MIRCEA ELIADE

COMENTARII LA LEGENDA MEȘTERULUI MANOLE

PUBLICOM

COMENTARII
la
LEGENDA MEŞTERULUI MANOLE

...„Ce frumos comentariu la Legenda Meşterului Manole s'ar putea scrie" exlama într'un esseu din 1933 domnul Mircea Eliade, cu mult înainte de a se fi gândit să-l scrie D-sa însuşi. Iată astăzi comentariul acesta. Dar autorul nu s'a grăbit să-i dea frumuseţea — adesea exterioară — a esseului, ci pe cea adâncă a studiului ştiinţific.

Comorile de informaţie, adunate din lumile Răsăritului şi Apusului, de unul din cele mai însetate şi fertile spirite ale României de azi, vin acum să tălmăcească, adesea în chip neaşteptat, sensurile adânci ale unei legende — familiară şi totuşi necunoscută — luminând legăturile tainice între om şi materie, aşa precum reiese din poezia poporană a tuturor timpurilor şi popoarelor.

Editura „PUBLICOM" şi-a făcut o îndatorire de prestigiu din imprimarea acestui turburător studiu de filosofie a culturii, în care evadarea în erudiţie sfârşeşte în regăsirea omenescului şi românescului.

Lucrări științifice de același autor:

La vision chrétienne d'Ernesto Buonaiuti (București, 1928).
Problematica filozofiei indiene (București, 1929).
Introducerea în filozofia Sâmkhya (București, 1930).
Il male e la liberazione del male nella filosofia (Sâmkhya-Yoga (Roma, 1930).
Contribuții la psihologia Yoga (București, 1931).
Cunoștințele botanice în vechea Indie (Cluj, 1931).
Il rituale hindu e la vita Interiore (Roma, 1932).
Alchimia asiatică (București, 1935).
Elemente pre-ariene în hinduism (București, 1936).
Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne (Paris—București, 1936).
Folclorul ca instrument de cunoaștere (București, 1937).
Lo Yoga e la spiritualità indiana (Roma, 1937).
Barabudur, templul simbolic (București, 1937).
Cosmologie și alchimie babiloniană (București, 1937).
Limbajele secrete (București, 1938).
Cosmical homology and yoga (Calcutta, 1938).
La concezione della libertà nel pensiero indiano (Roma, 1938).
Zalmoxis, Revue des études religieuses (Paris—București, 1938—1939).
Metallurgy, Magic and Alchemy (Paris, 1938).
hăk k é 56ntaoiă nrdilad ran rdlwaran mamranasarfmfm
Cărțile populare în literatura românească (București, 1939).
Cărțile populare în literatura românească (București, 1939).
Ierburile de sub Cruce (București, 1939).
Moules, coquilles, perles. Notes sur le symbolisme aquatique (Paris, 1940).
Mitul Reintegrării (1942).
Insula lui Euthanasius (1943).
Os Romenos, latinos do Oriente (Lisabona, 1943).

Mircea Eliade

Comentarii
la
Legenda Meșterului Manole

Editura „Publicom“ București

Toate drepturile rezervate:
Editura „Publicom“ Bucureşti
Tiparul: Impr. „Curentul“ S. A. R. Bucureşti
1943

8. Mai 1946
Izlazi
J. B. Sfrattero

Prefață

Cartea de față apare cu o întârziere de cel puțin șase ani. Intr'unul din cursurile de istoria și filosofia religiunilor pe care le-am ținut la Facultatea de Litere din București (1936—1937, suplinind conferința de Metafizică a profesorului Nae Ionescu), am avut prilejul să expun, în liniile lor mari, conținutul și rezultatele acestei cărți. O versiune tehnică a acelor lecțiuni, cu tot aparatul științific necesar, a fost mai de mult pregătită — sub titlul Manole et les rites de construction — *pentru revista* Zalmoxis. *Imprejurările, și în deosebi prelungita absență din țară a editorului, au făcut ca volumele din* Zalmoxis *să apară la intervale tot mai neregulate, așa încât, înainte de a publica versiunea tehnică, am socotit că n'ar fi lipsit de interes să dau la lumină* Comentariile *de față.*

Dificultatea pe care am avut-o de întâmpinat era, în primul rând, de ordin formal: pentru a le face accesibile unui număr cât mai mare de cetitori, Comentariile *trebuiau ferite de schelăria erudită și bibliografică, inevitabilă unui asemenea studiu; pe de altă parte aparatul critic și bibliografic nu putea fi pe deantregul sacrificat,*

pentrucă niciodată n'am cerut cetitorului să ne creadă pe cuvânt şi, mai ales, pentrucă nu voiam să acordăm paginilor de faţă faima, nemeritată, a unui „esseu". Este de mult convingerea noastră că o filosofie a culturilor populare nu se poate clădi decât după o lungă şi disciplinată familiaritate cu documentele pe care folklorul, etnografia şi istoria religiunilor ni le pune la îndemână. Această familiaritate presupune ani de cercetări fără glorie, extenuante analize „verticale" ale unui singur sector, sau laborioase anchete „orizontale" pentru precizarea circulaţiei unui motiv — dar, între altele, ea are avantajul de a feri pe cercetător de orice generalizare pripită, şi mai ales, îl îmbogăţeşte cu o anumită putere de divinaţie, îngăduindu-i să distingă ceeace e arhaic şi permanent de ceeace e secundar şi local în creaţiile folklorice.

Nu faptele ca atare sunt importante (pentrucă aceste fapte sunt de cele mai multe ori convenabil adunate în enciclopedii, manuale şi bibliografii), ci convieţuirea cu ele timp îndelungat, cercetarea lor în universul mental care le-a dat naştere, înţelegerea lor înlăuntrul întregului din care s'au desprins.

Evident, cât ar fi ea de indispensabilă, simpla adunare, clasificare şi interpretare a documentelor etnografice nu ne poate revela mare lucru privitor la spiritualitatea arhaică. E nevoie, înainte de toate, de o mulţumitoare cunoaştere a istoriei religiunilor şi a teoriei metafizice implicate în rituri, simboluri, cosmogonii şi mituri. Imensa majoritate a bibliografiei internaţionale, referitoare la folklor şi etnografie, e preţioasă în măsura în care cuprinde material autentic al spiritualităţii populare, dar lasă mult de dorit îndată ce încearcă să explice acest material prin desuete „legi", la modă pe timpul lui Tylor, Mannhardt sau Frazer. Nu e locul aici să începem un examen critic al feluritelor metode de a interpreta docu-

mentele spiritualității arhaice. Fiecare din aceste metode au avut, la timpul lor, anumite merite. Dar aproape toate au urmărit mai de grabă istoria (exact sau inexact înțeleasă) unui document folkloric sau etnografic, decât descoperirea sensului spiritual pe care l-a avut acest document, restaurarea consistenții lui intime. In ultimul timp, reacțiunea împotriva acestor metode pozitiviste n'a întârziat să se facă simțită; un Olivier Leroy printre etnologi, un René Guénon și J. Evola printre filosofi, un Ananda Coomaraswamy printre arheologi, etc. Reacțiune care a mers uneori până la a nega evidența istoriei și a ignora în totalitatea lor rezultatele faptice dobândite de anchetatori.

Comentariile de față ar câștiga în interes dacă ar putea fi cetite împreună cu unele din studiile noastre anterioare, în deosebi Cosmologie și alchimie babiloniană, Magic, Metallurgy and Alchemy, Ierburile de sub Cruce, Notes sur le symbolisme aquatique și Mitul Reîntegrării. Ele fac parte din aceiași „familie" de studii gândite, elaborate și în parte definitiv redactate în anii 1935—38. Rezultatele dobândite în aceste cercetări au fost de mai multe ori amintite în paginile ce urmează și e inutil să mai stăruim aici.

Ca și atâtea alte studii tehnice și filosofice, și Comentariile la Legenda Meșterului Manole ar fi continuat să doarmă în sertare — căci „trăim cumplite vremi, de cumpănă mare pământului nostru și nouă". Dar am socotit că ele ar putea avea și un alt folos în afară de cel curat teoretic care, în primul rând, ne-a preocupat. Este vorba aici de o concepție arhaică a morții, pe care strămoșii noștri nu numai că au împărtășit-o, dar au cântat-o atât de desăvârșit, încât te întrebi dacă nu cumva și-au regăsit în ea toate năzuințele și toate jertfele; dacă nu cumva această valorificare a morții rituale, singura

moarte creiatoare, *nu e un mit central al spiritualității neamului românesc. Cetitorul va putea singur judeca în ce măsură această valorificare a morții rituale este validată de documentele pe care le menționăm în paginile ce urmează.*

Lui Constantin Noica îi datorez în bună parte apariția acestei cărți. Nu numai pentrucă și-a luat asupră-și sarcina de a îngriji tipărirea ei, ci și pentru faptul că multe pagimi au fost scrise în primul rând cu gândul la nelămuririle și obiecțiile lui.

M. E.

Lisabona, Martie 1943

1. Participaţie şi repetiţie

Poate că cea mai semnificativă deosebire între omul modern și omul arhaic constă în aceasta : pentru omul arhaic, un lucru sau un act nu are semnificaţie decât în măsura în care participă la un prototip, sau în măsura în care repetă un act primordial (bunăoară, Creaţia).

Bijuteriile sunt eficiente pentrucă participă la anumite principii cosmice, adică la o realitate ultimă, metafizică. Fiecare piatră nestemată, fiecare metal nobil, poartă în propria lui substanţă un principiu cosmic. Aurul e preţios pentrucă e un metal solar; perlele aparţin lunei și ca atare sunt strâns legate de simbolismul aquatic și de emblemele fertilităţii. Omul culturilor tradiţionale poartă aproape de trupul lui — și e întovărășit de ele în mormânt — bucăţi de aur, jad și perle pentru a-și spori propria sa realitate în timpul vieţii, și a-și asigura o soartă fericită post-mortem. Perlele promovează virtuţile feminine: naștereа, fecun-

ditatea. Valoarea lor se datorește arhetipului cosmic din care descind și dela care se revendică : luna. Ele nu sunt niște simple „obiecte", ci, într'un anumit sens, un microcosmos. Pentrucă perla este o imagine a „lunii", dar este în același timp — prin simbolismul scoicii — și o emblemă a „femeii". Un asemenea „obiect" capătă semnificație în măsura în care, rămânând în același timp el însuși, exprimă sau reprezintă un principiu cosmic. „Obiectul" e sporit prin nenumărate valențe : este ideogramă, simbol, emblemă, centru de energie cosmică, consubstanțialitate — toate acestea simultan sau succesiv. Dar, măcar printr'una din aceste valențe, el participă necontenit la principiul dela care se revendică. Este suficient un contact direct pentru ca, prin el, omul să fie integrat într'un ritm sau într'o unitate cosmică. Perla infuzează femeia care o poartă cu energie lunară, dar face în același timp mai mult : o reintegrează unui uriaș circuit care are loc între nenumărate niveluri cosmice. Căci „luna", pentru culturile arhaice, înseamnă și altceva decât astrul fizic; înseamnă un centru care subsumează, reprezintă sau controlează apa, ploaia, fecunditatea, noaptea, moartea, latențele, viața pre-formală, reînvierea, etc. Este suficient contactul cu una din emblemele lunare mai proeminente (în cazul nostru, perla) pentruca femeia să fie solidarizată acestor centre de energie cosmică și integrată ritmului lor ; ca ea să-și găsească sporită feminitatea, asigurată fecunditatea ; într'un cuvânt, să-și realizeze în condiții optime destinul său aici pe pământ și să-și construiască soarta post-

mortem. Pentru aceste virtuți erau purtate perlele ; valoarea lor estetică și economică s'a desprins mult mai târziu, când sensul metafizic primordial a început să fie uitat, datorită anumitor revoluții care au avut loc în viața mentală a societăților europene [1]).

Să amintim acum al doilea exemplu ; de data aceasta, nu exemplul unui „obiect", ci al unui „act". E vorba de culegerea buruienilor bune de leac. Se știe că nicio buruiană de leac nu-și păstrează virtuțile ei medicinale, dacă nu e culeasă cu un anumit ritual; bunăoară, la miezul nopții, pe lună sau fără lună, făcându-se anumite gesturi, rostindu-se anumite cuvinte, oferindu-se daruri pământului de unde a fost smulsă, etc., etc. De fapt, acest ritual nu este decât repetarea unui **act inițial,** făcut de Hecate (în cazul vrăjitoarelor europene), repetat de Medeea, etc. Vrăjitoarele imită ritualul primordial al zeiței Hecate. Sub influența creștinismului, femeile culeg ierburile bune de leac spunând că le culeg de sub Crucea Mântuitorului, sau pentru a le duce Lui, să-și vindece rănile. „Noi mergem... să culegem ierburi ca să le punem la rănile Mântuitorului", stă scris într'un manuscris din sec. XIV. Se repetă, așa dar, un act inițial — acela pe care l-au împlinit sfintele femei din jurul Crucii. Chiar plantele culese, ca să fie bune de leac, trebuie să corespundă unui anumit prototip. Prin ritualul alegerii, ele își recapătă sensul și funcția pe care au avut-o „în acel timp", **ab origo,** adică în momentul

---

[1]) cf. Mircea Eliade : **Notes sur le symbolisme aquatique** („Zalmoxis", II, 1939, p. 131—152).

când au devenit ceeace sunt, ierburi tămăduitoare. „Te salut, o iarbă sfântă... pe Muntele Calvarului te-ai aflat întâi"; sau : „Sfântă ești tu, Brebenică... pentrucă întâi pe Muntele Calvarului ai fost găsită", spun două descântece anglo-saxone din sec. XIV [2]). După părerea noastră — așa cum am încercat să arătăm în cartea **La Mandragore** — chiar ritualele culegerii anumitor plante vrăjitorești, d. ex. mătrăguna, n'ar fi decât copia degradată a unui alt act inițial : lupta eroului pentru dobândirea plantei vieții, luptă care implică înfruntarea unui mare număr de primejdii (monstrul păzitor, etc.). Primejdiile care amenință pe cel care îndrăznește să smulgă mătrăguna, n'ar fi decât imagina degradată (căzută, adică, dela un nivel metafizic la unul magic și medicinal) a pericolului întâmpinat de erou (Gilgamesh, Herakles, etc.) în căutarea plantei vieții, a arborelui miraculos, etc. Se știe că orice **căutare** a unei valori absolute implică întâmpinarea unui nesfârșit număr de obstacole, fie că această „valoare absolută", cum i-am spus, e formulată prin iarba sau arborele vieții, potirul Sfântului Graal, etc. Dar ne mulțumim, deocamdată, să constatăm că ritualul culegerii ierburilor bune de leac repetă actul inițial al Medeei-Hecate sau actul care a avut loc **ab initio**, „în acel timp", lângă Crucea Mântuitorului.

Am putea aminti ca un al treilea exemplu, actul generator, care este asimilat, în multe culturi arhaice,

---

[2]) cf. studiul nostru **Ierburile de sub Cruce...** (extras din R. F. R. Noembrie 1939) și **La Mandragore et l'Arbre Cosmique** (sub tipar în „Zalmoxis", vol. III).

actului creației cosmice. Sau, desțelenirea arăturii, asimilată la rândul ei cu actul generator, deci cu modelul primordial : Creația. Sau, călătoria — asimilată ceremoniilor de inițiere, care la rândul lor nu sunt decât prefigurări ale morții. Toate acestea alcătuiesc modele, arhetipuri, repetate de câte ori o cer împrejurările vieții. Repetarea lor nu e un act silnic sau inutil ; dimpotrivă, prin ele se sporește realitatea vieții și omul, ca atare, capătă un conținut metafizic. Se imită un gest primordial, sau se însușește un obiect care participă la un prototip, pentrucă, prin asemenea gesturi sau obiecte, omul rămâne în real și crează în realitate. Continua reîntoarcere la actul originar, la ceeace a fost **ab origo** garantează nu numai eficiența acțiunii pe care omul o repetă pentru a miliarda oară, dar validează și „normalitatea" ei; omul rămâne în „lege", acționează în conformitate cu normele cosmice (căci ce face el acum, a făcut „odată" Eroul, sau Soarele, sau Noaptea, etc.), și, totodată, își confirmă propria sa realitate. Omul **este** om, în măsura în care se păstrează în nemijlocită comuniune cu principiile care susțin Firea întreagă.

Un alt exemplu ne va ajuta să înțelegem mai limpede cele ce vor urma. Când coloniștii scandinavi au luat în stăpânire Islanda, **land-náma,** și au transformat-o dintr'o țară pustie într'o regiune cultivată, ei n'au considerat această acțiune, nici ca lucru original, nici ca o lucrare profană, omenească. Pentru ei, efortul pe care-l făceau nu era decât repetarea unui act primordial : transformarea haosului în cosmos prin

actul divin al Creației. Muncind pământul pustiu, [3]) ei repetau de fapt munca zeilor care organizau haosul, dându-i formă și norme. Ceva mai mult ; o cucerire teritorială nu devine reală decât după (mai exact : prin) ritualul de luare în posesiune, care nu este decât o copie a aceluiaș act primordial : creația Lumii. In India vedică, un teritoriu era luat în posesiune în chip legal prin ridicarea unui altar dedicat lui Agni [4]). „Se cheamă că s'a așezat **(avasyati)** când el construește **un garhaptya,** și toți cei care constituesc altare ale focului, sunt așezați **(avasitah)",** spune **Satapatha Brahmana,** VII, 1,1, 1—4. Dar construirea unui altar al lui Agni nu este altceva decât imitarea microcosmică a Creației. Iar orice sacrificiu este, la rândul lui, repetarea actului creației, după cum afirmă lămurit textele indiene (d. ex. **Sat. Brah.** XIV, 1, 2, 26, etc.).

Deci, o lucrare omenească nu are sens nici validitate decât în măsura în care repetă actul divin care a avut loc „odinioară", „în acele timpuri", **ad initium, agre** (cum stă scris în textele sanskrite). Nu există nimic real în afară de ceeace a făcut divinitatea (fie că această divinitate este formulată simbolic, ritual sau oral, prin zei sau prin principii cosmologice, etc.). Așa dar, pentru a trăi în chip real, omul nu are altceva de făcut decât să imite, de câte ori le cer împrejurările, gesturile divinității. Să se observe că timpul este

---

[3]) A. G. Van Hamel, **Yslands Odinsgeloof** (în **Med. der Kon. Akademie van Wetensch. Afd. Lett.,** 1936), p. 20sq., citat de G. Van der Leeuw, **L'homme primitif et la religion(** Paris, 1940), p. 110.

[4]) Ananda K. Coomarasvamy, **The Rg. Veda as Land-Náma-Bók** (London, 1935), p. 16, etc.

aproape întotdeauna suspendat în ritual, după cum el capătă o cu totul altă calitate în mit. Ritualul repetă un act inițial, dar această acțiune se petrece, de fapt, în timpul „acela", originar. Timpul ritual este întotdeauna același : timpul când s'a săvârșit pentru prima oară ritualul. Brahmanii pretind că prin sacrificiile lor există Cosmosul, și că dacă aceste sacrificii ar fi întrerupte, lumea întreagă s'ar reîntoarce în haosul primordial. Brahmanii, așa dar, nu **susțin lumea** prin ritualul sacrificiilor, ci **o fac;** sau mai bine zis : coincid ritual cu facerea lumii de către Zei, pentrucă timpul în care se realizează un ritual este calitativ diferit de timpul profan, el nu curge, ci este întotdeauna același, fiecare act sacrificial petrecându-se în același „moment" al începutului. Cu alte cuvinte, și fără a trăda câtuși de puțin sensul acestor lucruri, s'ar putea spune că toate ritualele, dela începutul lumii și până în clipa de față, coincid, ele nefiind decât **același** ritual, realizându-se în **același** timp sacru ; repetirea lor este o iluzie datorită incongruenții dintre timpul sacru și timpul profan.

Aceeaș axiomă stă la temelia teoriei ciclurilor cosmice și istorice, așa cum a fost elaborată de orientali: evenimentele care duc la stabilirea unei lumi noui sunt repetarea, pe o altă scară, a evenimentelor care au avut loc „odinioară", adică în clipa Creației. Această teorie mistică a ciclului cosmic se regăsește și în fizica lui Aristotel, în „Marea Vară" și „Marea Iarnă". Ca de-obiceiu, înapoia unei teorii fizice arhaice se descifrează o întreagă mitologie, care la rândul ei nu e decât

dramatizarea unei axiome cosmologice. „Marea Iarnă" se întâlnește în credințele iraniene și în „Iarna lui Fimbul" a mitologiilor nordice ; ea reprezentând etapa finală a încheierii unui ciclu cosmico-istoric, similară „marei disoluții" cosmice **(mahapralaya)** indiene. Orice eveniment catastrofic se leagă, așa dar, de apocalipsul cosmic care, printr'o „mare disoluție", va reduce pluralitatea fragmentală a lumilor la unitatea primordială, la Haosul de dinainte de Creație. Orice „lume nouă", care se creiază în istorie, implică negreșit o etapă „haotică", asemenea haosului premergător Creației, și o etapă „cosmizantă", identică evenimentelor care au dus la facerea și organizarea Lumii.

2. Folklor și metafizică

Cât ar fi de sumare, considerațiile de mai sus alcătuiesc o nimerită introducere în comentariul legendei Meșterului Manole. Evident, în comentariul pe care ne-am propus să-l scriem, iar nu în studiul genetic sau artistic al baladei. Studiul acesta a fost făcut de mulți folkloriști și linguiști români dela Șăineanu până la prof. Caracostea, și de alți învățați din țările vecine, ca Arnaudov și Skok, și nu credem că multe lucruri

noui ar mai putea fi spuse pornind dela aceleași preocupări și folosind aceleași metode [1]). Se vor mai înregistra un număr oarecare de variante, se va preciza, poate, centrul genetic al baladei, se vor rectifica actualele itinerarii ipotetice ale legendei, se vor emite noui teorii asupra datelor istorice care eventual ar putea fi legate de versiunile române și balcanice ale legendei. Vom trece îndată în revistă rezultatele la care s'a ajuns în această privință. Ele vor putea fi, fără îndoială, îmbunătățite când se vor înregistra și publica toate variantele românești, după metoda lui Anti Aarne și Karle Krohn, care are, între altele, meritul de a istovi problema circulației și genezei unui motiv folkloric.

In paginile de față urmărim, însă, cu totul altceva. Nu **istoria** baladei ca atare, ci studiul **lumii** pe care o înfățișează ea. Fiecare produs folkloric — legendă, vrajă, proverb, etc. — poartă în sine universul mental care i-a dat naștere, întocmai cum un ciob de oglindă păstrează aceiași lume ca și întregul din care a fost desprins. Nu este vorba, aici, de a „interpreta" o legendă sau un obiceiu după anumite teorii preconcepute, de a-i da, cum se spune, o „interpretare personală". O asemenea interpretare personală nu poate fi creiatoare decât într'o operă și, și aici, numai în anumite limite și respectând anumite norme. In comentariile pe care ni le-am propus, „interpretările" nu au ce căuta. Studiem, cum am spus, **lumea** pe care o înfățișează balada, și toată grija noastră este de a explicita și co-

---

[1]) Vezi bibliografia în Apendice I.

menta această lume ca atare, fără să ne punem, deocamdată, problema validității ei și a cauzelor istorice, psihologice, religioase care, eventual, i-au dat naștere.

Teoria generală, pe care o presupune orice univers mental consistent, se află implicată în orice produs folkloric sau document etnografic, chiar dacă pentru cel care folosește asemenea produse folklorice sau le face să circule, aceste implicații teoretice nu mai sunt evidente. Este, bunăoară, perfect indiferent pentru înțelegerea magiei simpatice, dacă vrăjitoarea care arde o păpușă de ceară, cu câteva fire din părul acelua pe care vrea să-l piardă, își dă sau nu își dă seama, în chip mulțumitor, de teoria pe care o presupune acest act magic. Important pentru înțelegerea magiei simpatice, este faptul că un asemenea act n'a fost posibil decât în clipa când anumiți oameni s'au convins (experimental) sau au afirmat (pe temeiuri teoretice) că unghiile, firele de păr, etc., sau obiectele purtate de un ins, păstrează aceiași legătură intimă cu el chiar după ce au fost îndepărtate. O asemenea credință presupune existența unui „spațiu-plasă" care leagă între ele obiectele cele mai depărtate, și le leagă printr'o „simpatie" care-și are legile ai („aflarea organică laolaltă", analogia formală sau simbolică, simetrii funcționale, etc.) [2]) Cel care actio-

---

[2]) Intr'un studiu mai vechi, **Folklorul ca instrument de cunoaștere** (extras din **R. F. R..,** 1937) discutam ca o ipoteză de lucru posibilităţile experimentale ale acestei magii simpatice, aducând câteva exemple de criptestezie pragmatică, cercetate de dr. Richet. Nu ştiu în ce măsură studiul a convins pe puţinii cititori români (o versiune franceză, amplificată va apare curând). Dintr'o recenzie a lui Ernesto

nează vrăjitorește (în cazul nostru, vrăjind o păpușe de ceară cu câteva fire din părul insului pe care vrea să-l piardă sau să-l farmece), nu poate spera în eficacitatea actului său decât în măsura în care un asemenea „spațiu-plasă magică" există. Că el știe sau nu știe despre un asemenea „spațiu-plasă", că știe sau nu știe de „simpatia" care leagă firul de păr de omul din creștetul căruia a fost cândva tăiat — este cu totul irelevant. Actul magic, considerat în el însuși, ne înfățișează un asemenea „spațiu-plasă" și o asemenea „simpatie" care leagă, invizibil, între ele obiectele cele mai depărtate. Universul mental în care a fost formulat și experimentat un asemenea act magic, presupune „spațiul-plasă" și „simpatia". Este foarte probabil că nu toate vrăjitoarele de astăzi își reprezintă lumea în consonanță cu practicile lor magice. Aceste practici însă considerate în sine, ne pot revela lumea din care au fost trammise, indiferent dacă cei care le repetă mai au sau nu acces teoretic la ea. Universul mental al lumilor arhaice a ajuns până în zilele noastre păstrat nu în chip dialectic în credințele explicite ale oamenilor, ci conservat în mituri, simboluri, obiceiuri,

---

De Martino („Studi e Materiali di Storia dela Religioni", vol. XVII, publicat 1942, p. 82—83) asupra cărții lui Ernesto Bozzano, **Popoli primitivi e manifestazioni supernormali,** Verona, 1941, aflu că aceiași problemă a fost tratată de învățatul italian și de H. Carrington, **The Psychic World,** Londra, 1937. Fără ca să se fi folosit aceiași metodă, însă. Căci recenzentul scrie p. 83 : „Ar fi fost oportun să se pună în evidență legăturile între criptestezia pragmatică (sau „psihometrie") și magia simpatică, ceeace nici Carrington nici Bozzano n'o fac". Exact ceeace am făcut, pe larg, atât în **Folklorul ca instrument de cunoaștere** cât și în **Magie și metapsihică** (două foiletoane publicate în „Cuvântul" în 1927). Studiul din **R. F. R.** este retipărit în **Insula lui Euthanasiu.**

care, oricâte degradări ar fi suferit, au încă sensurile originare transparente. Etimologia cuvântului „superstiție" **(super stat,** ceeace stă deasupra) este dealtfel sugestivă; toate documentele acestea folklorice au rămas „deasupra" curgerii timpului, au plutit până în zilele noastre fără să poată fi abolite de revoluțiile mentale care au modificat radical viziunea omului în ultimele două mii de ani. Fiecare din ele sunt, într'un anumit sens, „fosile vii" [3]) și uneori ne este deajuns o singură „fosilă vie" pentru a reconstitui întregul organic din care a supraviețuit.

