Н. Б., *Александровская группа раннетрипольских памятников*, in: Патокова, Е. Ф., Петренко, В. Г., Бурдо, Н. Б., Полищук, Л. Ю. (red.) *Памятники трипольской культуры в Северо-Западном Причерноморье*, Ed. Наукова Думка, Киев.
- ЧОХАДЖИЕВ 2004 Чохаджиев, С., *Трипльстни антропоморфни изображения: поява и райпространение*, in: Николов, В., Бъчваров, К., Калчев, П. (red.) *Праисторическа Тракия. Доклади от международния симпозиум в Стара*

Zagora 30.09 - 04.10.2003, National Institute of Archaeology and Museum (Bulgarian Academy of Sciences)/Regional Museum of History Stara Zagora, София-Стара Загора, 408-420.

Constantin-Emil Ursu