Consideraţiile acestea trebuiesc avute prezente în minte, ori de câte ori, în paginile ce urmează, vom încerca să reconstituim **teoria** care stă la temelia oricărei credințe sau practice arhaice. Reconstituirea este, dealtfel un termen impropriu, el având un sens referit numai la operația noastră, nu la teoria în sine, care e implicată în orice credință, obiceiu, etc. și care nu cere altceva decât să fie revelată, manifestată, explicitată. Cum ne propunem, în aceste pagini, să ne înfățișăm lumea din care s'a desprins legenda Meșterului Manole, iar nu să urmărim istoria sau preistoria ei — ne-am îngăduit să folosim tot felul de documente arhaice, dela balade și superstiții, la fapte etnografice, tehnici-mistice și obiceiuri profane. Asta nu înseamnă însă că toate se află pe același plan, sau că au o valoare egală. „Trăind", sau mai precis fiind trăite de societăți umane felurite și în milenii deosebite, docu-

---

[3]) cf. **Speologie, istorie, folklor** (1938) republicat în **Fragmentarium** (1939), p. 56.

mentele acestea poartă pecetia **istoriei.** Ele prezintă uneori între ele anumite raporturi genetice. Este dela sine înțeles că altă vârstă și altă orientare are o baladă decât un ritual de construcție. Chiar actul lor de creațiune răspunde la nevoi cu totul diferite. Folosind, așa cum facem noi, documente în legătură cu construcția din toate vârstele și toate sectoarele, este ca și cum, vorbind de femeie, am cita Madame Bovary alături de un descântec ginecologic, Venus din Milo alături de legea sufragetelor, de **Blanchefleur,** de cultul marelor zeițe, de biografia Catherinei cea Mare, etc. Așa se făcea, în istoria religiilor, bunăoară, pe timpul lui Tylor, Frazer și al școalei antropologice engleze, care nu voiau să țină seama de **istorie** și vorbeau de spontaneitatea „sufletului uman", care reacționează la fel în împrejurări similare. Ca să nu cădem în aceiași greșală de metodă, precizăm încăodată că, deși nu ne îndoim că **istoria** se face pretutindeni simțită, și că ea modifică orice „teorie" prin simplul fapt că aceasta e experimentată într'un concret, niciodată același — totuși, ne propunem să nu ținem seama de **istorie** și să privim documentele, oricât ar fi de eterogene în ele însile. Evident, nu se poate face o istorie a femeii comparând, pe același plan, **Madame Bovary** cu descântecele ginecologice, etc. Dar, nu e mai puțin adevărat că, privite în ele însile, toate aceste documente, cât ar fi ele de eterogene și având vârste variate, converg către aceiași **teorie** și ne înfățișează același arhetip. Or, în comentariile de față, ne preocupă în primul rând teoria și gesturile arhetipale pe care le presupune legenda Meșterului Manole.

O baladă nu este numai un produs mai recent decât un ritual, dar este și creată în alte împrejurări și într'un alt văzduh metafizic. In comentariile noastre vom avea deaface cu mai multe documente în legătură cu jertfa zidirii : balade, superstiții și legende, rituale, cosmogonii. Este dela sine înțeles că ritualul construcției a dat naștere unui număr considerabil de legende despre oameni îngropați de vii la temeliile unui palat, pod, cetate, etc. Aceste legende — din care vom spicui mai jos câteva — se întâlnesc în multe regiuni europene și asiatice, dar numai în Sud-Estul Europei ele au fost creatoare de balade, adică de produse literare autonome. Putem deci afirma următoarea secvență : ritual de construcție — legenda victimelor jertfite — baiadă. Pe de altă parte, ritualul de construcție este și el o consecință „teoretică" a unui mit cosmogonic și a unei întregi metafizici arhaice, care afirmă că nimic nu poate dura dacă nu are un „suflet" sau nu este „însuflețit". Secvența se întinde astfel dela cosmogonie la produsul literar popular. In felurite regiuni se poate astfel urmări măcar în parte secvența mai sus citată, fie că ea începe dela termenul prim (prezența mitului cosmogonic) sau dela alt termen.

Din orice categorie de fapte am aduna, însă, documentarea, acestea vor prezenta între ele o izbitoare asemănare de structură. Balada Meșterului Manole, legenda dărâmării castelului din Țara Galilor, ritualul de construcție din timpurile vedice, mitul cosmogonic — faptele acestea, atât de diverse și aparținând unor vârste atât de depărtate, sunt toate reductibile la un

arhetip : nimic nu poate dura până nu i se conferă un suflet. Și sunt reductibile nu în chip succesiv — balada implicând ritualul, ș. a. m. d. — ci fiecare din ele poartă în sine, transparent, același arhetip. Să fie, oare, acest arhetip, acest principiu cosmologic, prezent prin transmisiune și în fiecare document din categoriile mai sus citate ? Să fie el prezent, bunăoară, în actul de creație poetică al baladei românești sau sârbești ? Poate că da. Dar, în orice caz, întrebarea așa cum e pusă, nu are prea mare importanță. Important pentru noi este constatarea că mentalitatea folklorică creiază întotdeauna în conformitate cu anumite legi și că aceste legi sunt „arhetipale". Că i-a fost transmis sau nu un anumit principiu metafizic, este indiferent, deoarece orice creație folklorică se realizează cu exclusivitate în structuri în care aceste principii metafizice sunt implicate. In cazul nostru, deci, e indiferent dacă creatorul sau creatorii baladei au primit, prin transmisiune, teoria care permeiază produsul lor de creație — peniucă, în cazul când nu ar fi primit-o, ar fi redescoperit-o fără să-și dea seama prin simplul lor act de creație artistică.

Un exemplu ne va ajuta să înțelegem mai limpede funcția arhetipală a creației folkloristice. Se știe, bunăoară, că amintirea unui eveniment istoric sau a unei figuri autentice nu e păstrată de memoria populară mai mult de 2-300 de ani [4]). De ce? Pentrucă memoria populară reține anevoie faptele individuale și figurile au-

---

[4]) P. Caraman, **Geneza baladei,** în „Anuarul Arhivei de Folklor", vol. I, II.

tentice. Ea funcționează cu alte structuri; în loc de evenimente, **categorii,** în loc de personajii istorice, **arhetipuri.** Personajul istoric este asimilat modelului său mitic (erou, etc.) iar întâmplarea este asimilată categoriei de acțiuni mitice (lupta cu monstrul, frații inamici, etc.). In cântecele balcanice publicate de d. Alex. Iordan, Mihai Viteazul își pierde autenticitatea lui istorică și capătă atributele „Eroului". Luptele sale cu Turcii sunt asimilate luptei „Eroului" cu forțele demonice. Se vorbește despre conflictul lui cu un frate, inexistent, numai pentrucă în categoria în care-l integra imaginația populară era prezent motivul „frații inamici". D. Petru Caraman arată cum dintr'un episod istoric (o iarnă cumplită, menționată în cronica lui Leunclavius (n'a mai rămas aproape nimic, totul fiind asimilat categoriilor mitice (Crivăț-Impărat, etc.). Ca să mai amintim încă odată un document pe care l-am citat de mai multe ori, Dieudonné de Gozon, al treilea Mare Maestru al Cavalerilor Sfântului Ioan din Rhodos, a rămas celebru prin faptul că a omorît balaurul din Malpasso [5]). Așa cum era firesc, prințul de Gozon a căpătat, în legendă, atributele Sfântului Gheorghe în lupta cu monstrul. Inutil să adăugăm că lupta prințului de Gozon nu e menționată în documente și că de ea începe să se vorbească întâi la aproape două sute de ani după nașterea eroului. Cu alte cuvinte, prin simplul fapt că a fost considerat **erou,** prințul de Gozon a fost integrat unei categorii, unui arhetip, care n'a mai ținut

---

[5]) F. W. Hasluck, **Christianity and Islam under the Sultans** (Oxford, 1929), vol. II, p. 648.

seama de faptele sale autentice, istorice, ci i-a conferit o biografie mitică : orice erou luptă cu monstrul (Herakles, Gilgamesh, etc.) [6]). Să mai amintim că Alexandru cel Mare, în legendă, luptă cu monștrii și caută apa vieții și a morții, așa cum a făcut, bunăoară Gilgamesh ? Ne mulțumim cu aceste câteva exemple, din care se înțelege că mentalitatea populară reține individualul în măsura în care acesta este integrat unei categorii impersonale ; cu alte cuvinte, în măsura în care își pierde „autenticitatea" lui istorică și devine arhetip.

Aceasta fiind legea care stăpânește producția folklorică, se înțelege lesne de ce întrebarea dacă, bunăoară, creiatorii unei balade având ca motiv central jertfa zidirii au primit prin transmisiune, directă sau indirectă, „teoria" care explică și justifică jertfa zidirii, este o întrebare de un interes mediocru. Deoarece, fie că au primit prin transmisiune această „teorie", fie că n'au primit-o, creiatorii baladei, prin simplul fapt că creiau pe nivelul folkloric, o găseau deagata în „materialul" pe care-l prelucrau. Mai precis, o descopereau dacă n'o cunoșteau și o redescopereau dacă o uitaseră, „teoria" fiind **dată** în actul creației folklorice așa cum este dată „rezistența materialelor" în creația plastică. (Evident, nu e vorba decât de o analogie ; pentrucă și în creația folklorică se face simțită „rezistența materialelor", întocmai ca și în creația cultă). Un eveniment istoric poate provoca o anumită creație fol-

---

[6]) Am discutat în mai multe articole problema aceasta ; cf. între altele, **Piatra şerpilor,** în „Meşterul Manole", 1939.

klorică, dar o provoacă întrucât acel eveniment istoric a căpătat o rezonanță care îl integrează într'o categorie arhetipală, adică în măsura în care încetează de a mai fi eveniment ireversibil și devine actualizarea unui moment repetibil la infinit. O catastrofă istorică devine în acest caz, un „sfârșit al lumei", un reformator devine un Antechrist, o întâmplare se transformă într'un proverb.

De ce funcționează astfel mentalitatea folklorică ? Un răspuns provizoriu ar fi : pentrucă structura arhaică a acestei mentalități a luat naștere sub semnul ontologiei. Spaima omului arhaic este irealul, nesemnificativul, moartea ; setea întregei lui ființe este realitatea ultimă, oricât ar fi de triviale formulele prin care e indicată această realitate absolută. Nu e locul aici să intrăm în discuția religiilor și metafizicilor așa numite „primitive" (am dedicat o voluminoasă lucrare acestor probleme), dar e suficient să examinăm cu atenție ceremonialul și credințele arhaice pentru a vedea că sub spaima de moarte, dorința de nemurire, iubirea de viață, dramaturgia divină, erotica mistică, etc., etc. revine, cu o monotonie exasperantă, același motiv : a fi **întreg și real.** Ontologia și onticul sunt unica „obsesie" a omului arhaic. Deaceia, cum spuneam la începutul acestor comentarii, tot ce face sau gândește el, este copia unui prototip divin sau a unui gest cosmologic. De aceea, prin orice face sau gândește el, urmărește întotdeauna același lucru : să participe la **real,** să se centreze în inima realității. Deaceea, lucrurile n'au sens pentru el decât în măsura în care încetează de a mai

fi „lucruri", obiecte izolate, ireale, efemere, și devin embleme sau vehicule ale principiilor metafizice.

O asemenea structură mentală nu se poate interesa decât de „impersonal", de „arhetip", de categorie. In orice sector ar funcționa ea, nu validează decât ceeace poate fi omologat principiilor metafizice, ceeace are un model și participă la o realitate ultimă. Cartea de față aduce un mulțumitor număr de exemple pentru a nu mai fi nevoie de a le repeta aici. Ne putem, deci, reîntoarce la comentariul legendei Meșterului Manole, fără a avea teama că „solicităm" documentele pe care le menționăm mai jos, cerându-le să ne spună mai mult decât spun ele în chip firesc și nemijlocit. Simplul fapt că ele sunt creații ale omului arhaic — fie baladă sau mit cosmogonic — le conferă o valabilitate egală, dincolo de vicisitudinile „istoriei" lor.

3. Balada Meșterului Manole

Variante balcanice

Origina sud-dunăreană a baladei Meșterului Manole, remarcată de Odobescu încă din 1879 (**Biserica dela Curtea de Argeș și legenda Meșterului Manole**), a fost definitv demonstrată de Kurt Schladenbach în

studiul său din 1894 : **Die aromunische Ballade von der Artabrücke** („Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache", I, Leipzig, p. 79-121). Trimitem pe cetitori la nota bibliografică publicată la finele acestui volum pentru lucrările apărute în ultimii cincizeci de ani. Un rezumat comod al tipurilor sud-estice și maghiare, împreună cu o expunere succintă a ipotezelor lui Arnaudov și Skok relativ la geneza și difuzarea baladei în Balcani, a dat d. Caracostea în studiul **Material sudest-european și formă românească** („R. F. R.", Dec. 1942, p. 619-66). Skok, împreună cu alți savanți, admite identitatea versiunilor aromâne cu cele neogrecești, în deosebi cu cele din Epir. In ceeace privește variantele dacoromâne, Skok le consideră în raporturi foarte strânse cu cele bulgărești, deși găsește că cel puțin două elemente nu se întâlnesc decât în cele românești; anume, rugăciunile pe care le adresează Manole lui Dumnezeu ca să împiedice sosirea soției și sborul de Icar al meșterului. (Caracostea, p. 625 ,notă). Arnaudov, care a dedicat genealogiei baladei o voluminoasă monografie, pare a se interesa în primul rând de filiația variantelor; „din tipul grecesc derivă baladele albaneze, bulgare și aromâne, din cel albanez și bulgar provine tipul sârbesc; cel românesc vine dela bulgari, iar cel maghiar dela români", rezumă d. Caracostea rezultatele savantului bulgar (p. 630 notă).

Nu putem judeca în ce măsură filiația aceasta e justă, dar d. Caracostea observă pe bună dreptate că „uneori Arnaudov vorbește de poligenează, ceeace in-

firmă filiera; iar când cercetează răspândirea baladei în Bulgaria de Nord, trebuie să-i recunoască redusa circulație tocmai în această regiune slavă, care ar trebui să reprezinte veriga între nordul și sudul Dunării. „Dacă ar fi să credem pe Skok, nu zarzavagiii bulgari, ci meșterii aromâni au jucat rolul principal în creiarea și răspândirea baladei, atât la noi cât și în sudestul Europei. Skok amintește că toate versiunile românești au aceste două motive: „a) meșterii zidari sunt ființe superioare. Manole este o ființă superioară („génie") care are legături cu divinitatea; b) zidarii sunt siliți prin meșteșugul lor să-și sacrifice familiile, de aici soarta lor tragică. Elaborarea acestei concepțiuni nu se poate imagina decât într'un mediu de zidari. Or, meseria de zidar a fost exercitată în Balcani de către Aromânii care se numeau **goge.** Analiza lingvistică a numelui eroului, **Manole,** ne permite să verificăm această ipoteză". (Skok, citat de Caracostea, p. 625, notă). Intr'adevăr, **„Gogii** din Macedonia aromâneasca erau atât de mult identificați cu meseria de zidari, încât pentru sârbi și albanezi cuvântul aromân **goga** este tot una cu zidar" (Caracostea, p. 624). In orice caz, balada aceasta a avut o mare circulație în toate regiunile sudestice, și nu întotdeauna în același sens. D. Găzdaru regăsește numele de **Curtea** într'o variantă bulgară, ceeace implică o trecere a versiunilor românești peste Dunăre. Important e faptul că, deși jertfa zidirii — așa cum vom vedea mai jos — este pretutindeni cunoscută, legendele crescute din amintirea acestui ritual nu au fructificat pe nivel literar decât în sud-estul european,

din Grecia și până în Ungaria. Numai aici și-au căpătat ele o autonomie care le-a îngăduit să circule ca atare și să-și sporească treptat conținutul epic și dramatic.

Să trecem acum în revistă baladele sudestice, folosind materialele lui Sartori, Sébillot, Șăineanu, Krauss și Caracostea. Va fi o expunere cât se poate de sumară, pentrucă documentele balcanice au fost deseori publicate și rezumate, iar cetitorul poate găsi câteva indicațiuni suplimentare în notele bibliografice. Versiunle grecești vorbesc de un pod, pesta Arta, care se dărâma necontenit în timpul nopții. Intr'o variantă, se aude vocea arhanghelilor, care vestește că trebuie zidit „un copil al oamenilor" pentru ca lucrarea să poată dura. Se apropie, dimineața, soția meșterului și acesta îi spune că i-a căzut inelul în temelii. Femeia se coboară să-l caute și e zidită de vie. Ea moare blestemând podul, care de atunci tremură ca frunza [1]). Intr'o variantă în dialectul din Korkyra, e vorba de 45 de meșteri și 60 calfe care lucrează zadarnic de trei ani. Se aude glasul unui duh („stihion") care le spune să zideasscă pe soția marelui meșter. Când aceasta înțelege că trebue să moară, blestemă podul să tremure dar își aduce aminte că fratele ei ar putea și el trece pe acolo, și atunci își ia înapoi blestemul [2]). Intr'o altă variantă, din Trapezunt, meșterul aude un

---

[1]) Grimm, **Deutsche Mytologie** (ed. IV), t. II, p. 967; Sébillot, **Les Travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays** (Paris, 1894), p. 91—92 ; Șăineanu **op. cit.**

[2]) Arnaudov, p. 389 sp., citat de Caracostea, p. 628—629.

glas care îl întreabă: „ce-mi dai ca să nu se mai surpe podul?". Meșterul răspunde: „mamă și fiică nu mai pot avea, soție da, poate găsesc una mai bună" (Caracostea p. 629). Se întâlnesc și variante mai crude bunăoară, aceea culeasă în Tracia, în care meșterul, când soția coboară la temelii să-i caute inelul, îi spune: „inelul eu mi-l port, dar tu nu mai ieși deacolo!".

O variantă din Herțegovina povestește cum la clădirea podului peste Mostar a fost zidită o țigancă. Aceasta avea un copil și ceru meșterului să-i lase o crăpătură să-l alăpteze. Meșterul refuză, însă, și deaceea până la sfârșitul secolului trecut se prelingeau picături prin crăpăturile zidăriei. „Se mai povestește că meșterul, după ce a terminat lucrarea, și-a făcut aripi ca de pasere și a sburat din înălțimea podului" [3]). Picăturile de lapte care se scurg prin piatră sunt cunoscute și în legenda clădirii orașului Teshang din Bosnia și a podului peste Struma din Bulgaria [4]).

Dintre variantele bulgare, cea mai lungă povestește cum Meșterul Manole zidește de zece ani o cetate fără s'o poată sfârși. Înțelegând că e nevoie de o jertfă, meșterul cere ca toți să se lege prin jurământ să zidească pe cea dintâi nevastă care va veni a doua zi

---

[3]) Sébillot, **op. cit.** p. 93; „Revue des Traditions Populaires" VII, p. 691. Intr'o altă variantă din Herţegovina e vorba de un vis pe care-l are meşterul că podul nu se va strica dacă se vor jertfi nouă fraţi; meşterul sacrifică, în locul lor, nouă cocoşi; Sébillot, **ibid.** p. 93—94. cf. P. Sartori, **Ueber das Bauopfer,** p. 17.

[4]) Krauss, **Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven** (Münster, 1890) p. 158 sq.; **Das Bauopfer bei den Südslaven** („Mitteilungen der Arthropologischen Gesellschaft in Wien", vol. XVII, 1887), p. 17 sq.; Caracostea, p. 634 notă.

cu merinde. El singur își ține jurământul, deși își îndeamnă soția să vânture 9 saci cu grâu, să-i ducă la moară, să-și spoiască locuința, etc. și numai după aceea să vină. Când ajunge totuși la cetate — pentrucă era o femeie harnică și temătoare de bărbat — meșterul îi spune că a scăpat inelul de căsătorie în șanțul temeliei. Dându-și seama că e zidită de vie, femeia începe să plângă și să țipe. După zidire, meșterul nu mai are curajul să se întoarcă acasă să dea ochi cu copiii. Balada se încheie astfel: „de aceea măi frate, nu-i bine jurământ omul să facă, pentrucă adesea, măi frate, omul se înșeală" (Caracostea, p. 632-633, citând varianta **Trevnensco,** după Arnaudov). În alte variante, finalul este cererea soției, să i se lase nezidit sânul ca să-și poată alăpta copilul. Dar sunt și versiuni în care femeia blestemă podul să tremure, sau își blestemă soțul „să n'aibe parte de nimic!".

Cu drept cuvânt au fost considerate variantele sârbești printre capodoperile literaturii universale. Începutul baladei are, la vecinii Sârbi, o măreție pe care nu o întâlnim în versiunile bulgare și grecești. Trei crai clădesc de trei ani cetatea Scadarul, dar o zână le surpă noaptea lucrarea. Le surpă din voința ei, sau pentrucă era silită? Deoarece tot ea destăinuie fratelui celui mare că munca va fi zadarnică atâta timp cât nu vor găsi și nu vor aduce, ca să fie ziditi în temelie, pe cei doi frați gemeni, Stoian și Stoiana. Trei ani gemenii sunt căutați de credinciosul Dișimir, fără să-i găsiască. Numele gemenilor, Stoian și Stoiana se află în legătură cu verbul **stoiati,** „a sta". D-l. Cara-

costea socotește că „e un ocol prea lung pentru acest joc etimologic. El face mai mult impresia de anecdotă-ghicitoare decât de pregătire pentru sumbrul cuprins al baladei" (p. 639). Nu împărtășim acest punct de vedere. Căci nu e vorba de un joc etimologic, și oricât de lung ar fi ocolul, el nu deplasează deloc centrul de greutate al baladei. Cetatea Scadarul se dărâmă necontenit pentrucă la temeliile ei nu au fost zidite jertfele prin excelență, jertfa arhetipală, am putea spune. Căci frații Stoian și Stoiana participă (evident, prin magia numelui lor) la statornicia absolută, la tot ceeace **stă** în această lume de alunecări și căderi, la realitatea ultimă. Zâna destăinuie că ei, arhetipul construcției sempiterne, ar asigura Scadarului o soliditate absolută, și numai atunci când toate **cercetările** rămân fără rezultat (cum era și firesc, fiind vorba de ființe arhetipale), adaogă că cetatea s'ar putea clădi, zidind în temeliile ei pe una din soțiile meșterilor.

Cei trei prinți se leagă prin jurământ să nu destăinuie soțiilor hotărîrea lor, dar numai cel mai tânăr, Goico, se ține de cuvânt. Soția acestuia pleacă, la vremea prânzului, să ducă de mâncare, mânată mai ales de teama ca nu cumva lumea să cleveteaască văzând pe soacra ei bătrână, obosindu-se cu merindele până la cetate. Odată ajunsă, începe să fie zidită, fără ca să înțeleagă ce se întâmplă cu ea. Numai când zidul îi ajunge la piept, își dă seama că e ursită morții, și atunci se roagă să-i lase „o micuță fereastră la piept-mi de mamă duioasă", ca să-și poată alăpta copilul, și deasemeni se mai roagă să i se lase o fereastră și în dreptul ochilor.

„Departe să-mi văd locuința
Și când mi-or aduce copilul
Și când mi l-or duce acasă !" [5])

Insfârșit, în versiunea maghiară, e vorba de cetatea Deva la care lucrează zadarnic doisprezece meșteri. Jertfirea primei soții care va veni a doua zi de dimineață cu mâncarea, este hotărâtă de meșterul Clemens. Nu intervine aici nicio destăinuire suprafirească (duh, zână, vis) și nici nu asistăm la jurământul solemn al meșterilor. Când apare soția meșterului Clemens, acesta se roagă lui Dumnezeu să-i scoată fiare în drum și să stârnească un uragan. Iar când femeia ajunge la șantier, e înștiințată de meșter de soarta ce i-a fost hărăzită. „Intâmplă-se ce trebuie, dacă viața cu mine ți-a devenit o povară", spune soția. Copilul, care e de față, începe a plânge, și atunci ea îl mângâie spunându-i că mai sunt copii buni, care îl vor legăna și păsări, care îi vor cânta. Motivul acesta al copilului care devine orfan, îl regăsim în foarte multe variante românești și sudestice, și asupra lui vom reveni căci e bogat în semnificații. („Orfanul e investit, in creațiile folklorice, cu atributele zeului și destinul lui tragic condiționează vocația eroică de mai târziu). Păcat că această patetică mângâiere a pruncului de către mama jertfită este urmată de amănuntul realist că meșterul nu mai poate dormi de plânsul copilului.

---

[5]) G. Dem. Theodorescu, **Poezii populare,** p. 470 sq.; Caracostea, **op. cit.** p. 637 sq.; Krauss, **Volksglaube,** p. 161 sq.; Schwenck, **Mythologie der Slaven,** p. 12, citat de Sartori, **op. cit.** p. 17.

Finalul acesta mediocru risipește atmosfera mitică a legendei [6]).

Pe bună dreptate remarcă d. Caracostea că variantele grecești au în comun o serie de elemente exterioare dramei (pasărea care înțelege greșit mesajul meșterului către soție, păcăleala cu inelul căzut în temelii, etc.) ; că cele bulgărești pun accentul pe trăsăturile realiste ale soției (rezistența, bocete, blestemele) ; cele sârbești scot în evidență sentimentul de rușine al soției (ce vor zice oamenii dacă ar vedea pe bătrâna soacră ducând merindele în cetate...) și iubirea mamei pentru copil; iar cele maghiare sunt schematice și realiste (lipsa elementului irațional — zână, duh, vis —; absența dramei meșterului; plânsul copilului). Față de toate acestea, și referindu-ne numai la coherența narațiunii și la echilibrul formal, balada românească ni se înfățișează hotărât superioară. Ea debutează printr'un **ritual :** căutarea locului pe care se va ridica mânâstirea în timp ce toate celelalte versiuni încep cu un act omenesc zădărnicit (dărâmarea zidurilor). In balada românească, așa cum bine observă d. Caracostea, Meșterul se află, și rămâne tot timpul, în centrul acțiunii — în timp ce în admirabila variantă sârbească, bunăoară, accentul cade pe soție și pe iubirea maternă. Manole polarizează asupra-i întreaga dramă, fără ca, totuși, rolul soției să-și piardă autenticitatea și intensitatea. In timp ce în anumite variante balcanice soția se zbate și protestează, în tipul româ-

---

[6]) Caracostea, p. 614 sq.; Arnaudov, p. 413 sq.; **„Nouvelle Revue de Hongrie", 1936.**

nesc ea își acceptă cu resemnare moartea-i rituală. In toate celelalte versiuni, acțiunea se încheie prin jertfirea soției, sau prin cuvintele pe care le rostește ea, sau printr'o reflecție moralizantă a povestitorului („de-aceia, măi frate, nu-i bine omul jurământ să facă..."). Balada Meșterului Manole continuă, arătând soarta metșerului. Unii folkloriști au fost de părere că această continuare e inutilă, deoarece drama se istovește prin zidirea soției. Cartea de față va arăta că, dimpotrivă, povestirea soartei lui Manole nu numai că nu e inutilă, dar că ea întregește într'un chip revelator balada; căci Manole își regăsește soția în singurul mod care îi mai era îngăduit, și anume printr'o „moarte violentă".

D. Caracostea, comparând conținutul și expresivitatea tuturor variantelor sud-estice, ajunge la concluzia că în balada românească, legenda și-a realizat destinul său artistic. La capătul studiului de față se va vedea că balada Meșterului Manole are și alte bogății pentru a merita admirația noastră. Balada românească nu e numai superioară din punct de vedere al echilibrului și expresiei artistice, ci și datorită conținutului său mitic și metafizic. In ea, străvechiul mit cosmologic reînvie, împreună cu o serie de consecințe și semnificații metafizice pe care le vom analiza mai jos. De pe acum putem spune că, oricare ar fi obârșia baladei, geniul popular românesc are meritul de a fi „redescoperit" mitul central pe care o implică ea, și de a-l fi descoperit ca **întreg** iar nu fragmentat (cum îl găsim bunăoară, în celelalte versiuni).

Inainte de a cerceta semnificația rituală și teoria

metafizică implicată în Balada Meșterului Manole și în variantele sud-estice, nu e lipsit de interes un examen sumar al legendelor, obiceiurilor și ritualelor în legătură cu jertfele aduse la construcție. Pentru a facilita orientarea în materialele atât de diverse pe care le folosim, am segmentat analiza noastră și am grupat documentele cercetate în felurite rubrici : ritualе de construcție, rolul copilului, alegerea locului, sacrificiile de substituire, etc. Nu întotdeauna documentele acestea au fost raportate la schema bine cunoscută a baladelor sud-estice, ci ele au fost interpretate în ele însile, pentru semnificația lor originară și autonomă, socotind că cea mai nemerită introducere în metafizica arhaică implicată în Meșterul Manole este totuși familiarizarea cu sensul și frecvența acestor obiceiuri populare.

4. Legende și rituale de construcție

Elementele fundamentale ale baladei Meșterului Manole se regăsesc și în alte arii folklorice. Intr'o legendă estoniană se povestește că, atunci când se construia cea dintâi biserică în Polde, o tânără fată a râsat că lucrul nu va înainta până când o fecioară nu

va fi zidită de vie și chiar ea se oferi să fie jertfită [1]). O legendă ukraineană, amintită de d. Ciobanu (p. 10-11), pornește deasemenea dela zădărnicirea construcției unei biserici, fiind contaminată însă cu alte motive (lupta între Dumnezeu și Diavol, ivirea tutunului din sângele diavolului, etc.). Lemnele adunate în timpul zilei pentru ridicarea bisericii sunt împrăștiate noaptea de diavol. Numai după ce călugărul, cu ajutorul lui Dumnezeu, descântă pe diavol și îl silește să care lemnele, poate ridica biserica; și numai după ce, tot cu ajutorul lui Dumnezeu, îl strânge pe diavol într'un stejar până îi țâșnește sângele, clădirea poate dura [2]). Motivul bisericei care se dărâmă înainte de a i se jertfi o făptură omenească, îl întâlnim și în Scoția. Sfântul Colomban se trudea zadarnic să ridice o catedrală la Iona, dar zidurile se prăvăleau necontenit. Cerul îl vestește că lucrarea nu se va putea desăvârși

---

[1]) J. Hurt, **Beiträge zur Kenntniss d. estnischer Sagen,** p. 5, citat de Sartori, **op. cit.** p. 13.

[2]) Valeriu Șt. Ciobanu, **Jertfa zidirii la Ucraineni și Ruși** (Chișinău, 1930), p. 10—11. Din stropii aceștia de sânge, răsare tutunul — așa cum cimbrul s'a ivit din sângele Coribanților, violetele din sângele lui Attis, ierburile vrăjitorești din cel al lui Prometheu, etc.; cf. studiul nostru **Ierburile de sub cruce...,** p. 8 (extras din „R. F. R." Noembrie 1939). In legenda aceasta sunt amestecate cel puțin patru teme folklorice deosebite: lupta între Dumnezeu și diavol, legătura cu diavolul, jertfa zidirii origina ierbii diavolului. D. Caracostea, **Material sudest european și formă românească,** „R. F. R.", Decembrie 1942, p. 622—623, citează după Sébillot o legendă franceză asemănătoare. Sf. Guillaume Gellone nu izbutește să termine un pod, care se dărâma în fiecare noapte, decât făgăduind diavolului prima ființă care va trece peste pod. După ce-și previne toți prietenii, Guillaume dă drumul unei pisici și diavolul trebue să se mulțumească cu ea. In afară de tema „păcăleala diavolului", avem de a face aici cu substituirea sacrificiului construcțiilor, despre care vom vorbi mai jos.

decât înmormântându-se de vie o ființă omenească, și astfel este zidit în temelia catedralei Oran, tovarășul sfântului [3]).

Sunt mai numeorase legendele în legătură cu jertfele umane necesare construcției podurilor, fortărețelor, castelelor, orașelor. Sébillot, după ce reproduce documentarea balcanică (podul Arta, cel de peste Mostar, în Herțegovina etc.) amintește mai multe legende occidentale, legate de jertfele aduse câtorva poduri celebre. Sub podul din Rosporden (Finister) a fost îngropat un copil ; Pont-Callec, situat între Caudan și Le Faonét, a fost zidit cu prețul jertfirei unui copil de 4 ani, cumpărat; în Scoția, districul Alyth, se află o fortăreață cu un pod de apărare, sub care tradiția spune că au fost îngropați trei danezi și din cauza aceasta niciun soldat danez vrăjmaș nu-l poate trece; după o legendă din Loire-Inférieure, temeliile lui Pont d'Os ar fi fost așezate pe oasele năvălitorilor biruiți într'o mare bătălie [4]). Nenumărate fortărețe, deasemenea, au fost zidite peste trupurile vii ale jertfelor omenești. Nennius povestește în a sa **Historia Britonum** ch. 18 cum regele Guorthigirnus, voind să-și construiască fortăreața Dinas

---

[3]) Gomme, **Some Traditions and Superstitions connected with Buildings,** în „The Antiquary", III, 11, citat de E. Westermarck, **Origin and development of the moral ideas,** vol. I, London 1906 p. 462 (ed. franceză, Paris 1929, vol. Ip. 466).

[4]) Paul Sébillot, **Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays** (Paris, 1894), p. 85—120 (spec. p. 94, 95, 96) ; P. Sébillot, **Le Folklore de France,** vol. IV (Paris 1907), p. 89—99 („Les rites de la construction"). Sacrificii aduse podului, în credințele ruso-siberiene, **Siberian Folk-Tales,** London 1937, p. 412—413, 432—434, etc.

Emris din Țara Galilor, nu izbutește pentrucă materialele dispar a doua zi. Când lucrul se repetă pentru a treia oară, întreabă druizii prin ce mijloc ar putea duce la bun sfârșit construcția. I se răspunde : să sacrifice un copil fără părinți (orfan ? naștere miraculoasă ?). Cercetat de druizi ca să lămurească ce cauză zădărnicea construcția, copilul le cere să sape într'un anumit loc, și găsesc acolo două vase cu apă, doi șerpi, unul alb și celalt roșu, etc. [5]). Vom reveni îndată asupra motivului „copilului" în legătură cu riturile de construcție.

Alte credințe vorbesc de jertfele care au fost zidite la temelia monumentelor publice, turnurilor sau orașelor. Dărâmându-se o parte din zidurile cetății Brême, s'a găsit scheletul unui copil [6]). La intrarea mânăstirii Maulbronn s'a desgropat scheletul unui om zidit, și se mai cunosc descoperiri asemănătoare [7]).

Noul zid al Novgorodului, după o legendă rezumată de d. Ciobanu (p. 15 sq.), s'a ridicat îngropându-se la temelii o femeie însărcinată. Două legende spaniole — una a punții din Toledo și alta a palatului din Madrid — rezumate de d. Popescu-Telega, păs-

---

[5]) G. L. Gomme, **Ethnology in Folklore** (London 1892), p. 61 sq ; A. H. Krappe, **Un épisode de l'Historia Britonum,** „Revue Celtique", 1924, p. 181-188. Krappe citează o versiune germană (A. Kuhn și W. Schwartz, **Nord-deutsche Sagen** Leipzig, 1848, p. 206 : Der Merseburger Dom) în care e vorba de o broască țestoasă care împiedică să se ridice catedrala. Despre animalele subterane şi funcţia lor în ritualele de construcţie, vezi mai jos.

[6]) Westermarck, **op. cit.** p. 462.

[7]) Al. Popescu Telega, **Asemănări și analogii în folklorul român și iberic** (Craiova 1927) p. 12, 14. Legendele sunt necunoscute în Portugalia.

trează amintirea jertfei zidirii. Puntea din Toledo a fost a doua oară construită, de astă dată în chip trainic, zidindu-se în temelii efigia arhitectului [8]). In Orient s'au recoltat nenumărate tradiții de acest fel. Nu e monument de seamă care să nu aibă, în realitate sau în legendă, jertfa lui vie îngropată în temelii. Când se ridica podul de piatră la poarta orientală a Shangaiului, arhitectul, văzând că nu poate începe construcția, fă-gădui zeiței Cerului capetele a 200 de copii dacă pie-trele vor putea fi așezate așa cum trebuie. Zeița a răs-puns că nu cere viața copiilor, dar că vor fi atinși de vărsat. Așa s'a și întâmplat, și jumătate au murit [9]). In Siam, se îngroapă oameni sub un turn nou clădit [10]). In Mandalay, victimele sunt îngropate la temelia pa-latului regal, sub tron și sub turn [11]). In Japonia, la a mare clădire se află un sclav ca fundament, omorât de pietrele cele mari [12]). In Penjab, la fortul Sialkot era un bastion care se prăvălea necontenit, și n'a putut fi ridicat decât după ce, urmându-se sfatul unei pre-zicătoare, s'a jertfit copilul unei văduve [13]).

Aceleași credințe le întâlnim și în America. Tem-

---

[8]) Sartori, **op. cit.** p. 9.

[9]) Sébillot, **Les travaux publics, p. 98.** Tradiția aceasta e con-taminată însă de o temă folkloricâ frecventă în aria orientală : zeița vărsatului şi sacrificiile substituite de copii.

[10]) R. Andrée, **Ethnographische Parallelen und Vergleiche,** vol. I (Stuttgart, 1878), p. 21.

[11]) Paul Sartori, **Ueber das Bauopfer,** „Zeitschrift für Etnologie", XXX, 1898, (p. 1-54) p. 6, citând Bastian, **Die Völker des östlichen Asiens,** II, p. 91.

[12]) „Revue des traditions populaires", VIII, p. 454; Sartori, p. 6.

[13]) E. Tylor, **Primitive Culture,** ediție nouă (Londra, 1903) vol. I, 107.

plul lui Chibchas în Sagamozo stă numai pentrucă la temeliile lui s'au îngropat oameni vii [14]). In clădirea marelui templu mexican al lui Huitzilopochtli s'au sacrificat prizonieri [15]). Dealtfel, după spusa lui Clavigero, războaiele vechilor mexicani aveau ca scop principal capturarea de prizonieri destinați sacrificiilor [16]). Aceleași sacrificii umane la construcții le regăsim în Polinezia, [17]) în Africa [18]).

Antichitatea cunoștea sacrificiile la construcții. Orașele feniciene, [19]) cât și templele sau casele din Canaan și Palestina, se întemeiază pe victime îngropate de vii [20]). Aceleași obiceiuri la Roma [21]). După Malalas, Alexandru ar fi clădit Alexandria jertfind o fată pe care o numise Macedonia ; Augustus, la Ankipa ar fi jertfit pe fecioara Gregoria ; Tiberius. la marele teatru din Antiohia, pe Antigona, etc. [22]). In Egipt, se

---

[14]) Sartori, **op. cit.** p. 6, citând Waitz, **Anthropologie,** IV, 362.

[15]) **Ibid** p. 6-7.

[16]) Westermarck, I, p. 467 (ed. franc. p. 471).

[17]) Sartori, p. 7. Borneo, R. Andrée, **op. cit.** p. 22; Perry **The Children of the Sun,** (ed. II. London, 1923) p. 229, 233. Mările de Sud, Andrée, **op. cit.,** p. 22 ; Oceania, „Rev. Trad. Pop". VI, 172.

[18]) R. Andrée, p. 20; „Rev. Trad. Populaire", tome XX, p. 470; VII, p. 691.

[19]) Sartori, p. 7, citând Liebrecht, **Zur Volkskunde,** p. 287 sq.

[20]) Ad. Lods. **Israel, des origines au milieu du VIII siècle** (Paris, 1932), p. 113 sq. ; E. Dhorme, **L'évolution religieuse d'Israel,** I (Bruxelles, 1937), p. 212 ; Frazer, **The Folklore in the Ancient Testament,** vol. I 421-422 (scheletul fetii din Djebel) ; Robertson Smith, **Lectures on the Religion of the Semites,** (ed. nouă, London, 1923), p. 159, notă.

[21]) Preller, **Römische Mithologie,** ed. III, t. II, p. 79.

[22]) Sartori, p. 8, citând Lasauly, **Die Sühnopfer der Griechen u. Römer,** p. 247.

îngropau sclavi în clădiri. India modernă [24]) a păstrat tradiția jertfei umane indispensabilă construcției, care se încadrează într'un întreg sistem geometric și cosmologic asupra căruia vom reveni de mai multe ori în paginile de față. Intr'una din legendele vieților anterioare ale lui Buddha **(Jataka,** No. 481 ; ediția pali, vol. IV, p. 246) se spune : „O mare poartă **(dvara)** e stăpânită și păzită de duhuri **(devata;** lit zeitate locală). Un brahman... trebue să fie omorât, trupul și sângele trebuie oferit ca ofrandă **(bali),** și trupul așezat dedesubt iar poarta ridicată deasupra lui". Tradiția aceasta e arhaică, și probabil contaminată de ritualele populațiilor anariene (cf. sacrificiul brahmanului), pentrucă nenumărate alte texte indiene ne vorbesc de interdicția de a sacrifica oameni vii [25]). Brahmanismul a elaborat dealtfel un vast sistem de substituiri ale sacrificiului, care au dus nu numai la întrebuințarea efigiilor sau figurilor din cocă, în loc de vietățile rituale, dar au culminat în tehnicile ascetico-mistice de „interiorizare a sacrificiului [26]). Aceasta nu înseamnă, însă, că credința în necesitatea sacrifciului uman n'a avut loc și

---

[23]) Wallis Budge, **From fetish to God in ancient Egypt,** (Oxford 1934) p. 362.

[24]) W. Crooke, **The Popular Religion and Folklore of Northern India** (1896), p. 237 sq. cf. Bates, **Hindi Dictionary,** s. v. **jak.**

[25]) De ex. Mahabharata, **Vana Parva,** ch. 127 sq. Cf. pentru documentarea indiană în general, Winternitz, **Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern,** „Mittheilungen d. Anthrop. Gesellschaft in Wien", t. XVII, 1887, p. 37 sq. și Paul Mus, **Barabudur** (Paris-Hanoi, 1935) t. I, p. 202, 203, 204, etc.

[26]) cf. cartea noastră **Yoga,** p. 101 sq.

în sistemul cosmologic și ritual al indo-arienilor. Ea se explică, așa cum vom vedea, prin aceiași străveche teorie a creației și a repetiției actelor primordiale.

5. Moartea celui dintâi...

Elementul dramatic al legendei Meșterului Manole — zidirea propriei sale soții, — îl regăsim, e drept, sporadic, și cu o scăzută intensitate (ca să nu mai vorbim de valoarea poetică) și în alte regiuni. Meșterul din Winneburg își clădește în zid propria sa fiică [1]). Sartori amintește și o legendă chineză [2]). Majoritatea legendelor, după cum se știe, se întâlnesc însă în sud-estul Europei. In ceeace privește celălalt amănunt al baladei românești — pedepsirea meșterului de către domn, pentrucă s'a lăudat că e în stare să ridice o mânăstire mult mai frumoasă — îl întâlnim în legenda cavalerului de Uchtenhagen, care amenință dela început pe meșter că-l va zidi dacă nu va face cel mai frumos castel ce-i stă în putință. După ce meșterul îi sfârșește castelul din Neuenhagen, îl întreabă dacă nu l-ar fi putut face mai frumos. Pe jumătate în glumă,

---

[1]) Schmitz, **Eifelsagen,** p. 101 sq ; Sartori, **op. cit.** p. 17.
[2]) Sartori, p. 17.

meșterul răspunde afirmativ, și atunci, ținându-se de cuvânt, cavalerul îl zidește de viu [3]). D. Popescu-Telega amintește legenda palatului din Madrid, care cuprinde și ea un final tragic al meșterului ; de teamă ca nu cumva să mai construiască ceva asemănător, regele dă ordin să fie orbit, să i se taie brațele și limba, dar îl ține lângă el în palat și-l aduce la masă, unde îi dau slujitorii de mâncare, pentrucă nu poate apuca nimic [4]). In documentul spaniol, însă, tragedia meșterului nu se datorește orgoliului său ci temerilor regelui.

Dar și în alte tradiții se păstrează, sub o formă alterată, motivul jetfirei celui care zidește. Credința că meșterul moare îndată ce termină lucrarea e destul de răspândită [5]). In Polonia, cel care clădește ceva se teme să sfârșească, și deaceia lasă întotdeauna o mică crăpătură, ca să nu se poată spune că lucrul e desăvârșit. Căci după ce o construcție e gata, meșterul nu trăiește un an [6]). Ca orice credință folklorică modernă, și aceasta poate avea mai multe înțelesuri și mai multe explicații. Cea mai comună ar fi că meșterul trebuie să moară el fiind cel dintâi care intră (prin simplul fapt că **e acolo)** într'o clădire abia terminată. Dar regăsim totdeauna aici teama omului de lucrul mâinilor sale, pe care nu se cade să-l facă desăvârșit, pentrucă desăvârșit nu poate creia decât Dumnezeu. Obiectele

---

[3]) Kuhn und Schwartz, **Norddeutsche Sagen,** p. 77.

[4]) Telega, p. 14, citând pe Eugenio de Olavaria y Huarte, **E. Folklore de Madrid** (Madrid, 1884), p. 57-59.

[5]) Sartori, p. 16.

[6]) Krauss, **Das Bauopfer bei den Süd-Slaven,** „Mitt. der Anthrop. Gesell. in Wien", XVII, p. 20.

de artă populară românească, bunăoară, nu sunt niciodată **terminate ;** li se mai poate adăoga un nou ornament, pot fi completate, revizuite, desăvârșite. Un obiect de artă se desăvârșește circulând, întocmai cum sporesc și se înfrumusețează viersurile populare treacând din gură în gură ; oricine are chemarea le poate desăvârși.

Acest înțeles al obiceiului de a nu termina construcția de frica morții înainte de un an, nu exclude dealtfel pe cel dintâi, menționat mai sus. Teama de desăvârșire poate să fie o formă a temerii de moarte. Pentrucă noțiunea de creație este legată, în universul mental popular, de noțiunea de jertfă și de moarte. Omul nu poate creia nimic **desăvârșit** decât cu prețul vieții sale. Numai Dumnezeu poate creia fără să-și sărăcească sau să-și diminueze ființa. Omul fiind făptură, fiind el însuși creiat, este steril atât timp cât nu-și însufletește creația mâinilor sale cu jertfirea sa sau a aproapelui. Deaceia un lucru **nou** făcut este primejdios; este o formă a morții, este ceva care încă nu trăiește și nu va putea trăi decât absorbindu-și un suflet — al primei ființe care intră în contact cu el. Numai după ce a fost „cunoscut", adică însuflețit de cineva, el devine inofensiv; trece în rândul lucrărilor vii, sau, în orice caz, încetează de a mai fi o formă a morții.

Deaceia întâlnim credința că cine stăpânește locul pe care se clădește o casă, moare; astfel a murit spune tradiția, stăpânul pământului pe care s'a ridicat Moscova [7]). Tot așa, moare curând cel care intră întâi

---

[7]) Sartori, p. 14.

într'o casă nouă, sau trece cel dintâi pe un pod nou clădit [8]). Unele credințe, mai evoluate, spun că, dacă omul nu moare curând, cel puțin se abat asupra lui o serie de nenorociri [9]). Deaceia, în Rusia, când o familie se mută într'o casă nouă, cel mai bătrân pătrunde de cel dintâi [10]). In anumite regiuni din Pacific, înainte de a intra într'o casă nauă, se azvârle înlăuntru ofrande sau preotul pătrunde și rostește rugăciuni [11]). In Borneo, când un rege sau un mare șef lua în stăpânire o casă nouă, se omora un om și cu sângele lui se stropea stâlpii și temeliile [12]).

Cel dintâi pe care îl aduce soarta, e menit să moară. Așa cum povestește legenda orașului Teshang din Bosnia, a podului peste Struma în Bulgaria, a celui peste Mostar în Herțegovina, al turnului din Cettinge în Muntenegru, a podului Arta din Epir, etc. In variantele sudesteuropene, amintite în paragraful 3, vine chiar soția meșterului. Elementul acesta dramatic redescoperă, am spune, sensul metafizic al mitului creației, în care e prezentă jertfa de sine. Balada sud-dunăreană, și în deosebi cea românească, adâncește înțelesul legendei, redescoperind, sau reîntorcându-se la izvorul care i-a dat naștere. Căci, în cazul Meșterului

---

[8]) Sartori, p. 15 ; Westermarck, vol. I, p. 461 sq ; Sébillot, **Travaux publics,** p. 112 (Grecia).

[9]) Westermarck, p. 461 (Europa Nordică).

[10]) Ralston, **Songs of the Russian People,** (London, 1872). p. 126, Westermarck, p. 461; Krauss, **op. cit.** p. 21 (Slavi de Sud).

[11]) Westermarck, I. p. 460-461 (Papua, Insulele Sandwich).

[12]) Westermarck, I. p. 462.

Manole, soția nu e osândită să fie jertfită. Oricine s'ar fi apropiat în acea dimineață de zidărie, trebuia să fie sacrificat. Acesta era obiceiul, în foarte multe locuri. Dar era un obicei și în urma lui o foarte lungă istorie, căci e probabil că se sacrificau mai de grabă streini, sau, în orice caz, persoane în afara corporației zidi-torilor. In mit, însă, în acel mit care precede și rămâne totuși necontenit contemporan istoriei, jertfa creației nu era întâmplătoare. In creație, era divinitatea care se sacrifica pe sine — și în alte episoade „creaturale" din miturile omenirii, se sacrifica, deasemenea, ființa cea mai dragă, cea mai apropiată; un alt fel de a formula jertfirea de sine. Legenda Meșterului Manole a redescoperit acest sens străvechiu, metafizic, și de aici pathosul ei și neistovita ei polivalență care îngădue cele mai felurite interpretări artistice. Redescoperirea aceasta, firește, nu a fost dialectică, nici voluntară. Amănuntul, dealtfel, e departe de a avea vreo importanță. Important e numai faptul că experiența dramatică românească s'a realizat pe anumite niveluri sau la anumite adâncimi în care revelarea străvechiului mit era dela sine înțeleasă. Să nu uităm bunăoară, că foarte multe simboluri și mituri tradiționale au fost „redescoperite", prin simplul act al creației artistice, de nenumărați scriitori și artiști. Cum lucrurile acestea nu dispar decât pentru ceeace e mai superficial în noi, e deajuns ca cineva să trăiască profund sau să contempleze în conformitate cu normele, ca ele să se reveleze în puritatea lor primordială.

6. «Copilul» şi «Orfanul»

In legendele germane crescute din riturile de construcție, accentul dramatic nu cade pe femeie sau mama zidită de vie, ci pe copil. Este posibil ca aceste legende să fi fost popularizate datorită unor sacrificii reale, căci, după documentarea lui Sartori, la temeliile multor biserici s'au găsit schelete de copii [1]). **Ritul** de contsrucție ar fi, în acest caz, în directă legătură cu **legendele** populare ; ceeace nu le scade, dealtfel, valoarea teoretică, ci, dimpotrivă, le-o validează, pentrucă, așa cum prea bine se știe, ritualul e cea dintâi formulă a unei concepții coherente și generale asupra lumii.

Astfel, o legendă thuringiană, culeasă în a doua jumătate a secolului trecut, povestește că atunci când primul prinț de Liebenstein a clădit castelul care trebuia să fie reședința familiei sale, a cumpărat fetița unei cerșetoare și a poruncit să fie zidită la temelie. Copilul mânca o prăjitură — căci așa cum vom vedea îndată, victima trebuia să accepte jertfa de bunăvoe, sau, măcar să fie păcălită în așa fel încât să nu se sperie și să nu reziste ; **ne flebilis hostia immoletur** — și nu înțelegea prea bine ce se întâmplă cu el. Numai când zidul îi ajunse la umăr,, se rugă să i se lase o mică crăpătură. Mișcat până la lacrimi, maistorul refuză să continuie, și prințul porunci calfei să-i ia locul. Dar nici acesta nu avu curajul să ducă la sfârșit jertfirea. Atunci se oferi ucenicul s'o facă, și se apucă s'o

---

[1]) Sartori, **op. cit.** p. 10.

zidească. Indată ce se înalță zidul, copilul strigă: „Mamă, încă te văd!". După aceia, se ridică în vârful picioarelor și strigă din nou: „Mamă, în curând n'am să te mai văd!". Iar când ucenicul puse ultima piatră, se auzi: „Mamă, acum nu te mai văd deloc!" Legenda adaogă că nici ucenicul, nici mama fără inimă, n'au trăit destul ca să se bucure de răsplata dobândită [2]). Variante ale acestei legende au fost culese în Harz, Bavaria, Hannover, Göttingen, Mecklenburg, Oldenburg [3]). In Oldenburg, când se construia un zid de apărare, lucrarea nu putea continua, și atunci meșterii au fost nevoiți să cumpere un copil surdo-mut dela maică-sa, și să-l zidească de viu [4]). Legenda se întâlnește și în confinii extra-europene. Un prinț georgian își construia zidul de apărare al castelului, dar tot ce se clădea ziua, se dărâma noaptea. Preotul persan chemat să lămurească neobișnuita întâmplare, declară că lucrarea nu va putea înainta decât dacă unicul copil al unei văduve va fi îngropat dedesubt [5]). In legendele iudaice se povestește de un rege care, voind să clădească un oraș, a ales un loc pe care

---

[2]) Ludwig Wucke, **Sagen der mittleren Werra** (Eisenach, 1921), p. 29; L. Bechstein, **Thüringer Sagenbuch** (Wien-Leipzig, 1895), vol. I, p. 260; cf. A. H. Krappe, **Balor with the evil eye** (Columbia Univ., 1927), p. 165-166.

[3]) H. Pröhle, **Sagen des Ober-Harzes** (Leipzig, 1859), p. 8; Fr. Panzer **Beitrag zur deutschen Mythologie,** vol. II (München, 1855), p. 254; Krappe, **Balor,** p. 166-168.

[4]) Ludwig Stackergan, **Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg** (Oldenburg, 1909), vol. I, p. 127; Krappe, **op. cit.** 168.

[5]) A. v. Haxthausen, **Transkaucasia** (Leipzig, 1856), vol. II, p. 136.

astrologii l-au socotit nemerit dar numai cu condiția ca un copil, adus de bună voie de mama lui, să fie zidit la temelie [6]). Insfârșit, trebue să reamintim și varianta din **Historia Britonum,** menționată în § 4.

Temele acestor legende pot fi astfel clasificate :

a) copilul, de obiceiu surdo-mut, sau mai mic de un an, vorbește când e adus la locul sacrificiului **(Historia Britonum ;** Thuringia), dar inima mamei e de piatră (Thuringia);

b) copilul trebuie să vină de bună voe, cumpărat dela părinți, în deosebi dela mamă; rareori, în aceste legende germane, maistorul își jertfește propriul lui copil, pe care-l vinde și-l zidește cu mâna lui (variantă Thuringia) [7]).

Sartori, care a adunat printre cei dintâi o bogată bibliografie a acestor două motive [8]), afirmă că „spiritele" copiilor sunt mai puternice și mai eficiente, și deaceia paza nouilor construcții li se încredințează lor [9]). Amintește că la germani sufletul era conceput, poate încă din timpul păgânismului, ca un **Kindgestalt,** iar duhurile caselor se înfățișau sub forma unor copii [10]). Frecvența motivului „copilului" depășește însă cu mult explicația adusă de Sartori și alți etno-

---

[6]) M. Gaster, **The Exemple of the Rabbis** (London-Leipzig, 1924), p. 169 sq.

[7]) Witzschel, **Sagen aus Thüringen,** p. 95.

[8]) Copii veniţi de bună voie, p. 11 ; copii mici, de o jumătate de an, p. 12 ; se dă ceva dulce sau mâncare ca să fie bine dispuşi, p. 12, nota 4 ; ultimele cuvinte ale copilului jertfit, p. 13.

[9]) Sartori, **op. cit.** p. 35.

[10]) Ibid. p. 35, citând E. H. Meyer, **Germanische Mythologie,** p. 66.

grafi, anume că sacrificiile acestea aveau ca scop creiarea unui spirit protector al clădirii. Căci, într'adevăr, regăsim arhetipul „copilului" nu numai în mituri și legende, dar și în alchimie, în gnoză, în superstiții, el reapărând, așa cum remarcă Jung într'un studiu recent [11]), în anumite viziuni neurotice, vise, etc. Prezența unui copil sacrificat la o construcție are, așa dar, implicații mult mai adânci și mai vaste.

Copilul e un simbol ecumenic al începuturilor, al lucrului nou, al vieții totale, al evenimentelor excepționale, al trăiniciei, al eternității. Misiunea de paznic și protector al clădirii, dacă cumva se întâlnește în anumite împrejurări, nu este decât o degradare a unei concepții arhaice : însuflețirea construcției se face sub semnul mitic al „copilului" ca să asigure operei nu numai **durata,** ci și **perenitatea.** Să reamintim că și în legendele balcanice, precum și în cele rusești copilul e prezent în jertfa zidirii, fie că e sau nu clădit împreună cu mama. Prunci sunt sacrificați și în legătură cu tehnicile metalurgice, [12]) și cu același scop : a asigura reușita operației, a „însufleți" cazanul în care se topesc minereurile.

Evident, într'un produs folkloric care și-a dobândit autonomia și circulă datorită în primul rând calităților sale poetice (cum e bunăoară balada sârbească și românească), prezența copilului se valorifică mai ales prin elementul patetic pe care îl aduce cu sine.

---

[11]) C. Jung şi K. Kerény, **Einführung in das Wesen der Mythologie** (Amsterdam-Leipzig, 1941), p. 117 sq.

[12]) Mircea Eliade, **Metallurgy, Magic and Alchemy,** p. 31 sq.

* pierzare, nenorocire, primejdie, osândă

Dar, nici acest element patetic, în aparență „profan", activând adică direct asupra emotivității, nu exclude mitul; dimpotrivă, îl reactivează. **Pathosul,** în orice eveniment s'ar dezlănțui el, proiectează acest eveniment în lumea mitică. Iată, bunăoară, cum se desprinde din „profan" și trece în mit soarta copilului Meșterului Manole :

„Copilașul tău ,
Pruncușorul meu,
Vază-l Dumnezeu.
Tu cum l-ai lăsat
In pat,
Desfășat,
Zânele c'or trece
La el s'or întrece
Și l-or apleca,
Țâță că i-or da;
Ninsoare d'o ninge,
Pe el mi l-o unge;
Ploi când or ploua
Pe el l-or scălda;
Vânt când o sufla,
Mi l-o legăna,
Dulce legănare,
Pân' s'o face mare"

Copilul Meșterului, prin simplul fapt că devine orfan în urma jertfirei mamei, e omologat zeilor și eroilor „copii-orfani" (Dionysos, Hermes, Kullervo, etc.) [13]) și soarta lui încetează de a mai aparține omenescului ea fiind integrată categorei mitice. Pathosul întâmplării tragice nu dezlănțuie numai o emoție omenească

---

[13]) Jung și Kerény, **op. cit.** p. 41 sq.

(mila, îndurarea, etc.), ci transformă acest material uman în mit, asimilând orfanul Meșterului celorlalți „orfani" divini, care au fost crescuți de zâne, legănați de vânt și scăldați de ploaie. Nu mai știm nimic de soarta copilului Meșterului, dar eventuala lui „biografie" nu mai prezintă niciun interes, ea neputând fi altceva decât repetirea dramei mitice a eroului, de pretutindeni și din toate timpurile. Importantă, în lumea mitului, este investirea lui cu atributele și destinul **orfanului,** a copilului prin excelență, adică a copilului primordial, în absoluta și invulnerabila lui singurătate cosmică, în perfecta lui **unicitate.** Apariția unui asemenea „copil" coincide cu un moment primordial : creiarea Cosmosului, creiarea unei lumi noui, o nouă epocă istorică (Vergil), o „viață nouă" în orice nivel al realului. Apariția „copilului" se întâmplă „în acel timp", „odinioară", „a fost odată ca niciodată...", „atunci"; **ab origo, in principio, agre.** Timpul mitic este întotdeauna același așa cum am văzut că este și timpul sacru, ritual. „Orfanul" din mit retrăiește clipa (întotdeauna aceiași) a începuturilor. El e singur, e unic; prin el, sau contemporan lui, iau naștere lumile. El crește nemijlocit în inima elementelor: apă, ploaie, vânt. Este, am putea spune, o repetire a momentului mitic inițial când întreaga omenire creștea în sânul elementelor cosmice. Deaceia apariția unui asemenea „orfan" este, într'un anumit sens, o regresiune în cosmogonie și anthropogonie.

Iată, deci, cum un element lateral baladelor izvorâte din jertfa zidirii, deși și-ar putea justifica pre-

zența — pentru judecata noastră, modernă — prin însuși conținutul său emotiv și valențele sale estetice, ne dovedește, încăodată, structura sa mitică. „Autonomia" sa e numai aparentă; căci desprinzându-se din drama centrală, se reintegrează unei alte structuri mitice. Și nu e deloc întâmplător că structura mitică în care se reintegrează e aceia a „orfanului", adică o structură cosmogonică („începuturile"). Pentrucă, așa cum vom vedea îndată, balada Meșterului Manole este ea însăși un produs folkloric de tip cosmogonic, deoarece jertfa zidirii este o imitație omenească a actului primordial al creației Lumilor.

In legătură cu jertfirea copilului la temelia unei noui clădiri — așa cum o întâlnim în tradițiile germanice și unele orientale — trebuie să amintim că asemenea sacrificii aveau loc și în alte împrejurări. Bunăoară, un copil era jertfit pentru a însănătoși pe rege. ([14]). Este vorba aici numai de o „transfuzie" magică de sânge proaspăt, pentru a-i reda sănătatea și asigura viața, sau jertfirea copilului „proiectează" pe rege într'o „stare" primordială (sub semnul arhetipal al „începuturilor"), care îl vindecă prin simplul fapt că îl regenerează? Suntem îndrituiți să ne punem întrebarea aceasta, și să ne îndoim de validitatea primei explicații (magia sângelui — sănătatea), pentrucă în Orientul antic se obișnuia ca șeful unui stat sau al unui oraș să-și jertfească propriul său fiu de câte ori Comunitatea trecea printr'o mare primejdie. Fenicienii

---

[14]) Krappe, **Balor with the evil eye,** p. 177 sq.

jertfeau copiii întâi născuți în timpul molimilor, al secetei sau al catastrofelor militare [15]). Cui folosea acest sânge tânăr? E greu de crezut că jertfele erau aduse ca să „îmbuneze" un zeu (bunăoară, cel al războiului). Dacă sacrificiile acestea aveau o coherență (și **toate** sacrificiile sunt coherente), sensul lor nu putea fi de a „îmbuna" pe zeul războiului, ci de a-l **întări,** de a-i promova forța sacră și militară, a cărei zdrențuită putințătate își arătase roadele în catastrofa militară. Prin sacrificarea primului copil avea loc o regenerare și o sporire a **forței** zeului. Învățatul suedez Waldemar Liungman ([16]) observă că, de fapt, primul născut era fiul zeului, deoarece în Asia fecioarele petreceau o noapte în templele Marei Zeițe, și zămisleau nu dela soții lor, ci dela reprezentanții zeului (preoții, streinii, etc.). Așa dar, se sacrificau, în timp de molimă, secetă, mare primejdie, **copiii zeilor** — cu scopul de a promova și regenera forța sacră a „părintelui" lor.

Dar, întorcându-ne la întrebarea deadineauri, acest sacrificiu aducea pur și simplu o infuzie magică de forță, ori restaura în toată plenitudinea ei ființa regelui sau a zeului? Totul ne îndeamnă să credem că sacrificiul copilului avea ca scop o restaurare, o reîntegrare în momentul inițial al „începutului". Orice sacrificiu, în el însuși, se petrece „în acel timp", adică la început, în realitatea primordială a mitului. Regele sau

---

[15]) Eusebius **Praeparatio Evangelii,** I, 10, 29 ; Porphyrios, **De abstinentia,** II, 56, cf. bibliografie în Frazer, **The Golden Bough,** vol. IV, p. 166 sq.

[16]) **Traditionswanderungen Euphrat-Rhein,** vol. I (Helsinki, 1937; FFC, Nr. 118), p. 100 sq.

zeul este „proiectat" prin rit în acel moment inițial, în care a apărut pentru întâia oară în glorioasa plenitudine a forțelor sale. „Copilul" împlinește aici funcția sa arhetipală: tot ce se face sub **semnul** său, se face în perenitate pentrucă se face la „începutul timpurilor". In fond, se poate vorbi în legătură cu toate aceste rituri, de o „eternă reîntoarcere" la ceeace a fost la început, de o **reluare** a mersului lumii, de o **reîncepere** a Creației. De câte ori se întâmplă ceva grav, care amenință integritatea Naturii sau a colectivității, nu se împlinesc acțiuni rituale pentru a **repara** ceeace s'a greșit — ci, prin magia ritului, se reia totul dela **început**, adică se repetă Creația lumii. Unui zeu obosit și înfrânt nu i se transfuzează pur și simplu sânge proaspăt — ci i se indică **semnul** sub care se poate regenera, redevenind ceeace a fost el „la început".

Ideia aceasta creaturală o regăsim deci în toate rituale amintite în paragraful de față. O cetate se prăbușește; un copil jertfit sub zidurile ei o face să dureze. Un rege agonizează; jertfa unui copil îi restaurează plenitudinea inițială. Seceta bântuie, reîntorcând lumea în haosul de dinaintea Creației; copilul jertfit reactualizează Creația, o face din nou **să fie prezentă** (seceta aduce cu sine o regresiune în amorf, în ne-cultivat, în pre-formal, deci în haos). Catastrofa militară dovedește o epuizare a forței zeului războiului; sacrificarea primilor născuți, a însăși copiilor zeului, face pe acesta să retrăiască momentul primordial al perfectei sale plenitudini. Toate aceste exemple dovedesc că nu e vorba numai de o „transfuzie de pu-

tere", ci de o operație mai vastă, de reîntoarcerea la arhetipal, operație care aduce după sine, în chip firesc, regenerarea zeului sau a regelui, sau statornicirea clădirii. Voim să spunem că mentalitatea arhaică lucrează de predilecție cu **întregul**, iar nu cu **părțile**. A petici, a cârpi, a adăoga, a corecta — sunt operații de o minimă eficiență. Lucrul cel mai sigur este reîntoarcerea la momentul Creațiunii, repetarea singurului act creatural care contează, la prototipul tuturor celorlalte acte divine. Tendința aceasta, transparentă atât în ritualele mai sus amintite cât și în nenumărate altele, nu e lipsită de semnificație, considerată în ea însăși. Demonstrează, încăodată, setea de real, de ontic, a omului arhaic. Demonstrează, mai ales, setea omului arhaic de a retrăi **întregul**, de a se reîntoarce în „acel timp" crucial, când unitatea realului a fost despicată în miliarde de fragmente prin actul Creației. Căci, orideunde am pleca, dela analiza oricărui rit sau superstiții, descoperim aceiași vocație metafizică a omului și aceiași nostalgie a paradisului pierdut.

7. «Substitute» și «obiecte»

Cu timpul, sacrificiul uman la construcții și lucruri fabricate, a fost înlocuit cu sacrificii animale. Este fai-

moasa mișcare de translație către „substituire", care marchează o etapă în evoluția mentală a omenirii și un pas către autonomia sa cosmică. O fază intermediară o găsim în luarea umbrei, obiceiu răspândit încă în zilele noastre, mai ales în Balcani. Cel căruia i s'a măsurat umbra și măsura a fost zidită în temelie, moare curând. E mai puțin vorba aici de un substitut al sacrificiului uman, cât de un eufemism. In unele locuri, se îngroapă oase sau cranii omenești; așa se petreceau lucrurile în India și arhipelagul indian, și multe mânăstiri din Siam și Cambodje au la temeliile lor oase de oameni (1). In Basarabia de Nord se obișnuește și astăzi să se zideasscă „în clădirea nouă un os de vietate casnică, cu preferință însă os de om" (2). Adevăratul substitut începe cu sacrificiile de animale. In Danemarca se crede că sub fiecare biserică trebuie să fie îngropat de viu un cal (3). In India veche se sacrifica, la facerea altarului, un bou negru sau un țap alb (4). Oile se jerfesc mai ales în Orient. Se sacrifică deasemenea câini, pisici, paseri, și chiar și șerpi (5).

Incă în anul 1860, tinerele perechi nu voiau să se căsătorească în noua primărie din Neuville Chant d'Oisel, dacă nu se tăia un cocoș (6). In România se obișnuește să se tae un cocoș la casă nouă. In Orientul a-

---

1) Oldenberg, **Die Religions des Veda** (Berlin, 1894), p. 363 sq.; Andrée, **Ethnographische Parallelen,** p. 21; Sartori, **op. cit.** p. 18 sq.

2) Ciobanu, **op. cit.** p. 5.

3) Sartori, p. 19; W. Zuidema, „Rev. des Trad. Pop." XVI, p. 512; Sébillot, **Folklore de France,** IV, p. 89.

4) **Grihyia sutra** a lui Gobhila, cf. Winternitz, articol citat „Mit. Anthrop. Gesell. Wien" p. 17.

5) Sartori, **op. cit.** p. 21 sq.

6) Sébillot, **Folklore,** p. 96.

propiat, se sacrifică animale la punerea temeliei (7), sau se repetă sacrificiul chiar pe pragul casei noui 8). In Herțegovina, în 1872, când Dedaga Tchengitch a pus temeliile unui pod, a jertfit pe fiecare lespede de fond o oaie neagră, iar sub fiecare piatră de unghiu a așezat un ducat (9). Obiceiul de a stropi cu sânge o casă nouă e încă foarte răspândit (10). Un proverb sco-țian spune:

„If you want the bridge to stand the flood,
Lay the foundation ' mong water and blood 11).

Toate aceste converg către aceiași explicație : construcția nu poate dura dacă nu e „însuflețită", dacă nu i se conferă un suflet — fie el de om sau de animal. „Viața" i se poate insufla uneori nu numai de către cineva care o are în mod vădit (adică, am spune, de către cineva care, pentru judecata noastră „trăiește") ci această „viață" îi poate fi transmisă direct din centrele care au primit-o la rândul lor prin participație : bunăoară, oasele de oameni sau de animale, așa cum am văzut că se întâmplă în India, Cambodge, România, etc. Oasele acestea sunt încărcate cu **putere,** așa dar pot „însufleți" la rândul lor o construcție și îi pot da viață și durată. Acelaș lucru îl poate face aurul, prin tot ce aduce el cu sine din nivelul solar căruia îi aparține: forță, durată, eternitate.

---

7) S. I. Curtiss, **Ursemitische Religion im Volksleben des Hentigen Orients** (Leipzig, 1903), p. 229.
8) **Ibid.** p. 265, 266, 267.
9) Sébillot, **Travaux publiques,** p. 99.
10) Sébillot, **Ibid.** p. 98.
11) **Ibid.** p. 99.

In Mexic, se pune la temelii aur, argint și perle, ([12]) toate substanțe încărcate cu forțe cosmice. In Polonia și Belgia se pun la cele patru colțuri ale temeliei ierburi verzi. ([13]) In alte locuri se mai pune ouă, pâine, vin, sare, lapte, untdelemn, etc. ([14]) Firește, o bună parte din cei ce fac aesmenea ofrande, nu-și mai amintesc de ce le fac. Sau, pe atunci când își aminteau, le făceau ca un prinos adus duhului local, „noutății", etc. Dar sensul primordial al ofrandelor vegetale, ca și al celor animale, era acelaș: promovarea construcției în rangul „făpturilor", al existențelor care durează, care trebuiesc deci „însuflețite" fie prin sufletul sau sângele jertfei, fie prin „puterea" insuflată de anumite substanțe (aur, perle, alimente) sau efigii. ([15])

Am vorbit de mai multe ori până acum de „însuflețirea" unei construcții prin sacrificarea unei ființe vii. Trebuie să spunem că nu aceasta este ipoteza la care s'au oprit etnografii și folkloriștii când au voit să explice origina și sensul unor asemenea rituale. S'au formulat mai multe explicații, care au circulat vreme îndelungată (unele mai circulă și astăzi) datorită prestigiului științific al autorilor, deși, după părerea noastră, sunt ori inconsistente ori insuficiente. Bunăoară, Tylor, și după el Gaidoz, și în parte și Sartori, ([16]) cred

---

[12]) Sartori, p. 24.

[13]) Krauss, **Das Bauopfer bei den Sädslaven,** p. 20; Sartori, p. 23.

[14]) Sartori, p. 24-28.

[15]) Figurine idoloforme s'au găsit îngropate sacrificial la temeliile caselor din vechiul Orient ; cf. Hélène Danthine, **Le dattier et les arbres sacrés** (Paris, 1938), p. 118.

[16]) Tylor, **Primitive Culture,** vol. I, p. 160 sq. ; Gaidoz, „Mélusine", vol. IV, p. 14 sq. ; Sartori, **op. cit.** p. 32 sq.

că scopul urmărit prin sacrificiile de construcție este să se transforme sufletul victimei într'un demon protector. Pe bună dreptate refuză Westermarck ([17]) să accepte această explicație; pentrucă, spune învățatul finlandez, „fantoma" celui sacrificat anevoie s'ar putea transforma într'un geniu tutelar al propriilor săi asasini.

O a doua ipoteză care s'a bucurat — și se bucură încă — de o mare popularitate, este aceia a lui Sartori, acceptată în parte și de Westermarck, ([18]) anume că o construcție supără duhul locului, și el trebuie împăcat printr'un sacrificiu. Ipoteza aceasta ar putea fi luată în considerație dacă ea ar explica totalitatea scrificiilor de construcție. Ori, cum vom vedea îndată, există sacrificii de construcție în care nu poate fi vorba de un duh al locului (bunăoară, când se lansează o corabie sau se aprind focurile sub cazanele metalurgice).

Crawley și, în parte, Westermarck, ([19]) cred că sacrificiul se datorește spaimei omului primitiv de ceva „nou". Dar am văzut (§ 5) că „ceva nou" poate însemna foarte multe lucruri pentru omul culturilor arhaice. Un lucru nou poate fi o formă a morții, datorită însă altor motive decât cele pe care le consideră antropologul englez. Insfârșit, Westermarck, după ce aderă într'o oarecare măsură la ipotezele lui Sartori și Craw-

---

[17]) **Op. cit.** vol. I, p. 464 (ed. franceză, p. 468).
[18]) Sartori, p. 29; Westermarck, p. 464.
[19]) Crawley, **The Mystic Rose,** p. 25 ; Westermarck, p. 463, 465,

ley, ajunge la concluzia că majoritatea acestor rituale converg către un sacrificiu de substituire : un om e ucis ca să scape pe ceilalți. ([20]) Evident, afirmația aceasta, privită în sine, e adevărată; în orice sacrificiu, cineva e jertfit ca să scape pe ceilalți. Dar o asemenea afirmație nu explică structura sacrificiilor de construcție. Nu explică, în fond, aproape nimic, căci sub această formulă generală pot fi grupate un număr considerabil de acte religioase și credințe eterogene. Dacă lucrurile ar fi atât de simple pe cât crede învățatul finlandez, atunci prezența „copiilor" (§ 6) n'ar avea niciun rost; alegerea locului (vezi mai jos § 8) ar fi inutilă, și ar rămâne fără niciun înțeles structura cosmogonică a tuturor sacrificiilor de construcție. In fond, dacă totul s'ar reduce la „jertfirea unuia pentru a scăpa pe ceilalți", această jertfire ar putea fi făcută **oricum**; am asista, cu alte cuvinte, la o anumită „libertate" a schemei sacrificale. Lucrurile se petrec, însă, tocmai contrariu: toate aceste sacrificii prezintă o structură similară, structură ușor omologată cu sacrificiul primordial care a avut loc la Creația lumii...

Cât de neîndestulătoare sunt explicațiile învățaților mai sus amintiți se va înțelege cu cât vom înainta în comentariul de față. Sacrificiile de construcție au ca scop „însuflețirea" clădirei sau obiectului construit, dar această „însuflețire" nu se face **oricum** (adică, jertfindu-se pur și simplu o făptură vie) ci se face în conformitate cu un model divin, repetându-se actul ini-

---

[20]) Westemarck, p. 466 (ed. franceză, p. 470).

ţial al Creaţiei. Cu alte cuvinte, sensul originar al acestor sacrificii nu era : se jertfeşte **pentruca** să se însufleţească un lucru — ci: se jertfeşte pentrucă **aşa s'a făcut „la început"**, când au luat naştere lumile, şi pentrucă **numai aşa** se însufleţeşte un lucru şi i se conferă realitate şi durată. Evident, sensul acesta originar a fost în cele mai multe cazuri uitat. Dar prezenţa lui e pretutindeni identificată; în „căutarea locului", în frecvenţa „copilului", în omologarea zidirii casei cu facerea Lumii, etc. Vom vedea îndată că „însufleţirea", ea însăşi, nu este o credinţă simplistă, explicabilă printr'un animism general omenesc (animism care, în acesi sens general, n'a existat niciodată în realitate), ci se încadrează într'o teorie mai vastă. Pentru a face inteligibilă această încadrare, să examinăm o nouă serie de fapte.

Am amintit până acum rituale, superstiţii şi legende în legătură cu construcţiile (biserici, oraşe, poduri, case, străzi, etc.). Intâlnim sacrificii identice (jertfirea unui om), bunăoară la desţelenirea unui teren virgin ([21]) sacrificii în care identificăm nu numai teama de „ceva nou", ci în primul rând un act de creaţie şi organizare, similar actului prin care haosul a fost transformat de către zei în Cosmos (cf. ritualele de „luare în posesiune", (§ 1). In insulele Fidji, se împlinesc aceleaşi sacrificii la o casă nouă ca şi la lansarea unei bărci noui [22]). Se sacrifică luntrilor noui şi

---

[21]) Robertson Smith, **Lectures on the Religion of the Semites**, p. 573.

[22]) Frazer, **Belief in Immortality** (London, 1922), vol. I, p. 446.

în insulele Solomon, în Noua Georgie, etc. ([23]) Vikingii legau un sclav de tălpici, pentruca chila corăbiei noui să fie înroșită de sânge [24]). Când, în 1784, beiul de Tripoli a lansat un nou vas de război, un sclav negru se afla legat de prora vasului. ([25])

Dar cele mai semnificative exemple în această privință se întâlnesc în clasa sacrificiilor umane și animale, împlinite ca să se facă să curgă apa într'un eleșteu. Profesorul Przyluski a colecționat nenumărate documente din folklorul unei înapoiate populații indiene pre-ariene, Santali. ([26]) Ele nu se pot explica decât dacă sacrificiul uman e împlinit cu un scop „creatural": pe deoparte, imitația gestului primordial, al Creației, care face ca toate lucrurile **să fie,** și să fie așa cum le este rânduiala, deci și eleșteul să aibă apă multă și bogată; pe de altă parte (tot gest „creatural"), însuflețirea eleșteului, transformarea lui dintr'un lucru mort, sau agonizant, într'un lucru viu. Cum nimic nu poate dura decât în măsura în care are viață și suflet adică în măsura în care este făcut așa cum a fost făcut Cosmosul — nici eleșteul nu-și poate recăpăta funcția lui firească, viața și sufletul lui, decât dacă i se conferă toate acestea printr'un sacrificiu, printr'un ritual de translație a vieții și sufletului jertfei.

Astfel se explică de ce bărcile au desemnate la

---

[23]) Sartori, **op. cit. p. 7-8.**

[24]) Westemarck, op. cit. vol. I, p. 453 (ed. engleză).

[25]) **Ibid.**

[26]) J. Przyluski, **Les Empalés** („Mélanges Chinois et Bouddhiques", vol. IV, Bruxelles, 1936, p. 1-51), p. 10, 12, 13, 24 (referințe), 26.

mai un substitut — dacă cumva este unul — al jertfei umane. Este „însufleţirea" bărcii, integrarea ei în ordinea lucrurilor vii, organice. O barcă prevăzută cu un ochiu este transformată într'un corp omenesc; are „viaţă", are „suflet"; are, deci, **putere,** aşa cum au lucrurile vii şi însufleţite, şi puterea aceasta o face să existe şi să dureze.

Sacrificiul uman e prezent în pragul oricărei **activităţi iniţiale** aşa dar, ori de câte ori se repetă gestul Creaţiei. Deaceia, după spusa lui Plutarch, sacrificiul uman e necesar reuşitei metalurgiei. ([27]) Am arătat într'un studiu precedent ([28]) legăturile organice între tehnicile metalurgice şi cele obstretice; cazanul de topit minereul este asimilat matricei, minereurile sunt numite „embrioni", acţiunea prin care se dobândeşte metalul din minereul brut este similară „coacerii" sau transformării „embrionului" în „copil", etc. Metalurgia este o tehnică „creaturală" ea nu însufleţeşte, e drept, minereurile, pentrucă ele „trăiesc" sub forma de embrion în marea matrice telurică (Magna Mater = pământ), dar le maturizează, le grăbeşte creşterea organică, transformarea lor dintr'un lucru „necopt" într'unul „copt", şi ca atare, colaborează cu Natura, o continuă şi o desăvârşeşte (întocmai ca agricultura — care şi ea e înţeleasă, încă în sec. XVIII, ca o desăvârşire a Naturii). Nu numai tehnicile metalurgice implică necesitatea sacrificiilor umane (în foarte obscure

---

[27]) Plutarch, **Parall.** 5, 306 sq.

[28]) **Mettalurgy, Magic and Alchemy** (Paris, 1939) extras din „Zalmoxis", I, p. 85—129.

obstrčpo = vuet, zgomot, mânie, plăctisire -

practici metalurgice se folosesc foetuși, ca și cum s'ar fi încercat pacificarea „mamei" telurice prin ofrande corespunzătoare minereurilor-embrioni care îi sunt răpiți înainte de timp), ci și deschiderea minelor. De aceia se crede în foarte multe părți, că cel care descoperă o mină, moare foarte curând. Este un teritoriu „haotic", care se transformă în cosmos; sau, este un „organism" (mina este asimilată în foarte multe tradiții uterului teluric) care nu poate dura decât în măsura în care rămâne viu; și un lucru viu trebuie să aibă suflet. Dacă oamenii nu însuflețesc mina printr'un sacrificiu, mina își dobândește ea singură acest suflet, luându-l dela primul om care intră în ea. Căci, dacă încercăm să ne înfățișăm universul așa cum îl gândesc oamenii culturilor arhaice, ajungem la concluzia că „lucrurile făcute" au sete de viață și durată; odată făcute, ele vor să dureze, și dacă omul nu le ajută să dureze printr'un suflet pe care li-l oferă, ele și-l smulg singure, sorbindu-l dela primul muritor care intră în atingere cu ele. Este un soiu de vampirism al lucrurilor făcute de mâna omului; deși nu aparțin vieții, ele vor să se integreze ei. Este un asalt al lumii nu anorganice — pentrucă și aceasta, pentru omul arhaic, are viață — ci al „lumiii fabricate", către viață, către însuflețire și durată. Omul nu e presat numai „de sus", ci și „de jos", din lumea pe care o face el, o aduce el în ființă. Deaceia tot ce e „nou", ce e necunoscut, e primejdios. Pentrucă prin simplul act al contactului sau cunoașterii, obiectul necunoscut capătă ființă și e însuflat în dorința de a dura. Acest prim contact e fa-

tal, căci trezindu-se la starea de ființă, obiectul, până atunci inexistent pentrucă nu era cunoscut, „vrea" să dureze, și își extrage viața vidând pe om de a sa.

Este foarte greu de „realizat" o asemenea concepție a lumii împrejmuitoare, însă ne-am propus să valorificăm viața așa cum și-o înfățișează omul arhaic. Intr'o asemenea imagine a lumii, **așa** se comportă „obiectele manufacturate", și așa simt, voiesc și gândesc ele.

8. Alegerea locului și consacrarea «Centrului»

Alegerea locului pe care se va ridica biserica, orașul sau casa se face cu o deosebită grijă. O seamă de legi și protocoale geomantice trebuiesc îndestulate [1]). Astfel începutul baladei noastre amintește că :

Pe Argeș în jos,
Pe un mal frumos,
Negru Vodă trece
Cu tovarăși zece...
Merg cu toți pe cale
Să aleagă 'n vale
Loc de Mânăstire
Și de pomenire...

---

[1]) Problema aceasta e prea vastă pentru a o putea discuta în comentariile de față. Cf. pentru alegerea terenului casei sau sanctuarului P. Saintyves. **Essais de folklore biblique** (Paris, 1922), p. 104 sq.: **ibid.** p. 180 sq., fundarea unui oraș.

Locurile nu se aleg la întâmplare, nici după motive profane — frumusețe, sanitate, strategie, etc. Pretutindeni se ține seamă de un canon geomantic sau magic (după cum „teoria" implicată în acel canon este coherent păstrată, sau degradată prin infantilismele atât de frecvente la popoarele „primitive"). Vietăți de tot felul împlinesc rolul de a valida alegerea locului destinat unei anumite construcții. Astfel, Estonienii pun pe aria unde voiesc să ridice un grajd ierburi și zdrențe; dacă se adună furnici negre, e semn bun; dacă, dimpotrivă, vin furnici roși, e semn rău, și în trei zile se găsesc sub ele viermi, e semn bun. ([3]) Sartori **(op. cit.** p. 4, nota) a adunat o imensă bibliografie în legătură cu validarea prin tot felul de animale a locului destinat unei construcții sau așezări omenești. In Ucraina se pune pâine și apă ; dacă rămân intacte până a doua zi locul e bine nemerit. ([4]) Aceiași credință la Volhinieni aceștia pun pâine, sare, etc. și așteaptă nu o zi, ci 2—3 zile. ([5]) In Africa, lucrurile se petrec tocmai invers. Tribul Maravi (la răsărit de lacul Nyassa), bunăoară, consultă în acest chip duhul locului care se află, ca de obiceiu, lângă un pom ; se pune puțină făină la rădăcina pomului și dacă 24 de ceasuri făina rămâne neatinsă e semn că duhul a respins alegerea făcută, și atunci se caută altul. ([6]) In India, se crede că de multe ori divinitățile lo-

---

[2]) Grimm, **Deutsche Mythologie,** ed. IV, vol. III p. 491.
[3]) Krauss, **Volksglauben d. Suedslaven,** p. 158 sq.
[4]) Ciobanu, **op. cit.** p. 8.
[5]) „Globus", vol. 50, p. 299 ; Sartori, p. 3.
[6]) R. Andrée, **Ethnograhische Parrallelen,** p. 24 unde se mai dau și alte exemple.

cale, chtoniene, se întrupează în corpul arhitectului în timpul plănuirii sau construcției casei, și apoi dispar; deaceia e nevoie de sacrificii. ([7]) Dar această credință este ori degradată, ori paralelă concepției generale care stă la baza geomanciei, și despre care ne vom ocupa îndată.

In continuare, balada ne înfățișează întâlnirea lui Negru-Vodă cu acel „biet ciobănaș, din fluer doinaș".

Și cum îl vedea
Domnul îi zicea:
„Mândre ciobănaș
Din fluer doinaș!
Pe Argeș în sus
Cu turma te-ai dus,
Pe Argeș în jos
Cu turma ai fost,
Nu cumva-ai văzut
Pe unde-ai trecut,
Un zid părăsit
Și neisprăvit,
La loc de grindiș
La verde-aluniș?"
„Ba, Doamne-am văzut
Pe unde-am trecut
Un zid părăsit
Și neisprăvit,
Câinii cum îl văd
La el se reped
Și latră-a pustiu
Și urlă-a morțiu".
Cât îl auzea
Domnu 'nveselea
Și curând pleca,
Spre zid apuca...

---

[7]) cf. bunăoară, Paul Mus, **Barabudur** (Hanoi-Paris, 1935), vol. I, p. 260, 261.

Este destul de obscură această căutare din partea Domnului a zidului „părăsit și neisprăvit". Voia el cu tot dinadinsul să continue încercarea unui predecesor, despre care balada nu ne spune nimic? I se păreau sorții de izbândă mai siguri dacă relua o acțiune întreruptă, dacă încerca să integreze opera lui unei anumite tradiții? Sau, așa cum interpretează d. Caracostea, elementul acesta este introdus pentru a întări atmosfera fatidică a baladei, adică este o creație ce ține de structura estetică a materialului, iar nu de implicațiile sau reminiscențele sale metafizice și rituale ? Pentrucă obiceiul este tocmai contrariul: urmele vechilor clădiri sunt nefaste și locurile acelea trebuiesc ocolite. Dacă o casă se ridică pe un teren unde a fost cândva o construcție, oamenii mor. (8) Aceiași temere de locurile cândva umblate, și apoi căzute în părăginire, explică de ce în Ucraina, și aiurea, nu se înalță o casă pe un fost drum [9]). Temere ușor de înțeles, dealtfel; pentrucă dacă într'un anumit loc au fost cândva așezări omenești și astăzi n'au mai rămas decât ruine, înseamnă că acele așezări n'au putut dura, fie pentrucă au fost greșit alese sau nemulțumitor sanctificate prin rituri, fie că s'a întâmplat acolo o anumită dramă, care a inhibat văzduhul cu ființe nocive, fatidice. In orice caz, nu e prielnică o reluare — care, de fapt, este întotdeauna un act de **creație** — a unor acțiuni eșuate. Repetarea, integrarea, se face întotdeauna în sens pozitiv. Se imită același și aceleași acte creaturale, vic-

---

[8]) Exemple în Sartori, p. 4 cu bibliografie.
[9]) Sébillot, **Travaux publics,** p. 6 ; Sartori, p. 4.

torioase, spornice. Intreaga viață a omului este, în realitate, o continuă reluare a unor gesturi primordiale — reductibile la câteva arhetipuri — dar fiecare din ele este într'un anumit sens o theophanie. In India, bunăoară, imensa pluralitate a actelor umane se reduce la theophania solară sau a lui Agni, zeul principiu al focului. Cele mai neînsemnate gesturi umane, ca și cele mai responsabile acțiuni rituale, sunt subsumate aceluiaș model cosmic: trecerea principiului din faza nemanifestată în cea manifestată, theophania.

Ca să ne reîntoarcem la ceremonia alegerii locului favorabil construcției, ne amintim că într'unul din **Exempla** tradus de Gaster, astrologii au fost chemați ca să-și dea părerea asupra regiunii unde regele se hotărâse să înalțe o cetate. Astrologii, sau mai precis geomancienii, sunt indispensabili în asemenea operațiuni. In India, „înainte ca o singură piatră să fie așezată... astrologul arată ce punct din temelie se află exact deasupra capului șarpelui care susține lumea. Meșterul zidar își face un țăruș din lemnul unui arbore **Khadira,** și cu o nucă de cocos bate țărușul în pământ exact în acest punct, astfel că ea să se înfigă și să fixeze bine capul șarpelui". ([10]) O piatră de temelie **(padma-sila)** este așezată deasupra țărușului. Operația aceasta, fără îndoială, este împlinită cu scopul de a evita cutremurele de pământ, provocate de mișcările capului Șarpelui subteran, care susține lu-

---

[10]) Sinclair Stevenson, **The rites of the twice-born,** (Oxford, 1920), p. 354.

mea (Shesha, Ananta, Ahir Budhnya, Ahi-Vrtra). (11) Intr'o baladă culeasă la Delhi, „Balada stâlpului de fier", se spune limped că țărușul străpunge capul șarpelui, iar când e scos „deodată cutremure clatină câmpia". (12) Unul din eroii baladei, un brahman, întrebă: „Cum ar îndrăzni un muritor să dea Regelui Șerpilor o lovitură mortală?" Sau, cu alte cuvinte, așa cum se întreabă Paul Mus: „Cum e posibil ca fiecare casă să poată fi așezată exact deasupra capului Șarpelui mitic, susținătorul lumii?" La aceste întrebări, Ananda Coomaraswami răspunde amintind că „buricul pământului" **(nabih prthivyah),** sub care se află Șarpele susținător al lumii, „nu este un loc situat topografic, ci un loc în principiu, a cărui ipoteză poate fi considerat orice „centru" bine stabilit și consacrat. In acest sens, și întocmai cum **forma humanitatis** e prezentă în orice om, forma unicului Șarpe este o prezență actuală oriunde un „centru" a fost ritual determinat [13]).

Intr'adevăr, dacă orice act de luare în posesiune sau de construcție este imitat după arhetipul cosmic al Creației Lumii, atunci acest act trebuie să aibă loc în „centrul" lumii, deoarece, după multe tradiții (amintite în cartea noastră **Cosmologie și alchimie babiloniană)** (14), Creația a început dintr'un centru. Șarpele teluric odihnește încolăcit sub pământ, însă capul lui

---

11) Cf. P. Mus, **Barabudur,** I, p. 207.

12) Waterfield and Grierson, **The Lay of Alba** (Oxford, 1923), p. 276 sq. citat de Ananda Coomaraswamy, **Symbolism of the Dome** (extras din „The Indian Historical Quarterly", vol. XIV, 1938), p. 20.

13) Coomaraswamy, **op. cit.** nota 28, p. 20—21.

14) Pag. 32 sq.

se află exact în centrul pământului. Construcția oricărei case implică străpungerea capului marelui șarpe, așa dar presupune creiarea rituală a „centrului". Evident, spațiul în care are loc acest „centru" nu e spațiul nostru, profan, pentrucă altminteri ar fi cu neputință multiplicitatea „centrelor"; ori, atât indienii cât și celelalte popoare care cred că fiecare casă pe care o construiesc se află **exact** în „buricul pământului", nu se îndoiesc nici de unicitatea „centrului", nici de multiplictatea caselor, templelor, orașelor, etc. Unicitatea „centrului" este validată metafizicește, pentrucă nimic nu poate dura dacă nu e înfăptuit în **real,** adică în conformitate cu arhetipul cosmic al Creației; multiplicitatea „centrului" este un dar al experienții imediate. Dar această experiență imediată, profană, cunoaște alt spațiu decât spațiul mitic și metafizic, întocmai după cum cunoaște alt timp. Ritualele se petrec întotdeauna **ab origo,** în același timp mitic al începutului; el nu curge și nu e ireversibil. Intocmai cum **toate** ritualele se petrec în lăuntrul aceluiaș timp mitic, static, tot așa toate construcțiile își au „centrul" într'un spațiu mitic. „Coincidența" între timpul mitic și timpul concret, între spațiul mitic și spațiul simțurilor noastre, se dobândește prin același paradox ritual care face posibilă coincidența între **tot** și **parte,** între **ființă** și **neființă,** între **efemer** și **nemuritor,** etc. (15)

Ritualul fixării capului Șarpelui prin țărușul de sub piatra fundamentală nu se petrece numai într'un spa-

---

15) Cf. **Cosmical homology and Yoga,** passim ; **Mitul reîntegrării,** în deosebi p. 60 sq.

țiu mitic (adică, în „centrul" lumii), ci și într'un timp mitic. Într'adevăr, el nu este decât repetarea gestului primordial al zeilor când au stabilizat pământul. Căci, „la început", pământul „tremura ca o frunză de lotus, deoarece Vayu (vântul Spiritului) îl sufla încoace și încolo... Zeii au spus: Haide, să fixăm suportul acesta". ([16]) Și l-au fixat, așa cum a făcut Soma **(Rig Veda,** II, 12, 2) sau Indra când acesta din urmă a „lovit Șarpele în vizuina lui". ([17]) Dar lovirea Șarpelui nu este decât o formulă mitică a gestului creației; căci șarpele simbolizează Haosul (monstrul șerpentin Tiamat din care, după tradiția mesopotamiană, a fost făcută, prin îmbucătățire, (lumea) amorful, nemanifestatul. Indra atacă monstrul mitic Vrtra, care confiscase Apele **(apah)** și le păzea în scorbura munților, monstru serpentin identic lui Ahi (marele Șarpe), și îl despică în două cu un fulger. Confiscarea Apelor înseamnă: 1) ori că Vrtra era stăpânul lor absolut, așa cum era Tiamat sau orice altă zeitate ophidiană, pe întreg Haosul înainte de Creație; 2) ori că marele Șarpe, păzind apele numai pentru el, lăsase lumea întreagă bântuită de secetă; fie că această confiscare se petrece înainte de Creație, fie că ea are loc într'un anumit moment posterior facerii lumii, sensul rămâne același; Vrtra „ împiedecă ([18]) „lumea să se facă sau să dureze. Simbolul nemanifestatului, al latentului sau

---

[16]) **Satapatha Brahmana,** II, 1.1.8—9.

[17]) **Rig Veda,** VI, 17, 9.

[18]) Mefisto este „tatăl tuturor împiedecărilor" **Fanst** vers 6205), cf. **Mitul Reintegrării,** p. 14 sq.

amorfului, Vrtra înfățișează Haosul de dinainte de creație. „Neîmpărțit **(aparvan),** nedeșteptat **(abudhyam),** dormind **(abudhyamanam),** cufundat în cel mai adânc somn **(sushupanam),** întins **(asayanam)** „așa l-a întâlnit Indra înainte de a-l fulgera, despicându-l **(Rig. Veda,** IV, 19.3). Și prin despicarea lui a luat naștere lumea, sau a putut renaște, căci Apele s'au revărsat și au rodit pământul.

Astfel, țărușul care străpunge capul șarpelui sub piatra de temelie, imită fulgerul lui Indra care, în alt text, „retează capul" lui Vrtra **(Rig. Veda,** I, 52.10). Explicarea ritualului ca o măsură de prevedere împotriva cutremurului poate fi posterioară, ea este, în orice caz, coherentă cu simbolismul analizat mai sus. Deoarece, cutremurele sunt ele însile manifestări ale aceleiași forțe ophidiene care stăpâneau Haosul înnainte de Creație, și-l vor stăpâni din nou în momentul apocaliptic al „marei descompuneri" **(mahapralaya),** când totul se va contopi într'o singură massă amorfă. Șarpele teluric cutremură lumea ca s'o reîntoarcă în haos. El rămâne un simbol al regresiunii în nemanifestat sau al „împiedecării", al inerției care se opune oricărei „forme", oricărui act de creație. Deci, magic: apărându-se de cutremur; mitic: imitând gestul lui Indra când a îmbucățit pe Vrtra — geomantul care bate țărușul în „centrul" lumii ca să asigure durabilitatea casei pe care vrea s'o construiască, retrăiește și refface, în acel timp și spațiul al „începutului", momentul crucial al Creației lumii din haos.

Capitala Suveranului perfect se află, pentru chi-

nezi, tot în centrul lumii. Acolo se ridică un arbore miraculos, care reunește lumea subterană cu cerurile, așa cum făceau templele sau cetățile babiloniene. ([19]) Arborele acesta se numește Lemn Înălțat **(Kien-mou)** și se spune că niciun lucru care, alături de el, se ține perfect drept, nu dă umbră. Deaceia, înainte de a se funda o capitală, geomancienii ridică un gnomon; la amiaza zilei solstițiului de vară, acesta trebuia să nu aibă umbră. ([20]) Capitala perfectă era modelul imitat de toate celelalte construcții. Orientarea caselor trebuind să fie făcută în conformitate cu normele cosmice, „balaurul" juca și aici un rol important.

Am arătat în **Cosmologie și alchimie babiloniană** (cap. I) că, în anumite tradiții, există o perfectă omologie între lumea pe care și-o **face** omul (țări, cetăți, locuințe) și lumea cerească, reprezentând prototipul ideal. Fiecare templu, ca și fiecare oraș sacru, este o **imago mundi;** și este o imagină a lumei pentrucă se află în „centru". Simbolismul centrului implică în acelaș timp și ideia de **real,** și ideia de **total:** pentrucă Creația a început dintr'un „centru" și de aici, lumea întreagă a fost „țesută" sau „lărgită" până la marginile ei actuale. „Intocmai după cum emblionul crește dela buric în afară, tot așa Dumnezeu a început să creieze Lumea dela buric și de acolo s'a răspândit în toate direcțiile", spune o tradiție semită ([21]). In **Matsyapurana**

---

[19]) Cf. **Cosmologie și alchimie babiloniană,** p. 28 sq.

[20]) Marcel Granet, **La pensée chinoise** (Paris, 1934, p. 323, 324.

[21]) **Cosmologie și alchimie babiloniană,** p. 32, citând A. J. Wensinck **The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth** (Amsterdam, 1916), p. 19.

se povestește cum lumile au luat naștere din buricul lui Vishnu, care plutea pe apele primordiale. ([22])

Intocmai cum lumea a început să fie creiată dintr'un centru, orașele se fundează printr'o ceremonie care are ca scop găsirea și consacrarea unui centru, urmată apoi de transformarea lui în altar. Iată cum înfățișează Frobenius fundarea unui oraș fortificat la populația africană Mande, originară din Nordul Africei dar alungată și refugiată în Sudan. Nobilii **(horro)** pleacă într'o expediție depărtată cu barzii **(djalii)** și fierarii **(numu)** care le sunt credincioși. Aceștia din urmă consultă oracolul pentru a verifica dacă regiunea aleasă de **horro** e sau nu propice. ([23]) Așează pe acel loc găini, și dacă nu sunt devorate în timpul noptii de șacali și hiene, validitatea regiunii este verificată. Atunci, la apariția primei luni noui, „se ridică în jurul focului o îngrămăditurâ în formă de cerc sau pătrat. Dela început, se prevăd patru porți : la Răsărit, la Nord, la Apus, la Sud". Apoi tinerii cavaleri împreună cu fierarii fac de trei ori înconjurul locului, purtând cu ei un tânăr și puternic taur. Când îngrăditura e gata, cel dintâi care intră nu sunt oamenii, ci taurul cu patru vaci. După ce taurul a gonit trei din cele patru

---

[22]) Despre identitatea „buric" — „centru", cf. **Cosmologie,** p. **37. sq.**

[23]) Meşterii fierari sunt în unele cazuri chiar şi fondatori de oraşe ; aşa se petrec lucrurile, bunăoară, cu triburile Mosengere şi Basakata, cf. Walter Cline, **Mining and Metallurgy in Negro Africa** Paris, 1937), p. 124. In Congo, tribul Ba Lolo crede că fierarii sunt de obârşie aristocratică şi chiar regală, **ibid.** p. 22. Despre „secretele metalurgiei" şi sensul lor cosmologic, cf. **Metallurgy, Magic and Alchemy,** p. 6 sq.

vaci, este sacrificat; carnea e în parte mâncată de cei de față (care sunt astfel uniți, ei și progenitura lor), în parte consumată în focul ritual. Organul generator al taurului este uscat la foc și îngropat. In ultima zi a lunei vizibile, în mijlocul îngrăditurei. „In aceiași zi, se ridică deasupra cavoului care conținea relicva un altar în formă de phalus ; se sapă alături un șanț destinat sacrificiilor unde mai târziu trebuie să curgă sângele la schimbările lunei. Se sacrifică întotdeauna trei animale la altar, însă la alte date, patru, deasupra șanțului" [24]).

Multe credințe se găsesc implicate în această ceremonie africană, ([25]) dar ceeace ne interesează în primul rând este prezența „centrului", în jurul căruia se fundează ritual cetatea. Cercul său pătratul, având în centru altarul phalomorph, înfățișează așezarea omenească în momentul în care ea devine **reală,** când capătă, adică, ființă. Acest act de fundare este copia actului primordial de creație, și noua cetate devine implicit o **imago mundi.** Ingrăditura desparte ceeace **este** de ceeace încă nu este, sau este numai într'un chip aproximativ, sau este potrivnic.

Valabilitatea cosmologică a acestei îngrădituri

---

[24]) L. Frobenius, **Erlebte Erdteile, vol. VI,** rezumat de autor în **Kulturgeschichte Afrikas** (citez după ediția franceză, **Histoire de civilisation africaine,** p. 155).

[25]) „Africană", ca și oricare altă desemnare rasială sau geografică pe care o facem în studiul de față, nu implică întotdeuna o origine independentă a credinței respective. In paginile acestea ne propunem în primul rând să descifrăm sensul și coherența ritualelor, riturilor și cosmologiilor, suspendând orice discuție asupra originei lor istorice.

originare, prin care ia naștere o nouă așezare omenească, nu este infirmată de eventualele sau posterioarele valori acordate ei. Ingrăditura și șanțul, ca și, în alte părți, labirintele și zidurile , pot avea — în afară de rostul lor primordial, de **creație** a cetății — și un scop apotropaic : să țină înafară duhurile rele, forțele nocive. Iar mai târziu, când orizontul spiritului nu va mai fi dominat cu exclusivitate de obiecte, forțe sau dușmani „nevăzuți", aceleași ziduri și labirinte vor folosi ca mijloace de apărare împotriva adversarilor. Voim să spunem că și în cazul „orașelor", ca și în atâtea alte cazuri, asistăm la o continuă degradare a sensului primordial, la o cădere în concret care uneori face aproape imposibilă descifrarea „originalului" metafizic ce, cu necesitate, **trebuie** să existe înapoia oricărui act omenesc. Nu e locul aici să cercetăm mai cu deamănuntul problema labirintului (asupra cărei nădăjduim să publicăm curând un studiu special), dar este evident că toate asemenea construcții au fost făcute, la început, nu ca mijloace de apărare împotriva oamenilor, ci ca mijloace de apărare împotriva „răului", a duhurilor și a morții. Nu strategia militară, ci ritualul și metafizica a dus la descoperirea, folosirea și desăvârșirea lor. Intocmai după cum nu după poziția ei strategică era aleasă aria unei cetăți, ci după un canon cosmologic bine stabilit. In fond, poate că nu ne depărtăm prea mult de adevăr afirmând că, și într'un caz și altul, tot de „strategie" era vorba, numai că, aplicată pe niveluri diferite și folosind valori diferite. La început, poziția strategică a unei cetăți însemna

validitatea ei metafizică, invulnerabilitatea ei față de forțele demoniace, haotice, față de „rău". Mai târziu, aceiași poziție strategică se verifică prin rezistența ei față de adversarul uman. Dar și într'un caz, și în celalt, tot de apărae împotriva morții era vorba, într'un cuvânt de **durată.** Ceva mai mult: procesul de degradare, dacă a dus la uitarea semnificației originare a unei acțiuni sau unui gest, n'a putut întotdeauna suprima **prezența** acelui gest; i-a schimbat doar interpretarea.

Revenind la ceremonialul de fundare al orașelor, ne amintim că antichitatea ne-a transmis două tradiții privitoare la fundarea Romei. Una vorbește de un **cerc** tras cu plugul, având în centrul lui o groapă, pe care romanii o numeau **Mundus** [26]). Ovidiu **(Fasti,** IV 819) spune că deasupra acestei **fossa** se afla un altar. Altă tradiție, vorbește de o **Roma quadrata** [27]). Nu intrăm în lungă controversă purtată de către învățați în jurul acestei duble tradiții; e probabil, așa cum s'a arătat în ultimul timp, că modelul originar al Romei a fost un patrat într'un cerc. Ceeace ne interesează aici, este faptul că și Roma, ca oricare alt oraș „**sacru**", a fost clădită pornind dela „centru" (altarul-**Mundus).** Dubla tradiție a cercului și patratului [28]) se regăsește și în alte regiuni, bunăoară în India. Mormântul indian avea deasupra o **stupa** circulară, sau o supra-structură patrată. Și una, și cealaltă, însă, erau **o imago mundi;**

---

[26]) Plutarch, **Romulus,** VIII.

[27]) Dionysius din Halicarnas, I, 79 cf. şi Kerény, **Einfühlung,** p. 21 sq.

[28]) Cf. A. H. Allcroft, **The Circle and the Cross,** (London, 1927). 2 volume.

ele reprezentau fie „muntele cosmic", fie „centrul" lumii.

Creația n'a avut loc numai începând din centru, ci a avut loc la **începutul anului.** In aproape toate culturile arhaice, începutul anului este o reluare a Creației, și este celebrat cu o serie de rituale și drame care au ca scop reactualizarea tuturor forțelor cosmice care atunci, în clipa Creației, erau active și integrale. **Timpul** a devenit real în momentul când Cosmosul a luat ființă. Coincidența aceasta a Creației cu începutul de an a fost păstrată în amintirea a multor popoare, deși aproape pretutindeni înțelesul ei metafizic s'a pierdut. Așa, bunăoară, tătarii din Persia, seamănă și astăzi grăunțe într'o oală cu pământ, la începutul anului (solstițiul de primăvară), spunând că asta e o amintire a Creației [29]). După cum se știe, obiceiul de a semăna grâu în oale cu pământ e foarte răspândit și, mai ales, de o impresionantă vechime, el existând deja în cele mai arhaice straturi ale ritualului agricol egiptean [30]). Reminiscența mai sus citată (tătarii din Persia) e impresionantă pentrucă păstrează până în zilele noastre binomul cosmologic „Creație" — „începutul anului".

După tradiția mesopotamiană, zeii creiază, înainte de toate, cetatea, locul stabil [31]). Acelaș gest de „creație a unui loc stabil" îl repetă omul nu numai când își

---

[29]) Lossy, **Muhsrram Mysteries** (Helsinki, 1916), p. 219, 223.

[30]) Cf. acum în urmă W. Liungman, **Euphrat-Rhein,** vol. I p. 103 sq.

[31]) **Euuma Elis, il Poema della Creazione** (trad. G. Furlani, Bologna), p. 16 ; G. Furlani, **La religione babilonese e assira,** vol. II, p. 15 sq.

construește locuința — ci chiar atunci când se apără spiritual, când își construește propria sa mântuire. Orice practică ascetică începe printr'o **așezare,** printr'o fixare într'o anumită poziție corporală **(asana),** care are ca scop nu numai rarefierea stărilor de conștiință și concentrarea lor asupra unei singure imagini, ci marchează în același timp trecerea dela condiția profană (psihologic și metafizic, „nomadă", risipită, frivolă, iresponsabilă) la condiția prealabilă salvării. Similitudinea între actul Creației și actul meditației sau contemplației mistic-ascetice, prin care se dobândește salvarea, merge chiar mai departe. Neofitul începe, prin practicile lui contemplative, o **viață nouă.** Ca să poată contempla fără să fie turburat de inevitabilele fluctuațiuni ale vieții sale psihomentale, el se apără construindu-și o imagină care îl izolează de chemările lumii din afară și asupra căreia se concentrează pentru a-și putea unifica fluviul stărilor de conștiință [32]). Orice meditație religioasă și orice concentrare corespunde unei ieșiri din haos, unei ancorări într'un „loc stabil". Meditațiile și concentrările apără de „risipire", de fluctuație haotică, de resorbirea în amorf. Deaceia frecvența simbolurilor „insulei", a „diamantului", a „pietrei din capul unghiului", a „tronului", etc. în textele ascetice și mistice. Toate aceste simboluri formulează, pe niveluri diverse și cu aplicațiuni felurite, **realitatea** așa cum se manifestă ea în oceanul latențelor sau al iluziilor.

---

[32]) Cf. cartea noastră **Yoga.**

In practica mistic-ascetică, „viața nouă" pe care o inaugurează exercițiile spirituale este, ca și în practicile religioase comune, un drum către centru, sau, cu alte cuvinte, o reîntoarcere la centru la realitatea ultimă. Ne-am depărta prea mult de subiectul nostru dacă am intra în amănunte. dar putem aminti că orice pelerinaj la un loc sfânt, orice vizită la un templu, etc. este un drum către „centru". Salvarea poate fi tradusă prin nenumărate formule, însă una din cele mai cuprinzătoare este: „drumul spre centru". Nu e lipsită de semnificație meditația omphalică pe care o întâlnim atât în India cât și la Hesychaștii Muntelui Athos [33]). Buricul este și el un simbol al centrului.

Dar, ca să ne reîntoarcem la omologarea meditației cu actul Creației, să amintim că tehnicile indiene consideră absolut indispensabilă, cel puțin în etapele preliminarii, concentrarea asupra unei imagini care, adesea, este așa numita **mandala;** desen alcătuit din pătrate și cercuri concentrice, irizate sub forme de flori (de cele mai multe ori, floarea de lotus), de roată cu 4, 12, sau mai multe spițe, de cruce, având nenumărate alte amplificări geometrice și arhitectonice care-i dau uneori un aspect labirintic. Cel dintâi lucru pe care îl dobândește neofitul meditând pe o **mandala** este „reculegerea", adunarea laolaltă, concentrarea, unificarea stărilor de conștiință. **Mandala** îl fixează în real, așa cum ritualul de construcție indian „fixează" capul șarpelui și apără casa de cutremur. Concentrându-se în-

---

[33]) **Yoga,** p. 87 sq.

tr'o **mandala** este apărat împotriva haosului din afara lui, care încearcă să-l reabsoarbă, împrăștiindu-i atenția, risipindu-i forțele, înșelându-l prin iluzii și chemări deșarte. **Mandala** este un „centru" și prin meditația asupra ei, neofitul izbutește să se smulgă din oceanul vieții psiho-mentale și subliminale (iluzorii pentru el) și să se fixeze în centrul realității. Cum mântuirea (în cazul indian, eliberarea de iluzii și durere) nu se dobândește decât înțelegând (în cazul creștin, participând la) realitatea ultimă — **mandala** împlinește funcția de a conduce și fixa spiritul în inima realității limpezind, astfel, drumul către mântuire. Intocmai cum o cetate e apărată prin ziduri și labirinte de duhuri rele care ar voi s'o nimicească (s'o reabsoarbă în haos), întocmai cum o casă e apărată de cutremur prin țărușul bătut vertical sub piatra fundamentală (cutremur=haos), tot așa neofitul se apără de năvala afectelor, a distracțiilor și a ispitelor (care, și ele, vor să-l reabsoarbă în haosul psiho-fiziologic al condiției profane) construindu-și, iconografic, o fortăreață labirintică, la adăpostul căreia spiritul poate să se elibereze de iluzii și ispite și să contemple realitatea.

Mandala nu este însă numai un desen floral și labirintic arbitrar construit pentru a fixa atenția și a facilita concentrarea. El este iconografic o imagine a lumii, prezentând simbolic toate principiile cosmologice : „centrul", cele patru puncte cardinale, cele trei elemente, etc. Culorile cu care se pictează o **mandala** o omologhează, fără putință de înșelare, unei hărți a lumei. Dealtfel, orice construcție sacră corespunzând

unei **imago mundi** prezintă, privită fiind din înălțime, forma unei **mandala.** Planul templului Barabudur este, astfel, o **mandala,** întocmai cum este Ierusalimul ceresc (Apocalips, XXI, 2 și urm., etc.) sau **ziqqurat-ul** babilonian (acesta din urmă, fiind alcătuit dintr'o serie de patrate înscrise unul într'altul, are mai de grabă aspectul unui labirint). Itinerariul salvării începe deci cu o meditație asupra lumii considerată în ansamblul ei. „Imitația actului creației" se verifică, așa dar, de mai multe ori în operațiile de tehnică ascetic-meditativă preliminarii salvării. Construirea unei **mandala** este repetarea iconografică a Creației **(mandala=imago mundi);** meditația asupra **mandalei** este repetarea rituală a creației **(m**= „locul stabil"), repetarea ei psihologică **(m**=apărare de haos, „viață nouă") și omologarea metafizică cu actul Creației **(m**= centru, realitatea ultimă). Polivalența aceasta e inerentă oricărui simbol cosmologic, care trebuie întotdeauna înțeles funcțional, el descoperindu-și sensurile prin nenumărate validări în toate nivelurile realului. Polivalența și coherența unui simbol cosmologic nu se revelează în întregime decât istovind toate funcțiunile și valențele sale, urmărindu-l deci, în toate nivelurile realului. Ceeace nu putem face în paginile de față, nici măcar cu motivul folkloric pe care-l cercetăm (imitația actului Creației).

In anumite locuri din India **mandala** se „dansează" **(mandala nrtya),** adică se dobândește o anumită concentrare spirituală, indispensabilă contemplației, prin imitarea coreografică a cercurilor florale și labi-

rintice. In treacăt amintim că Theseu îndată ce a ucis minotaurul, a consacrat un dans sacru, care imită labirintul și că numeroase catedrale păstrează și astăzi desene labirintice pe mozaicul podelelor ; pe aceste labirinte se dansa, încă, în Evul Mediu. Alteori, labirintele catedralelor trebuiau urmărite ca o penitență sau ca un „drum către centru", întocmai cum peleri-najul la Barabudur, cu ascensiunea și opririle lui ceremoniale, este un drum către centru [34]). La indienii Pueblos din America se desemnează pe nisip figuri similare **mandalei,** cu același scop apotropaic și ritual.

Toate acestea primesc o lumină nouă prin câteva fapte, aparținând psihologiei, comunicate de Dr. C. G. Jung [35]). Unii din pacienții psihologului elvețian au construit **mandala** fără să fi văzut sau să fi auzit o singură dată în viața lor despre asemenea unități iconografice orientale ; alții, au „dansat" tema florar-labirintică a **mandalei.** Să fie vorba de o „redescoperire" automată a unui arhetip păstrat în subconștientul colectiv, cum crede Jung ? Cum pathogeniile psihice sunt regresiuni către structurile arhaice de conștiință, explicația sa pare verosimilă. Dar — cum mărturisește el, „psihologul nu se ocupă de substanța acestui ansamblu, ci numai de expresiunea sa psihică". Vom avea prilejul să revenim asupra acestor coincidențe între „redescoperiri" ale unor stări psihollogice pathogene și simboluri sau mituri ecumenice. Deo-

---

[34]) Cf. studiul nostru despre Labirint, de apropiată apariție.

[35]) R. Wilhelm și C. G. Jung, **Das Geheimnis des goldenen Blues** (Zurich, 1929).

camdată, ce ne interesează pentru obiectul studiului de față este faptul că pacienții lui Jung au desenat **mandala** ca să se **apere,** să se vindece, validând, am putea spune, funcția apotropaică a acestor unități iconografice și pe nivelul pathogeniilor. După ce desenau sau „dansau" o **mandala,** bolnavii se simțeau întotdeauna mai bine, mai liniștiți ; într'un anumit sens, făcuseră un pas către vindecare, adică, în cazul lor, către reintegrarea personalității. Pathogeniile se datoresc, cu o formulă sumară, ruperii de nivel între conștient și extra-conștient, invadării conștiinței de către forțele obscure ale subcoștientului și inconștientului ; o reabsorbire în haos, ca să întrebuințăm terminologia cosmologică. (In paranteză fie spus, orice act religios ca și orice act magic se reduce la o „rupere de nivel"; realul coincide cu non-realul, totul cu partea, eternul cu efemerul, etc. Evident, această „rupere de nivel" se face în conformitate cu anumite norme, rituale, mitice sau metafizice. Avem deaface cu experiențe „cu sens", orientate și consumate înlăuntrul realului. „Ruperile de nivel" evidente în pathogenii sunt dereistice, neancorate în real. Pentru anumiți medici sau psihologi pozitiviști, pathogeniile sunt substanțial similare misticelor și magiilor. De fapt, pathogenii sunt mistici și magicieni ratați; mai precis simiești).

Pacientul care desenează, fără să fi văzut sau să fi auzit vreodată de ea, o **mandala,** face asta ca să se salveze, să se apere de oceanul haotic, să-și reintegreze personalitatea, ființa, conștiința. E un proces de **fixare,** de căutare a unui „loc stabil", a unui centru

imutabil în vâltoarea monstruoasă a imaginelor incoherente. Fără să știe, pacientul redescoperă funcția salutată a meditației prin concentrarea într'o imagină arhetipală. Psihismul lui invadat de forțe obscure, silit să funcționeze pe niveluri din ce în ce mai joase, încearcă să se salveze „reculegându-se" într'o **mandala,** întocmai cum yoginul indian își construiește digul de apărare împotriva fluviilor psiho-mentale, fixându-și atenția în centrul hărții lumii.

Incheind aceste note asupra alegerii locului prielnic construcției, și legându-le de concluziile celorlalte paragrafe ale cărții de față și ale altor studii precedente, putem afirma următoarele : cu fiecare **act** pe care-l face, omul încearcă să se mântuie luând contact cu realul. Nu întotdeauna, așa dar, în istoria spiritului uman, acțiunea a fost opusă contemplației. Orice acțiune care imită un act primordial, este o acțiune care se petrece la „centru", deci **în real,** asigurând ca atare omului un contract nemijlocit cu sacrul. Inainte ca, bunăoară în India, să se fi descoperit acțiunea „fără dorința fructelor sale" **phalatrishnavairàgya)** ca un mijloc de a acționa în lumea iluziilor fără riscul de a fi participat la ea — exista o altă concepție, arhaică, a acțiunii care apără omul de imersiune în iluzie și ireal. Era concepția pe care am descifrat-o în paginile de mai sus : orice acțiune, ritual consacrată sau metafizic înțeleasă, centrează pe cel care o împlinește în inima realității, alături de zeii care au împlinit pentru prima oară aceea acțiune ; orice acțiune, așa dar, este o imersiune în spațiul și timpul **real** (mitic) și, ca atare, un salt în

*Imensus-a-um = nedespărțit prin hotare

transcendent. Acționând, omul nu se pierde, ci dimpotrivă, își construește mântuirea. Și, oricât de paradoxală ne părea afirmația aceasta, setea de mântuire, de a deveni **real,** este atât de adâncă și de ecumenică, încât ea răzbate în orice gest pe care-l face omul.

9. Mitul cosmogonic, model arhetipal

Pentru omul arhaic, scriam la începutul acestor comentarii, un lucru sau un act nu are semnificație decât în măsura în care participă la un prototip, sau în măsura în care repetă un act primordial. Și am dat câteva exemple de „repetiție" : culegerea ierburilor bune de leac, luarea în posesiune a unui teritoriu. Apoi, în paragrafele următoare, am reîntâlnit de mai multe ori această „repetiție" a unui act primordial, care a avut loc „la început", „în acel timp", adică o „repetiție" a Creației. Ce s'a întâmplat — „atunci" ?

Cosmogoniile indo-ariene și semitice, împreună cu unele cosmogonii autro-asiatice, vorbesc de un „gigant" sau „monstru primordial", prin sacrificarea căruia au luat naștere lumile. **Creația** constă în sacrificiul („moarte violentă") unei ființi mitice amorfe, ophidiene

sau aquatice. Marduk, bunăoară, creiază lumea despicând monstrul marin Tiamat. **Rig Veda** (X,90) ne vorbește de un gigant primordial cu o mie de capete și o mie de picioare (formulă mitică a nedeterminatului și a „infinitului"), care se numea Purusha **(purusuha** înseamnă, în sanskrită. „om") și pe care zeii l-au sacrificat („moarte violentă" rituală). Din trupul lui a fost făcut cerul și pământul, soarele și luna; din gura lui a ieșit brahmanul (casta), din brațul său războinicul, din coapsa lui agricultorul, din picioarele sale casta sudra; magia aceluiași sacrificiu a creiat, deasemenea, animalele. Mitologia nordică povestește cum gigantul primordial Ymir a fost sacrificat de cei trei zei frați, Odhin, Vili și Ve, ca să se facă lumile; din carnea lui au făcut pământul, din sângele lui marea, din oasele lui pietrele, din păr pădurile, din craniu bolta cerului și din creer norii (Snorre Sturlason, **Gylfaginning,** 5—8, Mitologia iraniană păstrează această tradiție cosmogonică a sacrificiului unui gigant primordial sub o formă adulterată : Ormuzd creiază „boul primordial" și prototipul omului, Gajomard ; acesta din urmă e atacat și ucis de Ahriman, și din corpul lui sunt alcătuite lumile, iar din sămânța lui răsare perechea umană Masjai și Masjanay sub forma unei plante **(Bundahishn,** III, 1—26; XV, 1—24). Gajomard, în avestică **Gaya-maretan,** înseamnă „cel care posedă viața muritoare" (muritor, **om ; cf.** purusha) și este, întocmai ca și Ymir și Purusha, androgin, așa cum sunt toate făpturile primordiale (cf. **Mitul Reintregrării).**

Mitul cosmogonic al creației lumilor prin sacri-

ficarea unui gigant primordial, îl mai întâlnim și în alte arii (deși origina lui, probabil, trebue căutată între Euphrat și Indus). In nenumărate regiuni se vorbește despre nașterea plantelor, a animalelor, a oamenilor sau chiar a elementelor lumii din cadavrul (moarte violentă") unei divinități sau unei făpturi primordiale. In două studii anterioare **(Ierburile de sub Cruce** și **La mandragore et l'Arbre de vie)** am menționat o seamă din aceste tradiții cosmogonice, fie în forma lor originară (legate, adică, de mitul creației) fie versiuni desprinse din mitul cosmogonic, în care se dă seama de origina lumii vegetale sau a anumitor plante. Ajungeam în aceste studii la o concluzie pe care trebuie s'o reamintim aici : numai **„moartea violentă"** a unei divinități sau făpturi extraordinare (zână, erau, etc.) este **creiatoare,** ea sporind întotdeauna realitatea. O viață care-și toarce firul până la capăt și ia sfârșit într'un chip firesc, nu rodește, nu se transformă în altceva viu; mai precis, **sfârșitul firesc** al acestei vieți e sterp. Dimpotrivă , orice viață jertfită înainte de a-și fi istovit toate posibilitățile sale de manifestare printr'o „moarte violentă", se transformă într'o nouă formă a vieții : într'o floare, într'un animal, etc. — formă care **continuă** viața tragic întreruptă a insului sacrificat. Aducem, pentru demonstrarea tezei noastre, un număr considerabil de exemple, dela ierburile bune de leac răsărite sub Crucea Mântuitorului, până la trandafirii care, în credințele medievale, creșteau din trupurile eroilor căzuți într'o mare bătălie. Dealtfel, basmele ne-au destăinuit de mult axioma aceasta că viața se transmite prin

moartea violentă (de cele mai multe ori adusă în chip viclean la împlinire), căci niciodată eroina, ucisă de dușmanca ei, nu piere cu adevărat, ci se transformă în pește, pasăre, brad, floare, etc., până când își recapătă forma-i omenească.

Intr'un cuvânt, se poate spune că lumile au fost creiate prin sacrificarea unui „Anthropocosmos", a unui Mare Om primordial. Important în miturile comogonice mai sus amintite nu este amănuntul că lumile au fost făcute **din** substanța unei ființe primordiale — ci că ele au fost făcute prin **sacrificarea** acestei ființe. Accentul cade pe **actul** sacrificial ; căci dacă Gigantul a dat „materia" din care s'a urzit Cosmosul, **viața** acestui Cosmos a fost transmisă prin actul sacrificiului. Lumile au dobândit o existență reală („viață") pentrucă au fost **însuflețite** printr'un sacrificiu, **pentrucă** li s'au transmis „viața" Gigantului sacrificat. Acest „Anthropocosmos" nu încetează de a exista, după ce a fost sacrificat, decât **în aparență** — căci el își continuă existența în lumile care s'au născut din el și care durează pentrucă el, prin moartea sa violentă, le-a însuflețit. De aceeia, când un om moare aici pe pământ. el nu dispare pur și simplu, nici nu se preface în țărână — ci se reintegrează în Anthoropocosmos. Cum spune un text iranian, oasele se întorc în pământ, sângele se întoarce în apă, părul se reîntoarce în plante, sufletul în foc„ „așa cum au fost primite ele la Facerea Lumii" **(Bundahishn,** 31, 6—7). Textele indiene cunosc mai multe itinerarii cosmice postmortem, itinerarii care nu sunt decât aspecte ale aceluiaș act de restituire

realizat prin moarte. „Ochiul tău se duce spre Soare, sufletul **(atman)** tău se duce spre Vânt", etc. (Rig Veda. X, 16, 3). Sau, „răsuflarea ta se duce spre Vânt, urechea ta (i. e. auzul) spre punctele cardinale, oasele tale în Pământ" **(Aitareya Brahmana,** II, 6,13). Un imn funerar din **Atharva Veda** (XVIII, 4,48) amintește mortului: „Pe tine care ești pământ, te așez în pământ". Repetăm și aici ceeace am spus, de mai multe ori, în scrierile noastre anterioare, că elementele („Vânt", „Soare", etc.), ca de altfel și noțiunile de „femeie" și „bărbat", trebuie înțelese în sensul lor cosmologic, pe care-l aveau pentru autorii textelor arhaice.

Dar, ca să ne reîntoarcem, este evident că „Anthropocosmosul" primordial își continuă **viața** în lumile cărora le-a dat naștere prin moartea-i rituală. Și fiecare om, murind, nu face altceva decât să se reintregreze acestui prototip anthropocosmic. Prin fiecare moarte omenească, Anthropocosmosul se reface ; sau, mai precis, **încearcă să se refacă în forma lui originară.** Fiecare moarte este o reintegrare. Dar nu numai atât; prin fiecare moarte, se încearcă refacerea unității primordiale, nedespicate prin Creație, nepulverizate în miliarde de fragmente prin „moartea violentă" a Gigantului. Că această refacere a unității originare nu are loc, este un lucru pe care Indienii cei dintâi l-au simțit. De aici dorința lor de a se smulge din circuitul infinit al existențelor, și de a dobândi eliberarea supremă, autonomia absolută a spiritului **(moksha, mukti).** In fond, setea de ontic, de realitatea ultimă, este atât de arzătoare în conștiința indiană, încât ea nu putea

fi potolită decât printr'o restaurare definitivă a unității primordiale. Și pentrucă această unitate nu mai putea fi dobândită nici prin ritual (pentru conștiințele calcinate de existența **durerii**), nici prin moarte (deoarece reintegrarea în Anthropocosmos nu era definitivă, ea dezintegrându-se la infinit prin legea cauzei și a efectelor, **Karma**) — anumite elite indiene au căutat un alt drum spre mântuire, prin care să poată depăși și durerea, și iluzia, și multiplicitatea existențelor; și au încercat, astfel, să dobândească unitatea metafizică între spiritul cosmic **(brahman)** și spiritul personal **(atman)**, renunțând la căutarea unității prin **reintegrarea totală.** Dar toate acestea au nevoie, pentru a fi mulțumitor înțelese, de o lungă discuție asupra evoluției istorice a metafizicei indiene, pe care nu o putem desfășura aici. Trimitem pe cititor la unele din scrisorile noastre anterioare, rămânând ca problema s'o reluăm într'un viitor studiu, cu alte mijloace și pe alte dimensiuni decât am făcut-o până acum.

In tradiția indiană, omul e făcut direct din corpul lui Purusha, concomitent cu facerea Lumilor. In tradiția mesopotamiană, creația omului cere, însă, un nou sacrificiu. După anumite versiuni, omul e făcut din țărână și din sângele unui zeu, Kingu, sacrificat de Marduk, zeul suprem, tocmai pentru a da ființă nouei sale făpturi [1]). Alte versiuni, însă, vorbesc de autosacrificiul lui Marduk [2]):

---

[1]) Furlani, Enuma Elis, p. 17, 34, 35, 100 sq.

[2]) **Cosmologie și alchimie babiloniană,** p. 77, citând King, **The Seven Tablets of Creation,** p. 83.

„Voiu închega sângele meu, îl voiu face os.

„Voiu ridica pe om în picioare, în adevăr omul va fi..

„Voiu zidi omul, locuitorul pământului..."

Aceiași tradiție a fost păstrată de Berosius (sec. III m. Chr.): [3]) „Și Bel văzând că pământul era deșert dar roditor, porunci unuia dintre zei să-i reteze (lui Bel) capul, să amestece sângele, care va curge, cu pământ și să facă oameni și animale capabile de a suporta aerul". Mitul auto-sacrificiului zeului la creația omului se întâlnește în arii foarte depărtate ; bunăoară, în Oceania [4]), deși nu se poate încă preciza dacă e vorba de transmisie sau de poligeneză. Fapt este că tradiția auto-sacrificiului divin o regăsim în centrele de cultură arhaică-Mesopotamia, Egipt — deși nu întotdeauna evidentă; așa, de pildă, în Egipt se mai vorbește și de facerea omului din lacrimile sau sămânța zeului [5]), ceeace e tot o formă a auto-sacrificiului.

Recapitulând, putem reduce miturile cosmogonice și anthropogonice amintite mai sus la următoarele scheme :

1. Cosmosul a fost făcut de zeul suprem sau de zei prin sacrificarea unui Gigant (Purusha, Ymir) sau a unui monstru marin (Tiamat);

2. Cosmosul a luat ființă pentrucă a fost „însuflețit" prin moartea rituală care a avut loc „în timpul acela";

3. „Insuflețirea „nu constă în simpla transmisiune

---

[3]) **Cosmologie,** p. 77—78 ; **Metallurgy,** p. 14 sq.
[4]) Dixon, **Oceanic Mythology** (Boston, 1916), p. 107.
[5]) **Metallurgy,** p. 14 ; Frazer, **The Scapegoat,** p. 410 sq.

a vieții și sufletului Gigantului în Cosmos, ci în primul rând în magia sacrificiului, care face posibilă prelungirea „vieții" Gigantului în forme multiple de existență:

4. In tradițiile care nu cunosc un Anthropocosmos, ci numai un monstru marin primordial (d. ex. Mesopotamia), omul e creiat prin sacrificarea unui zeu (Kingu) sau auto-sacrificiul zeului suprem (Marduk);

5. Nimic viu nu poate, nimic nu poate **dura,** dacă nu i se conferă „viață" și „suflet" prin sacrificarea unei alte vieți;

6. Numai moartea rituală (moartea violentă) este creiatoare, pentru simplul motiv că ea întrerupe firul unei vieți care nu și-a consumat toate posibilitățile, care nu și-a îndestulat destinul; deasemenea moartea rituală (și prin generalizare, orice „moarte violentă" împlinită cu sens — adică, un sacrificiu, iar nu un accident), declanșează o forță care nu numai că face posibilă „transmisia" vieții, ci asigură perenitatea nouei creații căreia î-a dat naștere.

Acestea fiind miturile cosmogonice în ariile cultural-geografice în care întâlnim majoritatea ritualelor de construcție, sensul teoretic subjacent tuturor acestor rituale devine cât se poate de transparent. In tot ceeace face, omul imită un gest primordial al divinității și imită nu numai din „teamă" și „superstiție" (deși și acestea își au înțelesul și rostul lor), ci în primul rând pentru a se feri pe sine de neant și de iluzoriu ; dacă divinitatea înseamnă **forță** și **realitate** (și ideea de sacru se reduce la aceste două atribute), omul nu-și poate însuși forța și realitatea decât fie printr'un contact di-

rect cu sacrul, fie imitând gesturile și atitudinele celor care prin excelență întrupează sacrul, adică ale divinității. Creind cosmosul — zeul suprem a creiat în acelaș timp și modelul actelor omenești. Astfel se **face** ceva, pare a spune cosmogonia; însuflețindu-l prin sacrificarea rituală a unei ființe vii. Astfel se face omul, spune antropogonia, — însuflețindu-l prin sacrificiul unui zeu sau auto-sacrificiul zeului suprem.

Dar, așa cum am avut prilejul să o spunem de mai multe ori în paginile de față, imitarea unui gest divin primordial are implicații mai adânci; prin simpla imitare a gestului divin (care e un **act real,** pentrucă e sacru) sacrificantul coincide cu spațiul și timpul originar, în care a avut loc theophania sau manifestarea divină. Sau, cu alte cuvinte : ceeace face omul are sorți de izbândă numai întrucât imită ceva ce a făcut divinitatea, pentrucă numai sacrul poate creia în chip **real;** dar divinitatea creiază arhetipal, adică „în acel timp", odată pentru totdeauna; omul, ca să poată nădăjdui în **realitatea** celor pe care le face el, trebuie să creieze nu numai în conformitate cu actul divin, ci și „în acel timp" când a avut loc actul divin. Deci — simbolic, vorbind — el **reface** Creația, cosmogonia, cu oricare din actele sale orientale în real.

Cât ar părea de paradoxal, credințele acestea sunt nu numai implicite în multe culturi arhaice, dar se regăsesc adesea sub forma lor cea mai explicită. Le-am întâlnit, bunăoară, în ritualele de construcție din India; țărușul de lemn de sub piatra fundamentală străpunge capul șarpelui exact în „centrul lumii' și repetă,

în acelaș timp, „fixarea" cosmogonică a Șarpelui. Vom vedea îndată că modelul alcătuit de acțiune primordială își păstrează eficiența chiar în culturile moderne, cât ar părea acestea de laicizate și profane.

10. «Insufleţirea» unui corp «arhitectonic»

Spuneam (§ 3) că versiunea românească a legendei Meșterului Manole a păstrat sau (redescoperit) un amănunt bogat în înțelesuri : zborul de Icar al Meșterului atât de tragic încheiat în pragul mânăstirii clădite cu prețul vieții soției sale. Era singurul său mijloc de a-și regăsi soția. Nu pentrucă a murit și el; ci pentrucă și-a întâlnit o „moarte violentă", care i-a îngăduit, fie și sub forma izvorului care a început să curgă pe locul unde s'a prăvălit el, să rămână aproape de soția sa; mai precis să **existe** pe același nivel cosmic în care exista și soția lui. Nu orice fel de moarte l-ar fi apropiat de soția jertfită; dacă, bunăoară, meșterul ar fi murit de moarte bună câteva zile în urmă, și ar fi fost îngropat chiar în cripta mânâstirii, nu este de loc sigur că și-ar fi regăsit soția. Sufletul lui desrobit de trup, ar fi pornit pe drumul hotărît de

Dumnezeu tuturor acelora care-și împlinesc destinul aici pe pământ. Dar, pe drumul acesta, el n'ar fi întâlnit, multă vreme, sufletul soției. Pentru simplul motiv că soția lui nu murise — ci numai își schimbase trupul : din trupul de sânge, oase și carne, sufletul ei plecase să locuiască trupul de piatră și zid al mânăstirii.

Nu știu dacă până acum cineva a analizat mai îndeaproape toate implicațiile credinței în „însufleți-rea" unui lucru printr'un sacrificiu. Nu știu, deasemenea, în ce măsură cei care credeau sau mai cred încă, în asemenea „însuflețiri", își dau seama de înțelesul acestui act. Cum spuneam la începutul comentariilor de față, conștiința implicațiilor teoretice a unei credințe nu e esențială pentru înțelegerea acelei credințe. (Câți, oare, dintre creștini își dau seama de implicațiile înfricoșătoare ale împărtășirii ?!) „Insufleți-rea" unei clădiri prin jertfirea unei ființe presupune, însă, trecerea sufletului acelei ființe din corpul său de carne în corpul de piatră al clădirii. Cu alte cuvinte, fiind jertfă, prin moartea sa rituală, își schimbă corpul. Ea nu vine să „locuiască" în clădire, ci se „întrupează" în ea. Tocmai de aceia a fost jertfită printr'o „moarte violentă" ca să-și continue viața — și pentru mult mai multă vreme decât i-ar fi fost ursit să și-o continue în corpul său de carne — într'un nou corp, arhitectonic.

Lucrurile sunt nu se poate mai clare dacă facem efortul să înțelegem până în străfundul lor credințele poporane legate de „moartea violentă", credințe pe

care le-am corelaționat într'un studiu anterior **(Ierburile de sub Cruce)** de miturile cosmogonice. Ființa ucisă prin viclenie nu moare, ci se transformă într'un animal (pește, pasăre, albină, etc.) sau într'o plantă (trestie, brad, floare, etc.). Asta înseamnă, cum spuneam mai sus, că avem deface cu o moarte aparentă. Eroul își continuă viața într'un nou corp. Evident, în basme — care nu au alt scop decât să ne povestească biografia aventuroasă a anumitor ființe extraordinare — eroul își recapătă până la sfârșit forma lui umană. Dar asta se întâmplă în basme. In anumite legende (bunăoară, cea transmisă de cronica lui Pseudo-Turpin, în care se spune că din trupurile creștinilor morți într'o luptă cu Sarasinii au crescut trandafiri) se înregistrează doar faptul **creației** dintr'o „moarte violentă", și atât : nu ni se mai spune că eroul s'a întors la vechea lui formă umană. Acelaș lucru îl întâlnim în tradițiile indiene analizate în **Ierburile de sub Cruce ;** din sămânța unui sfânt răsare o iarbă, care dă naștere unui copil (devenind, mai târziu erou sau sfânt). Nici aici, ascetul care a suferit o moarte violentă nu mai revine la forma lui originară, ci își continuă existența sub forma unei plante și a unui copil.

Dacă, așa cum ne revelează un considerabil număr de tradiții arhaice, orice moarte violentă e creiatoare, adică proiectează sufletul celui ce a fost jertfit într'un nou corp, este dela sine înțeles că sufletul celui ritual sacrificat la temelia unei clădiri este proiectat în noul său corp arhitectonic ; pe care, „însuflețindu-l" îl face să dureze. Deci, în cazul legendei românești, soția

Meșterului Manole **trăiește** în mânăstire, în sensul că mânăstirea însăși alcătuiește trupul său. Astfel că, dacă Meșterul ar fi murit de moarte bună, n'ar fi putut-o întâlni, pentru simpul motiv că ea încă nu murise. Și e admirabilă intuiția autorului, sau autorilor, baladei românești, care, pentru a reuni pe cei doi soți, a ghicit singura posibilitate a reîntâlnirii lor : moartea violentă a Meșterului. Intr'adevăr, moartea aceasta, care — oricât de schimbată ca sens ar apare în baladă — este totuși o moarte rituală, prelungește existența lui Manole pe același nivel cosmic unde își continuă existența soția lui ; ea, cu un corp arhitectonic ; el, cu unul de apă curgătoare. Trupurile lor sunt aproape căci izvorul e :

Cu apă curată
Trecută prin piatră,
Cu lacrimi sărate,
De Caplea vărsate.

„Piatra" era noul corp al soției. Inlănțuirea lor era acum realizată într'un alt nivel cosmic, unde circuitul se face mai lent, atât de lent încât pare ochilor omenești perenitate.

In lumina acestei exegeze, ni se înfățișează în toată claritatea ei concepția arhaică a riturilor de construcție. Nimic nu poate dura dacă nu e „însuflețit" prin jertfirea unei ființe vii ; însăși divinitatea a arătat, în „timpul acela", când au fost făcute Lumile, că o creație nu poate fi împlinită decât printr'un sacrificiu, și anume,

prin „moarte violentă" a Gigantului cosmic ; creația, așa dar, este un proces organic și ritual în același timp, căci numai din ce e **„viu"** se poate face un lucru **„viu"**, dar „viața" aceasta nu poate fi transmisă decât printr'un sacrificiu (i. e. un act sacru). In toate credințele derivate din acest mit central, cosmogonic, sunt prezente, sub o formă mai mult sau mai puțin adulterată, ideile : **viață** și **ritual** (arhetipul divin al tuturor actelor sacre pe care le repetă omul aici pe pământ, ca să se poată însera în real, și dura). Lucrurile făcute, manufacturate, iau ființă și durează în măsura în care devin **corpuri** organice. Seria aceasta de fapte nu se poate explica nici prin teoria animistă a lui Tylor, nici prin așa numitul pre-animism al lui Marret. Ele aparțin unui alt ciclu istoric, și prespun o teorie coherentă a lumii centrată în jurul mitului cosmogonic și a tot-puterniciei ritualului.

Existența unui „corp" arhitectonic nu e paradoxală decât pentru concepțiile moderne (în deosebi cele dela Renaștere încoace), care acordă atât „omului" cât și „vieții" valori din ce în ce mai limitate. Mentalitatea arhaică recunoaște o pluralitate de niveluri cosmice în care „viața" și „omul" pot exista. Am arătat într'altă parte **(Metallurgy, Magic and Alchemy)** că bunăoară în chimie și metalurgie, trecerea dela organic la anorganic se face foarte încet, că operația chimică a „combinării" anevoie se desprinde din concepția alchimică a „nunții metalelor", că pietrele ca și metalele sunt sexuate, suferă, mor și învie, că ceeace se numește astăzi „combustie" era altădată „dragoste", iar „moar-

tea" de altădată se numește astăzi „neutralizare", etc. Nu facem un singur pas către înțelegerea acestor concepții dacă ne mulțumim să le considerăm, în bloc, drept „superstiții", „credințe copilărești", sau ne mulțumim să le explicăm printr'un vag animism. Singurul mijloc de a înțelege o credință arhaică este să încercăm reintegrarea ei în întregul din care a făcut cândva parte și, deasemenea, trudindu-ne de a ne înfățișa acest întreg în coherența lui intimă. Or, credințele pe care le-am analizat în lucrarea anterioară mai sus citată, ca și cele pe care le cercetăm în cartea de față, ne îngădue să reconstituim o concepție consistentă a lumii, vieții și omului. In ce măsură această concepție este comună tuturor culturilor arhaice, sau este creația exclusivă a unei anumite culturi istorice, este poate încă prea devreme pentru a încerca un răspuns precis. Suntem înclinați a crede că, cel puțin în ceeace privește faptele examinate în **Metallurgy,** această concepție a fost elaborată în aria culturală indo-mesopotaniană, de unde s'a difuzat apoi în aproape tot restul lumii. Ne interesează, însă, mai puțin istoria difuzării acestor concepții, cât înțelegerea sensului lor.

Or, înlăuntrul unei asemenea concepții arhaice, valorile acordate „vieții" și „omului" sunt mult mai vaste decât cele moderne. Viața organică (iar nu un simplu animism) se identifică într'un număr considerabil de niveluri cosmice. (Lucrul e dela sine înțeles dacă ne amintim că însuși Cosmosul a fost făcut dintr'un Gigant primordial). Viața organică funcționează în toată plenitudinea ei (naștere, creștere, sexualitate,

pasiune, suferință, moarte, reînviere) chiar în cele mai inerte niveluri — cum ar fi, de pildă, cel geologic. Nu e vorba, așa dar, de o simplă „viață" (concepția animistă), așa cum, bunăoară, o amoebă are viață — ci de un circuit vital extrem de evoluat și complet, de o serie aproape infinită de „organisme", sau mai precis de „corpuri", care nu numai că „trăiesc", dar trăiesc în chip integral, adică parcurg toate etapele vieții biologice și, în unele cazuri, chiar pe cele ale dramei spiritului. Etichetele de animism, sau pantheism, sau imanentism, nu se potrivesc deloc acestui ansamblu cosmic de „corpuri" legate între ele prin solidarități obscure sau relații de destin. Nu e vorba nici de un singur „suflet" care le dinamizează pe toate, nici de o divinitate imanentă în ele (pentrucă, dacă uneori divinitatea coincide cu unul din aceste „corpuri", o face printr'o theophanie sau prin același paradox care îngăduie, într'un ritual, ca **esse** să coincidă cu **non-esse**, fragmentul cu totul, efemerul cu eternul, etc.). Deasemenea, a numi astfel de concepții „antropocentrice", iarăși nu ne duce prea departe, pentrucă **omul**, așa cum și-l înfățișează teoriile arhaice, nu este asemenea omului înțeles de noi ; omul arhaic se valorifica pe sine în termeni **cosmici**, cu alte cuvinte se recunoștea ca atare, **om**, în măsura în care își identifica funcțiunile în Cosmos.

Înțelegem asemenea credințe, înțelegem, bunăoară, cum un „om" își poate continua „viața" într'un nou „corp", arhitectonic, numai dacă izbutim să ne înfățișem viziunea anthropocosmică a oamenilor cul-

turilor arhaice. Cum spuneam mai sus, sfera noțiunilor de **om** și **viață** erau, pentru culturile arhaice, mult mai vaste. Un om putea **trăi** în mai multe forme, pe mai multe niveluri cosmice, decât izbutim să ne închipuim în limitele conștiinței noastre „moderne". Însăși noțiunea de „corp" era de o tulburătoare polivalență. S'a putut vorbi de Biserica creștină ca un corp mistic al lui Hristos, întrucât pentru mentalitatea contemporană primelor formulări teologale, o asemenea expresie era nu numai inteligibilă, ci chiar familiară (deși nu sub forma ei dialectică). Încă în mileniul II In. Chr. se cunoștea în Mesopotania un „corp liturgic"; textele liturgice care trebuiau recitate cu prilejul ceremoniilor religioase alcătuiau un „corp continuu", deși nu erau pronunțate în continuitate, pentrucă timpul scurs între ultima silabă a ultimei ceremonii și prima silabă a ceremoniei următoare, era un timp „profan", un interval de care timpul sacru nu ținea seama. Se poate deosemenea, vorbi de un „corp-calendar-sacru", o unitate sui generis alcătuită din toate sărbătorilor și ritualele unui an ; de un „corp fonetic", alcătuit din literele alfabetului, precum și de un „corp mistic sonor" al sunetelor inaccesibile urechei omenești, și pe care numai inițiatul le aude (cf. **Cosmical homology and Yoga**); și așa mai departe.

Ținând seama de toate acestea, nu este deloc paradoxală concepția unui „corp arhitectonic" pe care îl însuflețește, îi dă viață și îl face să dureze, sufletul jertfei ritual îngropate în temelii. Din această credință arhaică au derivat, direct sau prin implicații teoretice

laterale, toate acele rituale, superstiții și legende în legătură cu riturile de construcție. Evident, nu întotdeauna această descendență a păstrat, măcar în liniile sale mari, tradiția mitului cosmogonic. Am văzut, că în multe locuri se îngroapă la temeliile unei construcții oase de om, aur, perle, alimente, etc. Este și aici vorba de o „însuflețire", dar nu prin jertfirea unei ființe vii, ci prin consacrarea și ofranda unor obiecte încărcate cu **realitate** și **putere;** fiecare din aceste ofrande este un centru energetic care poate face să trăiască și să dureze o construcție, un corp arhitectonic. In asemenea rituale, s'a pierdut sensul originar („moartea violentă") și s'a păstrat numai credința că nimic nu poate dura dacă nu i se conferă „realitatea" printr'o substanță care să participe la această realitate ultimă.

Câteva exemple ne vor ajuta să înțelegem și mai limpede noțiunea de „corp arhitectonic". Se știe că, la origine, templul era un altar ridicat deasupra unui mormânt, sau, mai precis, deasupra unui recipient în care se păstrau relicvele unui „om sacru". Altarele pre-helenice, indiene, chineze, erau, la început, locuri unde se aduceau ofrande „strămoșilor", „eroilor" sau „sfinților" îngropați (total sau parțial) dedesubt. **Stupa** indiană este o construcție care s'a ridicat deasupra unui asemenea altar, construcție care a evoluat în conformitate cu legile arhitecturii, dar care niciodată nu s'a putut elibera de funcția sa primordială: păstrătoare de relicve. Asemenea **stupa** sunt sacre numai pentrucă ele alcătuiesc corpul arhitectonic al relic-

velor pe care le conservă. Nu este deloc exagerat să se vorbească de o „însuflețire" a acestor construcții datorită relicvelor din lăuntrul lor (de cele mai multe ori firește, inexistente sau frauduloase). Budha continuă să existe, sub forma unui corp arhitectonic, în foarte multe locuri, deoarece un număr considerabil de temple și **stupa** își revendică o relicvă din trupul său. Pentru un modern pare foarte greu de înțeles că pelerinajul la un templu budhist sau la o **stupa** (dealtfel, orice templu conține sau implică o **stupa)** înseamnă luarea de contact cu **Budha ca atare,** adică în plenitudinea ființei lui (considerat **chakravartti,** Suveran Universal, temeiul ontic al Cosmosului). Paul Mus [1]) a demonstrat printr'o strălucită exegeză că **stupa** alcătuiește corpul arhitectonic al lui Budha, întocmai cum canonul textual budhist (așa numitele „discursuri" ale lui Budha) alcătuește „corpul„ său „doctrinar". Luarea de contact cu Budha ca realitate ultimă, ca temeiu al Cosmosului, se poate face prin mai multe feluri, după cum se folosește „corpul" său doctrinar, oral, mistic sau arhitectonic. Cel care meditează canonul budhist, intră direct în contact cu corpul gnoseologic al lui Budha ; cel care repetă liturgic „discursurile" sau parabolele lui, își asimilează corpul oral al iluminatului; cel care face un pelerinaj la templu se apropie de corpul arhitectonic al lui **Budha,** ș. a. m. d.

Dar „relicva" care „însuflețește" o **stupa** sau un

---

[1]) **Barabudur Esquisse d'une histoire du Boudhisme fondée sur la critique archéologique des textes** (vol. I, 1935), passim. Cf. discuția unor teze ale lui Mus în studiul nostru: **Barabudur, templul simbolic** (R. F. R. 1937), retipărit în **Insula lui Euthanasius (1943).**

templu nu e un fragment dintr'un cadavru oarecare. Ea e smulsă din trupul lui Budha, participând astfel la realitatea ultimă. Căci nu orice „mort" însufleţeşte recipientul în care e depus, ci numai resturile pământeşti ale unor oameni excepţionali : sfinţi sau eroi. In primul caz (al persoanelor sacre) „însufleţirea" se explică prin realitatea la care participă asemenea persoane şi pe care o comunică oricărui nou „corp" în care sunt ritual înserate. In al doilea caz (eroii), „însufleţirea", se explică prin „moartea violentă" care a pus de timpuriu capăt vieţii acestor oameni excepţionali. Un ins devine erou nu numai datorită genealogiei sale semi-divine, ci în primul rând datorită faptelor sale extraordinare şi morţii sale violente, care este o formă a morţii rituale, deoarece războiul însuşi era considerat un ritual omologat sacrificiului [2]). In treacăt fie spus, ceeace deosibeşte pe sfinţi şi eroi de restul oamenilor, este **valorificarea rituală a întregei lor vieţi.** Condiţia umană este depăşită total de un sfânt ca şi de un erou, dacă n'ar fi decât pentru faptul că şi unul şi celalt renunţă la („sacrifică") vocaţia biologică şi socială a omului ca atare : conservarea individuală şi conservarea speciei, ca să folosim terminologia

---

[2]) Am comentat altădată (**Fragmentarium,** p. 65 sq.) caracterul sacru al războiului, aşa cum era înţeles el în timpurile arhaice. Nu e lipsit de interes să reproducem aici un fragment din „Sfat celui care merge la război", pe care-l comunică într'o scrisoare Alexandru Haşdeu fiului său Tadeu (Bogdan): „dacă vrei ca glonţul duşman să-ţi cruţe viaţa în toiul luptei, păstrează curăţenia trupului, fii cast, nu-ţi spurca trupul şi mergi la război cu tot atâta sfinţenie cum mergi la primirea sfintelor taine, la împărtăşanie cu trupul şi sângele Mântuitorului nostru Hristos !..."

biologiei. Și eroul și sfântul răstoarnă valorile umane și activează continuu împotriva instinctelor : și unul și celalt caută asceza și primejdia în loc de a căuta îndestularea instinctelor de conservare, întemeind o familie, procreind. Eroul luptă împotriva forțelor răului; sfântul luptă împotriva lui însuși, împotriva instinctelor sale. Și unul și celalt, transformă existența lor umană într'un sacrificiu continu. In timp ce ceilalți oameni sacrifică **ceva** și **uneori,** ca o ofrandă adusă divinității sau ca un mijloc de a reintra în contact cu realitatea ultimă, sfântul și eroul se sacrifică pe **ei înșiși** și **incontinuu.** Amândoi depășesc, anihilînd-o, condiția umană; amândoi imită un model arhetipal. Eroul, însă, piere în luptă, printr'o moarte violentă (dealtfel, adeseori un ins devine erou datorită exclusiv morții violente [3]) — fulger, incendiu, etc. — ca și cum ar voi să se pună în evidență caracterul impersonal, mecanic, al consacrării rituale printr'o asemenea moarte excepțională). Și, am văzut că „moartea violentă" este întotdeauna creiatoare. Ființa care-și găsește sfârșitul printr'o asemenea moarte, continuă să trăiască într'un nou „corp".

Intr'adevăr, în Grecia veche cultul eroilor era centrat în cultul relicvelor. Deosebirea esențială între un zeu și un erou era alcătuită în primul rând de către importanța pe care o avea mormântul eroului, recipientul relicvelor lui [4]). In afară de Heracles, toți cei-

---

[3]) Cf. exemple în S. Czarnowski, **Le culte des heros et ses conditions sociales** (Paris, 1919), p. 26, 180, etc.

[4]) F. Pfister, **Der Reliquienoult im Alterium** (Giessen, 1909-1912, 2 vol.) ; L. R. Farnell, **Greek hero-cults and ideas of immortality** (Oxford, 1912); Marie Delcourt, **Légendes et cultes des héros en Grèce** (Paris, 1942).

alți eroi își aveau mormintele sau sanctuariile unde se aflau relicvele lor (d. ex. omoplatul lui Pelops, de care vorbește Pausanias, V, 13, 4 sq.). Sacralitatea locului se datora prezenții rămășițelor eroului. Relicvele acestea erau sacre considerate în ele însile, deaceia puteau fi înmormântate într'un templu — ceeace nu se întâmpla cu ceilalți oameni. Un mormânt uman profana templu, totuși Erechteu și Cecropizii erau înmormântați în templul Athenei Poliade, Hyakinthos sub piedestalul lui Apolo, la Amiclee, Neoptolem, Hyperochos și Laodicos în incinta dela Delphi, eroii hiperboreeni în templul Artemisei din Delos, etc. Ceva mai mult ; în timp ce înlăuntrul cetăților era interzis să se îngroape locuitorii, oricât de ridicat ar fi fost rangul lor, mormintele eroilor erau nu numai acceptate, dar și căutate. Este drept că eroii erau considerați, în biografiile lor legendare, fondatori de orașe. Dar care e sensul subjacent acestor legende și credințe ? Că eroul poate face să dureze un oraș. Și, am văzut, un oraș, ca și oricare altă construcție, nu poate dura decât în măsura în care participă la realitate, la sacru, adică în măsura în care e „însuflețit" printr'un sacrificiu. Relicvele eroilor aduceau această „realitate", această „viață". Moartea lor violentă era cea mai bună asigurare că existența lor nu s'a consumat definitiv, că ea poate continua într'un nou corp, arhitectonic, pe care-l însufleția.

Evident credințele în legătură cu moartea eroului soarta lui post-mortem au evoluat, s'au împletit cu alte credințe, din alte cicluri, și nu e deloc ușor să precizăm profilul lor teoretic mai ales în Grecia unde

aproape tot ansamblul mitologic și ritual a fost transfigurat prin poeți și umaniști. Dar, oricare ar fi contextul mitologic în care s'ar afla valoarea creiatoare a morții violente, a morții eroice, rămâne aceiași. Că un erou datorită morții sale rituale, își dobândește o soartă post-mortem cu totul diferită de a celorlalți oameni, este un lucru cert. Moartea violentă a eroului îi **creiază** — în orice viziune mitologică elenă — o condiție pe care muritorul de rând nu și-o poate dobândi. In primul rând eroul „durează" prin **glorie;** un alt „corp" al său, ca să întrebuințăm termenii familiari budhismului. Apoi să ne amintim că în **nekya**[5]) din Odiseia (cânt XI), Ulise izbutește să întâlnească pe Achile și pe ceilalți eroi pe o pajiște zmălțuită cu asfodele, și Achile îl întâmpină așa cum era și în condiția lui umană: adică, **întreg,** cu memoria lui, cu voința lui, cu trupul lui — în timp ce, pentru a putea comunica cu părintele lui Ulise e nevoit să sape un altar în pământ ,să sacrifice un miel și o oaie neagră ca din sângele jertfelor umbra lui Tiresias să-și extragă îndestulătoarea vigoare și să-și poată recăpăta memoria.

Deosebirea dintre cele două „inferne" — unul al muritorilor altul al eroilor — este tot atât de netă ca și deosebirea între condiția post-mortem a sufletelor oamenilor și eroilor. Oamenii își continuă o viață larvară undeva sub pământ, sub înfățișare de umbre

---

[5]) Cf. Discuția în A. Dieterich, **Nekya** (ed. II, Leipzig, 1913). Pentru o intrepretare „geografică", cf. Victor Bérard, **Nauzicas et le retour d'Ulysse** (Paris 1929), p. 351 sq.

vlăguite și fără memorie ; eroii trec în moarte **întregi,** adică păstrându-și memoria și personalitatea, și „infernul" lor nu e subteran, întunecat, rece, ci o pajiște vrăjită de lumina soarelui (lumina singură dă contur, face ca lucrurile să **fie,** cu individualitatea lor, cu „forma" lor — în timp ce întunerecul subteran contopește contururile, anihilează formele, reintegrează oamenii și obiectele în amorf, în larvar, în pre-formal). Ce explică deosebirea aceasta fundamentală între sufletele oamenilor și ale eroilor ? Simplul fapt că moartea eroică, adică moartea violentă, rituală, este **creiatoare ;** ea continuă viața și chiar o sporește, în timp ce o moarte naturală nu face altceva decât să încheie ceeace era deja consumat. Moartea naturală, în care nu intervine nici un element sacru nicio fatalitate, niciun ritual — este un fenomen ca oricare altul, aparținând biologiei, iar nu anthropologiei. Omul, însă, își poate construi și o altă soartă post-mortem ; prin moarte eroică, sau (mai târziu, odată cu apariția orfismului, în Grecia) prin inițiere, care este și ea tot o formă a morții rituale.

Discuția mulțumitoare a tuturor acestor concepții ne-ar îmbia pe drumuri prea depărtate de obiectul comentariilor de față ; nădăjduim să revenim curând asupra lor într'o lucrare în pregătire, **Mitologia Morții.** Deocamdată, să reamintim câteva amănunte din domeniul indian [6]), în legătură cu deosebirea între omul profan și „inițiat". In timp ce restul muritorilor sunt incinerați, yoghinii și asceții sunt îngropați. „Ini-

---

[6]) cf. cartea noastră **Toga,** p. 305 sq.

ţierea" le conferă o soartă post-morten deosebită de a celorlalţi muritori, iar pe de altă parte asigură trupului lor o „realitate" (sacralitate) pe care nu o poate avea corpul unui profan. Asceţii, sfinţii şi yoghinii indieni sunt îngropaţi **şezând în picioare** (formula iconografică a autonomiei, durabilităţii, forţei), şi deasupra mormântului lor se consacră un **lingam** iar adesea se înalţă un templu. Asemănarea cu cultul eroilor eleni e izbitoare; trupurile nu sunt incinerate, după obiceiul general, ci îngropate; ele devin relicve, provocând la rândul lor o super-structură arhitectonică adesea ori luând proporţiile unui templu.

O altă serie de fapte se cuvine amintită acum. Se ştie că mormintele erau numite (şi, poate uneori chiar considerate) „casele" morţilor, **domus aeterna**[7]). Incă din timpurile preistorice, urnele funerare din Italia, în care să păstra cenuşa, erau în formă de casă. Mormântul era, într'adevăr, noua locuinţă a mortului; **locuinţă,** şi nu **corp.** Mortul venea să locuiască acolo o bucată de vreme sau o veşnicie. (Credinţele sunt atât de complexe încât e greu de precizat dacă sufletul mortului continua să locuiască mormântul, sau, prin mormânt, el apuca drumul subteran al „infernului". Textele, şi în deosebi inscripţiile funerare, vorbesc şi de mormânt şi de Hades şi chiar de alte posibilităţi de durată sau reintegrare. Evident, avem deaface cu viziuni felurite ale morţii. Dar, în ceeace priveşte coin-

---

[7]) F. Cumont, **Les religions orientales dans le paganisme romain** (ed. IV, Paris, 1929), p. 247 sq.; A. Parrot, **Le „Refrigerium" dans l'au-delà** (Paris, 1937), p. 57, notă (bibliografie).

cidența mormânt — Hades, nu se poate ea explica prin același paradox care face posibilă coincidența fiecărei case, bunăoară, în India, cu centrul lumii? Nu e oare vorba de un alt „spațiu" în care există mormintele, și care îngăduie ca fiecare „suflet" să se afle în același timp în groapa lui și în „infern" ?...

Dar, prin simplul fapt că un mormânt e numit o casă a mortului, se înțelege deosebirea între un ins care se stinge în chip firesc, și altul care e jertfit printr'o moarte rituală. Aceasta îi conferă nebănuite posibilități de a-și continua durata pe niveluri cosmice felurite : relicvă, glorie, plantă, corp arhitectonic, etc. Toate aceste credințe au o coherență intimă, am putea spune chiar o logică, pe care o putem reconstitui oricât de multe și radicale transformări, contaminări și degradări ar fi îndurat ele. Inapoia tuturor recunoaștem străvechea „teorie" a creației prin moartea rituală, a sporirei realității prin jertfă (căci, am văzut, moartea violentă provoacă o palingeneză, și, mai ales, asigură perenitate unor făpturi care, lăsate să-și mistuie destinul, ar fi avut în cel mai bun caz de trăit o viață omenească). „Corpul" în care își continuă existența făptura jertfită este, adesea ,atât de camuflat încât anevoie ni l-am putea închipui ca un mijloc de supraviețuire. Bunăoară, Iphigenia e jertfită ca să se poate împlini expediția împotriva Troiei. Am putea spune că ea dobândește un „corp de glorie" care este însuși războiul, însăși victoria; ea **trăiește** în această expediție, întocmai cum soția meșterului Manole **trăiește** în trupul de piatră și var al mânăstirii. In fond, orice **face** omul,

orice se inserează în real, e făcut după modelul arhetipal al cosmogoniei, și implică același sacrificiu primordial. Hanibal, înainte de a începe expediția peste Alpi, sacrifică oameni zeului Melkart (Herakles). Oricare ar fi fost sensul acestor sacrificii, „logica" pe care am identificat-o în atâtea credințe și rituale examinate până acum, implică o anumită „soartă" creiată acestor oameni jertfiți. Creiarea — sau, mai precis, construirea — unei „soarte" post-mortem înseamnă însă dobândirea unui „corp". Oare noul lor „corp" nu era însuși războiul lui Hanibal trecerea Alpilor, pe care jertfele o „însuflețeau", o făceau eficientă, durabilă, **reală?**

II. Casă, Corp, Cosmos

Soția Meșterului Manole își continua existența în cosmos într'un nou trup, corpul arhitectonic al Mânăstirii pe care-l însuflețește și îl face să dureze. Proiectată — prin moartea-i rituală — într'un alt nivel cosmic decât acela în care existase ca ființă umană, soția Meșterului e ursită să cunoască o perenitate neîngăduită omului ca atare. Ea **durează** incontestabil mai mult decât pot dura oamenii care trăiesc și mor

ca oameni, dobândind astfel perenitatea și gloria eroilor.

Este ea, însă, atât de singularizată prin noul său „corp", arhitectonic? Este oare ea zvârlită pe un nivel cosmic oarecum exterior dramei și destinului omului, înafară de traiectoria speciei soartei sui-generis pe care i-a creiat-o moartea rituală — izolată de Cosmosul la care participă restul muritorilor? Intrebările își au rostul lor ,pentrucă dacă soția Meșterului se singularizează prin perenitatea ei faptul acesta ar putea fi interpretat ca un blestem, ca o izolare pernicioasă, ca o „oprire pe loc" în marele circuit cosmic ce tinde la reintegrarea finală a omului în unitatea din care s'a desprins. In orizontul spiritual comun tuturor acestor mituri arhaice și credințelor laterale cărora le-a dat naștere, o deplasare de pe traiectoria reintegrării ar echivala cu un blestem, orice „oprire pe loc" fiind nu numai o crimă împotriva vieții, ci și una împotriva mântuirii.

Soarta soției Meșterului Manole este însă în perfectă concordanță cu mitul și etica reintegrării. Abandonându-și trupul omenesc și dobândind un corp arhitectonic, ea rămâne în același orizont spiritual al miturilor cosmogonice și metafizicei pe care o implică acestea. Să ne amintim că omul arhaic se înfățișa pe sine în termeni cosmici și-și valorifica viața reducând toate actele sale la arhetipuri. Insetat, așa cum l-am văzut, de realitatea ultimă, avea grijă să nu se rupă din riturile cosmice nici măcar în cele mai „oarecare" gesturi ale sale. Mâncând, indianul din tim-

purile vedice n'avea conștiința că împlinește un act fiziologic, ci că „sacrifică" zeilor dinlăuntrul trupului său. Zei care își aveau prototipul în Cosmos, și care alcătuiau centrele de intersecție și solidarizare între microcosmos (trupul) și macrocosmos. Funcțiunile fiziologice își aveau deasemenea corespondenții lor cosmici; cele cinci „răsuflări" corespundeau celor cinci vânturi cosmice, șira spinării își avea prototipul în **Axis mundi,** arterele și viscerele își aveau corespondenți în Cosmos, actul erotic era considerat un ritual imitat după un prototip divin (cosmologic). Dar nu numai atât: „lucrurile" de care se înconjura el își aveau corespondențe cosmice și erau construite după un prototip arhetipal, cosmologic. Carul, bunăoară a fost făcut după modelul soarelui și sub presiunea concepțiilor religioase pe care omul culturilor preistorice, dela începutul erei metalice, le-a elaborat în legătură cu astrul solar [1]). Vestmintele, instrumentele de lucru, ornamentele — toate erau făcute în conformitate cu normele cosmice și având grija să nu depărteze pe om de **realitate** ci să-l solidarizeze și să-l integreze ei [2]). Ceeace deosebește viața omului arhaic de viața omului modern este conștiința anthropocosmică și participarea la ritmurile cosmice, care dispare în Europa municipală odată cu revoluțiile industriale. Omul modern este rezultatul unui lung război de neatârnare față

---

[1]) R. Forrer, **Les chars cultuels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques** (Préhistoire", I, 1932, p. 119 sq.); A. Coomaraswamy, **Svayamatrnna-Janua Coeli** („Zalmoxis, II; 1939, p. 43).
[2]) Exemple în **Fragmentarium,** p. 52 sq. 60 sq., 90 sq., etc.

de Cosmos. El a izbutit, într'adevăr, să se elibereze în bună parte de dependența în care se află înlăuntrul „Naturii", însă această victorie a câștigat-o cu prețul izolării sale în Cosmos. Actelor omului modern nu le mai corespunde nimic cosmic ; cu atât mai puțin obiectelor pe care le fabrică el.

Casa omului arhaic nu era o „mașină de locuit", ci ca tot ce imagina și făcea el, un punct de intersecție între mai multe niveluri cosmice. Adăpostindu-se într'o casă, omul arhaic nu se izola de Cosmos, ci, dimpotrivă, venea să locuiască în chiar centrul lui. Căci casa era ea însăși o **imago mundi,** o icoană a întregului cosmic. Am văzut că țărușul care se bate, în India, sub piatra fundamentală a oricărei construcții, corespunde lui **axis mundi ;** casa se află, așa dar, în centrul lumii și este într'un anumit sens o icoană redusă a lumii. Deschizătura pe care orice casă arhaică o avea deasupra „altarului", corespundea „ochiului" din mijlocul cupolei cosmice. Templu — ca și casa — reprezenta în același timp atât Cosmosul cât și corpul uman. Domul încăperii în care arde focul sacru, la parsii din Bombay, înfățișează bolta cerească. Denis din Halicarnas (I, 50) afirmă că templul Vestei era circular pentru a imita globul pământesc. Acestei interpretări relativ tardive îi putem adăoga comparația pe care Platon o făcea între capul omenesc și cosmosul sferic **(Timaeus,** 44 D sq.) și pe care și-o însușise întreaga lume veche [3]).

---

[3]) Cf. referințe în W. Scott, **Hermetica** (Oxford, 1925), vol. II, p. 249.

O simetrie încă mai clară între cosmos, casă și corpul omenesc o întâlnim în India. După credințele indiene în clipa morții spiritul părăsește trupul prin sudura craniană (foramenul lui Monro) numită **brahmarandhra** [4]). Lexicul arhitectonic indian numește **brahmarandhra** deschizătura („ochiul") din vârful turnului sau din centrul cupolei unui templu [5]). Construcția este, astfel, identificată corpului omenesc, bolta reprezentând craniul. Tradiția aceasta s'a păstrat și în lumea greco-latină. **Foramen** este deschizătura lăsată intenționat în acoperișul templului lui Jupiter (Ovid, **Fasti,** II, 667). Pe de altă parte, regăsim termeni arhitectonici în fiziologia și fiziologia mistică îndiană. **Aitareya Aranyaka** (III, 2, 1) spune că răsuflarea este „stâlpul" care susține și unifică celelalte simțuri, întocmai cum într'o casă toate materialele arhitectonice sunt susținute de un stâlp. Iar „răsuflarea" a fost încă din timpurile vedice asimilată „vânturilor" cosmice (**Atharva Veda,** XI, 4 15) [6]). Simetria între om casă și cosmos se reîntâlnește implicată într'un număr considerabil de texte. Resturi din această străveche omologare au supraviețuit până astăzi în limbajul curent. Expresia lui Ovid (**Metamorfoze,** I, 138), „mărunțaiele pământului", este încă frecventă. Se vorbește despre „cerul gurii", despre un „ochiu de geam" etc. (Cuvân-

---

[4]) Cf. **Yoga,** p. 228, 230, 306.

[5]) A. Coomaraswamy, **Symbolism of the Dome,** p. 46.

[6]) Cf. studiul nostru **Cosmical homology and Yoga** (Calcutta, 1938), p. 192 sq.

tul babilonian, grecesc și latinesc pentru „gură" era același ca și pentru „cer").

Concepută în termeni arthropocosmologici, arhitectura arhaică nu era numai o știință și o artă sacră, ci și un instrument de salvare al omului. Am văzut că omul arhaic e caracterizat printr'o obsesie a **realului.** Arhitectura, ca și oricare altă tehnică străveche, urmărea plasarea omului în **real.** Formulele acestui „real" s'au schimbat în cursul mileniilor, sub presiunea viziunilor particulare și a istoriei, dar substanța a rămas aceiași. Arhitectura din timpurile vedice insera pe om în **real** plasându-l în „centrul lumii", sau oferindu-i ca adăpost o casă care era în același timp o icoană a Cosmosului și a Omului primordial. Arhitectura greco-latină era preocupată de „proporțiile divine", sau „armonia sferelor" — dar urmărea același scop : să pună pe om față în față cu Logosul. Oricare ar fi fost viziunea particulară a lumii elaborată de aceste culturi, funcția arhitecturii, ca și a celorlalte acte sau tehnici spirituale, rămânea aceiași. Datorită unui complex de cauze, asupra cărora nu putem stărui acum, arhitectura a păstrat vreme îndelungată sensurile sale originare, cosmologice, chiar atunci când celelalte arte contemporane creiau pe niveluri în care sufletul etnic și istoria își imprimau tot mai viguros pecetea.

Nu este lipsit de semnificație amănuntul că romantismul german, care a „redescoperit" și a retrăit cu o fulgurantă intensitate o serie de mituri arhaice, cu toate implicațiile lor metafizice [7]) a intuit și omologia

---

[7]) Cf. bunăoară mitul androginului și al bi-polarității divine, în cartea noastră **Mitul Reintegrării.**

om-casă-cosmos. Medicul romantic Göress spune că: „scopul fiziologiei este să demonstreze proiectarea arhitecturii lumilor în organism, și să transporte raporturile individuale ale vieți în mari raporturi cosmice, pentruca intuiția să culeagă și aici relațiile mai universale ale concretului, să citească luminos și clar în astre ceeace aici jos se ascunde în întunerecul materiei pământești". Fiziologia ar trebui să stabilească, așa dar, simetria care există între legile cosmologiei, ale arhitecturii și ale lumii organice.

Simetria aceasta n'a fost niciodată definitiv uitată de către arhitectura europeană. S'a înlocuit, doar, imagina arhetipală a cosmologiei printr'o formulă estetică sau matematică. Sub o formă sau alta, arhitectura a rămas până foarte târziu în Europa, o expresie în piatră a corpului uman ,sau mai bine zis a **măsurii** umane. Dar această „măsură" umană — devenită mai târziu un canon estetico-matematic — reproducea cu fidelitate anumite raporturi cosmice. Și prin arhitectură omul se reintegra în Cosmos sau se „armoniza" cu el, așa cum făcea, bunăoară, prin muzică, prin filozofie sau prin inițiere. Fericita formulă pe care ne-a transmis-o antichitatea greacă, „muzica sferelor", are o foarte interesantă preistorie la care participă și China și India, și pe care, mai târziu, Islamul a purtat-o pretutindeni odată cu cuceririle lui. Anume: relația între scara muzicală și cosmologie, adică raportul între cele 7 sunete și cele 7 planete (ceeace ne face să bănuim o origine mesopotamiană). Orice cântec era o ascensiune astrală, o „purificare" prin solidarizarea cu astrele și rit-

mul lor. „Scara" muzicală reproducea „scara" templului sau etajele **ziqqurat-ului** babilonian care, după cum se știe, avea un bogat simbolism cosmologic [8]). In China, omologarea cosmologică a sunetelor a condus la o teorie muzicală de o extremă complexitate. In India, cu timpul, amintirea orginei „astrale" a sunetelor s'a pierdut. Un autor din secolul XIII, Sârnagadeva, afirmă că sunetele scării muzicale sunt imitația strigătelor animalelor — supraviețuire desfigurată a animalelor zodiacale, deci a unui sistem cosmologic. Am menționat toate acestea pentru a pune în lumină funcțiunea metafizică și soteriologică pe care a avut-o muzica în culturile arhaice, și pe care foarte târziu a pierdut-o, deabia atunci când emoția și creația muzicală și-au căpătat deplina autonomie.

„Impăcarea" omului cu Firea prin filosofie este un truism asupra căruia socotim că putem trece fără a stărui. Dar filozofia făcea mai mult decât să „împace" pe om cu Cosmosul, decât să-l „armonizeze" (întreaga speculație filozofică chineză, atât cea ortodox-confucianistă, cât și cea taoistă, avea ca scop ultim perfecta armonizare a omului cu Cosmosul). India a păstrat cu o clară precizune, și de data aceasta, funcțiunea de reintrare în Cosmos pe care o avea filozofia, cel puțin pentru ortodoxia tradițională. „Cei care înțeleg", adică cei care gândesc metafizic, care gândesc asupra realității ultime și în conformitate cu principiile, obțin încă

---

[8]) Cf. **Cosmologie și alchimie babiloniană,** p. 31 sq. ; **„Treptele" lui Julien Green** și **Barabudur templul simbolic,** republicate în volumul **Insula lui Euthanasius** (1943)

din timpul vieții lor o reintegrare în Cosmos, care pentru ceilalți (care „n'au înțeles")) are loc numai după moarte. „Vocea" celor care „înțeleg" devine „foc"; „mirosul" se transformă în „vânt"; „vederea" în „soare", etc. — adică se realizează acea restituire pe care omul nu o poate împlini decât prin moarte (§ 9). Eliberarea prin cunoaștere transformă omul în macrocosmos — deși, așa cum am remarcat în § 9, această reintegrare în Cosmos n'a mai satisfăcut, după un anumit moment istoric, spiritul indian. Ceeace trebue, însă, menționat este că, chiar atunci când spiritul intim a depășit formula reintegrării cosmice, n'a încetat de a o considera ca o etapă absolut indispensabilă eliberării finale. Am arătat în **Cosmical homology and Yoga** că, înainte de a încerca depășirea „Cosmosului" și integrarea spiritului în sine (prin realizarea identității **atman-brahman**), înțeleptul indian trebue să dobândească o perfectă armonizare cu Cosmosul, proces care poate fi numit „auto-cosmizare".

*

Reîntorcându-ne la întrebarea cu care am deschis capitolul de față, este oare soția Meșterului Manole atât de singularizată prin noul său „corp" arhitectonic, este oare ea izolată într'un destin exterior dramei umane ? Totul ne îndeamnă să credem că nu. Pe de-o parte, pentrucă un „corp" arhitectonic era unul din „corpurile" cele mai familiare orizontului spiritual arhaic, pe de altă parte pentrucă el nu reprezenta o oprire pe loc în circuitul cosmic, și, am putea spune,

o reintegrare în Cosmos. Intr'adevăr, dacă o casă înfățișează o **imago mundi** și e construită după modelul cosmic — sufletul care vine să o locuiască, să o facă vie și durabilă, se poate spune că se înserează în însăși icoana lumii. „Insufleţirea" construcției prin jertfirea rituală este, în acelaș timp, o reintegrare în Cosmos. Departe, deci, de a fi „izolată" soția Meșterului își continuă existența pe un nivel cosmic în care integrarea e mai ușoară, acest nivel — corpul arhitectonic — îngăduind o certă omologare între microcosmos și macrocosmos. Existența ei este totuși paradoxală, pentrucă pe deoparte se continuă într'un „corp" arhitectonic — iar pe de altă parte este reintegrată în Cosmos, clădirea fiind, cum am văzut, o **imago mundi.** Legăturile atât de organice între casă, om și Cosmos, legături care au supraviețuit în folklor și, în parte, în arhitectură și în limbajul plastic, se explică prin credințe care au derivat, direct sau lateral, din mitul cosmogonic (anthropocosmosul). Evident, asemenea credințe au suferit nesfârșite contaminări cu alte cicluri și nu rareori au fost desfigurate prin procese de regresiune, procese de infantilism mitologic dar sensul primordial s'a păstrat destul de transparent în nenumărate fragmente, și coherența lui am întâmpinat-o pretutindeni.

Nu știm ce credea „poporul" despre legenda Meșterului Manole, în afară de faptul că Mânăstirea nu s'a putut ridica decât prin jertfirea soției Meșterului. Dar am văzut că această credință nu s'a născut din nimic, ci presupune înapoia ei o serie de alte credința care

nu-și pot găsi explicație decât în mitul cosmogonic. In **Comentariile** de față n'am urmărit interpretarea pe care „poporul" o dă legendei — pentrucă nu avem documente autentice asupra acestor lucruri, și chiar dacă am fi avut, ele nu ne-ar fi ajutat prea mult, neputând ști ce se credea acum două sute sau o mie de ani. Lipsiți de mărturii autentice ale creiatorilor și ascultătorilor Legendei, ne-am mulțumit să considerăm legenda în sine, ca un univers spiritual de sine stătător.

12. Istorie și legendă

Invățatul sârb Petar Skok a arătat rolul pe care l-au avut tovărășiile de zidari aromâni în răspândirea baladei Meșterului Manole în toată Europa sud-estică. (cf. Caracostea, **op. cit.,** p. 624 sq.). Amănuntul acesta nu e lipsit de semnificație, căci deobiceiu asemenea corporații de meseriași păstrează rituale și credințe arhaice, „uitate" sau necunoscute celorlalte grupuri sociale în mijlocul cărora trăiesc. Corporațiile de zidari și arhitecți, de minieri și metalurgiști, de fierari și topitori, pot fi considerate drept societăți secrete, ale căror membri se recrutează exclusiv din familiile bres-

lașilor, purtătoare a unei tradiții străvechi, și nu sunt admiși decât printr'o serie de rituale care au toate atributele inițierii. In general, se poate spune că „secretele" atât de grijuliu ascunse și cu atâta prudență transmise „inițiaților" în corporațiile de metalurgiști, zidari, topitori, etc. — se referă nu numai la tehnica propriu zisă, ci, mai ales, la metafizica și magia pe care o implică. Trimitem pe cetitor la lucrările noastre anterioare, **Cosmologie și alchimie babiloniană** (p. 62 sq.) și **Metallurgy, Magic and Alchemy** (p. 5 sq. în **Zalmoxis,** I, p. 87 sq.), pentru documentarea și interpretarea „secretelor" metalurgiei, așa cum le putem identifica în tehnicile străvechi asiatice și în credințele moderne. Documentarea va fi, de altfel, considerabil sporită într'o nouă ediție, pe care o pregătim, a cărții **Metallurgy.**

Se știe că, în Grecia arhaică, cele dintâi corporații de metalurgiști, fierari și făuritori de arme, purtând numele sau revendicându-se dela prototipuri mitice-Coribanți, Cureți, Dactili, Cabiri, Telchini, — își aveau „misterele" lor, care se împlineau exclusiv pentru inițiați în anumite **megaron,** aveau dansuri speciale și un întreg **corpus** de legende mitologice care au pătruns cu timpul în tezaurul mitologic helen. Incă nu s'a studiat cu toată sârguința rolul pe care corporațiile secrete l-au avut în origina și sporirea mitologiei grecești, dar nu încape îndoială că el s'a făcut simțit. In treacăt amintim că G. Dumézil în volumul **Le problème des Centaures** (Paris, 1929, în deosebi p. 185 sq.), a arătat că „centaurii" alcătuiau o corporație magică

(medici, vraci, dansatori), având rituale speciale de inițiere (probabil, o trecere prin foc ; cf. Achile), dansuri mistice cu măști și travestiuri animalești, și că această societate secretă centaurică deținea primatul absolut în timpul sărbătorilor sfârșitului de an, când teroriza întreaga comunitate. Este probabil că se devenea „centaur" prin arderea în foc a călcâiului, și ritualul acesta de inițiere preistorică s'a transmis până în zilele noastre în Grecia și insulele grecești, schimbându-și doar semnificația ; astăzi se crede că pruncii născuți la sfârșitul anului riscă să se transforme în **Kallikanțari** (Kentauroi), și pentru a întâmpina această primejdie, trebue să se ardă în foc călcâiul copilului. După cum se vede, un ritual de inițiere preistorică (pentrucă obiceiul era cunoscut indo-europenilor înainte de despărțirea lor în grupurile etnice independente) a supraviețuit, cel puțin trei mii de ani, pierzându-și doar semnificația originară. Ce datorește mitologia greacă, coreografia și literatura greacă acestor corporații preistorice de medici și magicieni, nu mai putem sti.

Evident, corporațiile zidarilor și arhitecților — sau cu un cuvânt, ale „meșterilor" — au avut, ca și celelalte corporații secrete, ritualele lor de inițiere și legendele lor, în care se păstra vie și pură tradiția cosmogonică, pentru motive ușor de înțeles : meșterii **făceau** case, **creiau,** repetau, așa dar, gestul arhetipal prin care divinitatea a dat naștere lumilor. Ni s'au păstrat o serie de credințe și superstiții în legătură cu riturile de construcție, credințe care au supraviețuit cu

o mai puternică intensitate în mediile de zidari. Dar nu ni s'a păstrat nimic din ritualele de inițiere ale corporației „meșterilor". Doar dacă n'am fi îndrituiți să vedem în moartea rituală a soției lui Manole o turbure amintire a unui ritual inițiatic. Schițăm ipoteza aceasta fără nicio pretenție de a o fundamenta. Tot ce putem aminti în sprijinul ei, este caracterul inițiatic al „probelor" pe care trebue să le treacă „soția" înainte de a ajunge la mânăstire : ploaia, lupoaica, scorpia, etc. — și care prezintă afinități evidente cu „obstacolele" la care e supus inițiatul în misterele antice. Dacă ar fi să acceptăm această sugestie, am interpreta drumul „soției" către mânăstire ca un drum spre „centru", adică : o inițiere, cu știutele ei primejdii și încercări (întâmpinarea scorpiei ne amintește lupta eroului cu balaurul, lupoaica ne amintește „inițierea" fetei de împărat din basme, care **devine** prin această luptă erou, etc.). „Soția" și-ar realiza destinul depășind aceste obstacole și „probe", întocmai cum un erou își împlinește destinul de erou luptând cu monstrul. Dacă cumva avem deaface aici cu urme degradate dintr'un ritual inițiatic străvechiu, este probabil că moartea rituală ar fi numai o moarte simbolică, așa cum se petrec lucrurile în religiile misterice. Repetăm, toate acestea nu se sprijină pe niciun document, și au fost scrise numai pentru a putea repeta și mai mult pierderea probabil iremediabilă a ritualelor secrete pe care nu ne putem îndoi că le-a avut această corporație, așa cum știm că le-au avut toate celelalte.

Rolul zidarilor aromâni în desăvârșirea și răspân-

direa baladei este fără îndoială considerabil. El nu explică, însă, succesul fără precedent pe care l-a avut balada în tot sudestul european și desăvârșirea ei finală în România. Am văzut că ritualele de construcție se întâlnesc în arii destul de vaste ; totuși nicăieri în afară de Balcani și țările românești, legendele derivate din aceste rituale nu au dat naștere la produse literare autonome. S'ar putea spune că popoarele din sudestul Europei, și în deosebi românii — pentrucă la români găsim balada desăvârșită, cuprinzând toate elementele teoretice într'o magnifică sinteză — își au în legenda Meșterului Manole unul din miturile centrale ale spiritualității lor. Chiar dacă acest mit central își are rădăcinile într'o metafizică străveche, ecumenică, faptul că el **a fost ales** și a fructificat în sudest și România, dovedește că satisfăcea o anumită nevoie spirituală, că întâlnea o rezonanță pe care n'o întâmpina aiurea. Prezența într'o spiritualitate populară a unui mit central, crescut din ideia arhaică a „morții creiatoare", vorbește dela sine ; ea ne îndritue să identificăm o anumită viziune a lumii și o anumită valorificare a vieții a acelui popor. Românii, ca și vecinii din sudestul Europei, și-au regăsit în acest mit central al „morții creiatoare" propriul lor destin.

Nu este deloc întâmplător că cele două creații de seamă ale spiritualității populare românești — **Miorița** și **Balada Meșterului Manole** — își au temeiul într'o valorificare a morții. (Ideia de reintegrare în Cosmos prin moarte este evidentă în **Miorița,** și nici nu trebue să ne surprindă, ținând seama de originile ei ritual-

funerare). Numai pentru un cercetător superficial, care ar judeca prin criterii empiriologice, prezența aceasta a morții ar putea însemna un stigmat suspect pentru sănătatea sufletească a poporului român. Prezența morții în centrul spiritualității populare românești, nu înseamnă însă o viziune pesimistă a lumii, o rarefiere a debitului vital, o deficiență psihică. Un contact direct cu viața țărănească infirmă hotărît aceste supoziții; românul în genere nu cunoaște nici teama de viață, nici beția mistagăgică (de structură slavă), nici pesimismul religios, nici atracția către asceză (de tip oriental). Și cu toate acestea, cele două creații capitale ale spiritualității populare românești poartă în miezul lor o valorificare a morții. Dar prezența morții nu este, aici, negativă. Moartea din **Miorița** este o calmă reîntoarcere „lângă ai săi". Moartea din **Meșterul Manole** este creiatoare, ca orice moarte rituală. In deosebi în aceasta din urmă identificăm o concepție eroică și bărbătească a morții. Românul nu caută moartea, nici n'o dorește — dar nu se teme de ea; iar când e vorba de o moarte rituală (războiul, bunăoară), o întâmpină cu bucurie.

Valorificarea aceasta a morții rituale o aveau și strămoșii geto-daci ai Românilor. Geții, „cei mai bravi și mai drepți dintre Thraci" (Herodot, IV, 93), nu se temeau de moarte, pentrucă socoteau că, „nu mor, ci numai schimbă locuința" (Julian Apostatul). Este fără îndoială, o viziune proprie acestui grup etnic geto-trac, pe care antichitatea îl prețuia, și căruia numai vicisitudinile scoartei și poziția lui geopolitică nu i-a

îngăduit să joace rolul pe care-l merită în istoria universală. Dar, pe de altă parte, putem spune că această viziune proprie, care valorifică atât de bărbătește moartea rituală, a fost adâncită, la descendenții geților, poporul românesc, de către însăși istoria lor. Rareori s'a întâlnit în istoria universală un destin mai patetic decât al locuitorilor Daciei. Geții care, după spusa lui Herodot, făceau parte din „poporul cel mai numeros după Indieni și Thraci", n'au putut împlini un rol de prim plan în istoria universală, fie pentrucă forța lor de creație a fost deplasată — prin macedoneanul Alexandru cel Mare — în orbita lumii elene, fie pentru că Roma le-a stăvilit creșterea puterii politice, fie din cauza invaziilor. Fapt este că puține popoare au cunoscut o soartă mai crâncenă ca Daco-Romanii și Românii din Dacia, dela sfârșitul lumii vechi până în zilele noastre. Geopolitica le-a impus o istorie în care, cu fiecare nouă invazie, se juca nu numai soarta independenții lor politice, ci însăși existența neamului. Pe bună dreptate s'a vorbit de „miracolul românesc", pentrucă supraviețuirea și durata acestui neam este miraculoasă. Multe cauze au contribuit la împlinirea lui, însă nu trebue să uităm că valorificarea morții, concepută ca un act creiator, a alcătuit poate unul din temeiurile spirituale ale rezistenții sale. Nici un alt popor mai mult decât Românii — și într'o anumită măsură, celelalte popoare sudestice — nu aveau un prilej mai nemerit de a-și valida, la fiecare pas, concepția lor, că numai moartea rituală, numai jertfa, poate asigura existența și durata unui lucru. Socotim că nu e exagerată afir-

mația că istoria dramatică a Românilor și a popoarelor sudestului european a contribuit în mare măsură ca legenda jertfei construcției, cunoscută aproape pretutindeni în lume, să fructifice în creații literare numai în această parte a Europei. Nicăeri nu putea fi mai evidentă, mai validată de realitatea istorică, credința că nimic nu poate dura dacă nu e însuflețit printr'o jertfă. Războiul, care numai în ultimele veacuri și-a pierdut definitiv caracterul său sacru și ritual, amintea necontenit Românilor și sud-esticilor că o comunitate nu poate dura decât prin jertfe. Sufletele celor căzuți „însuflețeau" neamul, așa cum am văzut că, în antichitate, o expediție era „însuflețită" prin jertfe rituale.

Concepția aceasta a „morții creiatoare", cu toate implicațiile ei străvechi, a fost acceptată și transfigurată de creștinism. Departe de a „lichida" schemele teoretice arhaice derivate din mitul cosmogonic, creștinismul le-a absorbit și le-a sporit conținutul spiritual. In fond, era de așteptat ca o religie ecumenică, avându-și centrul într'o valorificare a suferinții și o interpretare optimistă a morții, să accepte credințe și obiceiuri structurate în jurul ideei de moarte creiatoare. Nu e locul aici să discutăm pe îndelete problema raporturilor între creștinism pe deoparte, și cultele populare și metafizica străveche, pe de altă parte. Ceeace trebue să spunem, răspicat, este că miracolul istoric al creștinismului se datorește în primul rând capacității sale de **salvare** a numeroaselor tradiții, credințe și rituale străvechi; de **salvare**, iar nu de simplă asimilare. Absorbind un obiceu popular sau o schemă

teoretică arhaică, creștinismul le restaura semnificația spirituală, le transfigura în cazul când fuseseră desfigurate, le sporea conținutul.

Acum câteva generații, era obiceiul să se atace creștinismul scoțându-se la iveală așa numitele „origini păgânești" ale atâtor culte, rituale și credințe. In deosebi s'a speculat până la caricatură asemănările între patimile Mântuitorului și anumite scheme rituale ale zeilor vegetației (Osiris, Attis, Adonis, etc.), s'a vorbit despre „preistoria" tainelor și a liturghiei creștine (d. ex. botezul), etc. Toate aceste similitudini, din punct de vedere teologal nu dovedesc nimic. Taina întrupării le implică și le explică pe toate, căci întrupându-se, Mântuitorul s'a înserat în realitatea istorică și a folosit, în predicația Lui, nu numai limba și obiceiurile contemporanilor, ci și toate schemele lor teoretice. Crestinismul s'a inserat în istorie folosind materialele si formele **date.** El a abolit lumea veche printr'o masivă răsturnare de valori ; dar a păstrat tot ce putea căpăta o valoare nouă. A păstrat cosmogonia, ritualele, cultele populare, etc. S'a stăruit de nenumărate ori asupra asimilării de către teologia creștină a gândirii grecești, dar nu s'a pus în lumina pe care o merită cealaltă asimilare : a credințelor populare. Actul acesta de absorbire, transfigurare și unificare a cultelor străvechi ni se pare superior chiar asimilării filozofiei grecești și a instituțiilor romane. Pentrucă adevărata unitate spirituală a Europei a dobândit-o creștinismul mai ales prin **salvarea** și „înobilarea" vieții populare. Europa medievală alcătuia o unitate

spirituală nu numai pentrucă folosea aceeași filosofie și aceleași instituții (de altfel lucrul acesta n'a fost nici odată împlinit, nici măcar în Occident), ci pentrucă creștinismul adusese la același numitor (după grele rezistențe) viața spirituală populară.

Este dela sine înțeles că, așa cum a absorbit și a transfigurat o infinitate de credințe, creștinismul a dat lumină nouă, chiar atunci când n'a făcut-o explicit, și credințelor cercetate în cartea de față. Evident, orice asimilare aduce cu sine anumite primejdii : gnoze, eresuri, etc. Dar, până la urmă, toate aceste crize de creștere au fost depășite. „Moartea creiatoare", pe care am identificat-o în toate credințele desprinse din mitul cosmogonic, era o concepție care se încadra creștinismului istoric, mai ales în sudestul Europei. Se încadra — dar nu i se putea substitui. Chiar dacă am fi ispitiți să considerăm mitul cosmogonic ca una din multiplele prefigurări ale creștinismului, deosebirea între patimele Mântuitorului și jertfirea rituale a „Anthropocosmosului" este evidentă. In timp ce toate ființele jertfite mor ca să renăiască glorios în **altceva**, mai semnificativ și mai puțin efemer — Mântuitorul **reînviază**, adică renaște în El însuși. Autonomia aceasta absolută este încă o dovadă a dumnezeirii lui Christos — căci reînvie în eternitate și totuși în „formă" umană.

Dar, dacă nu poate fi vorba de o substituire, nu e mai puțin adevărat că ideia de „moarte creiatoare" se încadra viziunei pe care o aducea cu sine creștinismul. Așa că nu numai **istoria** dramatică a românilor, a contribuit să promoveze pe prim plan valorificarea morții ri-

tuale ci și credința lor **creștină.** Nu trebue să judecăm, însă, creștinismul popular — care trăește exclusiv sub semnul tainelor — prin criteriile creștinismului nostru de oraș modern. Ceeace poate părea contradictoriu sau eretic ochilor noștri obișnuiți cu consistențe de manual, este totuși organic și ecumenic într'o viziune integrală, așa cum e deobiceiu viziunea populară.

Dar considerațiile acestea ne deschid drumul către discuția raporturilor între creștinism și culturile arhaice, discuție pe care nu o putem începe acum.

18. Incheieri

Este lumea arhaică, pe care am evocat-o necontenit în paginile acestei cărți atât de departe de noi? Și acțiunea de „degradare" a sensului metafizic original, pe care, deasemeni, am identificat-o de nenumărate ori, ne îndritue oare o depreciere funciară a tot ce este „modern", impunându-ne cu tot dinadinsul o viziune pesimistă a istoriei? Intrebările acestea, pentru a fi îndestulător lămurite, se cuvin cercetate într'o lucrare specială. Dar nu putem încheia **Comentariile** noastre, fără să încercăm câteva precizări.

• Aminteam, la sfârșitul paragrafului 1, că fizica lui

Aristotel se întemeiază și pe unele motive străvechi de cosmologie (ciclurile : Marea Iarnă, Marea Vară, etc.). Iar cât de mult se apropie teoria arhaică a arhetipului și a participației de teoria platonică a Ideilor și a participației, s'a putut convinge orice cititor al cărții de față și al **Cosmologiei și alchimiei babiloniene.** Că însuși Platon a recunoscut uneori, către sfârșitul vieții, dificultățile implicate în teoria lui fundamentală, ne-o spune limpede acest text din **Parmenide** (131 e) : „In ce chip, deci, Socrate, ar fi întrebat Parmenide, concepi tu această participare la forme (Idei), dacă ea nu poate fi participare nici la parte, nici la tot ? — Pe Zeus, ar fi mărturisit Socrate, de bună seamă că nu mi se pare de loc ușor s'o definesc, în nici un fel". Iar ultimul traducător al dialogului **Parmenide** A. Diès, amintește în notă un text din Aristotel **(Metafizica,** 987 b. 13), după care și Platon și pitagoricienii „au renunțat să mai caute în ce constă această participare sau această imitație". Ceeace n'am judecat ca teoria platoniciană să-și continue acțiunea ei fertilizatoare, prin multiple canale, asupra gândirii europene, până în zilele noastre.

Nu vroim să spunem că, prin Platon și prin Aristotel, ca să nu citäm decât mărimile, anumite scheme arhaice au fost transmise gândirii riguroase europene — deși lucrul acesta, pentru unii exegeți, pare incontestabil. Altceva ne interesează : faptul că gândirea exactă folosește aceleași „modele" ca și gândirea arhaică. Noțiunile de energie, mișcare, spirală ,etc. — se regăsesc întocmai în concepțiile străvechi, ca să

nu mai vorbim de noțiunea de „lege". Se găsesc întocmai ca structură, dar în alt context și validate pe alte nivele ale experienței umane. Ce interesant ar fi de comparat într'o zi simbolismul spiralei (cu toate aplicațiile ei de fiziologie mistică : ureche, ombilic, etc.) cu funcția științifică a spiralei în gândirea europeană ! Și, iarăși, câte lucruri noui nu ne-ar descoperi o comparație între noțiunea arhaică de „normă" și „legea" științifică. Iată, bunăoară, o serie de termeni centrali, culeși din mai multe limbaje arhaice, care corespund unul altuia : chinezescul **tao ;** indianul **artha, dharma, rta ;** egipteanul **ma'at ;** semitul **sadek ;** grecescul **„themis"**. Toate înseamnă „ordine", „normă", (ceeace este) în conformitate cu firea, „lege", etc. Credincioșii religiilor respective aveau o singură obligație : să interpreteze **just** legea, să înțeleagă realitatea în conformitate cu propriul său mod de a fi. Un lucru **este** în măsura în care i se înțelege **exact** modalitatea sa de a fi. Nu suntem prea departe de metoda științifică occidentală, care îți cere să înțelegi **just** realitatea ; cu deosebire că criteriul „justului" nu mai e același. Evoluția mentală a umanității este marcată de aceste schimbări ale „criteriului", de aceste treceri dela o „normă" la alta, care modifică felul de a privi lumea și de a o valorifica. Totuși, din punct de vedere structural și funcțional, toate aceste formule ale „normei" dela **tao** la legea științifică modernă, sunt omologabile.

Prezența, deși adulterată, a motivelor arhaice se verifică chiar în ceeace ar părea mai personal, mai in-

fluențat de experiențele individuale ale creatorului și destinul epocii sale: în opera de artă. Nu știu dacă s'a remarcat origina rituală a suferințelor și obstacolelor pe care le întâmpină un erou (Odiseu, Enea, Parsival, anumite drame shakespeariene, Faust, etc.) ca să ajungă la ținta propusă. Toate aceste „încercări" pe care le cântă epopeea, drama sau romanul, sunt lesne omologabile suferințelor și obstacolelor rituale ale unui „drum către centru". Evident, drumul, nu se mai realizează pe același nivel, dar tipologic rădăcinile lui Odiseu, căutarea potirului Sfântului Graal le regăsim în marile romane ale secolului XIX. In Balzac, în Stendhal. în Tolstoi și Dostoiewski etc. — întâmpinăm același model, același **pattern,** cum spun englezii, al greutăților și suferințelor rituale implicate în „drumul către centru". Literatura universală a creiat operele ei de seamă pe această temă a căutării, a obstacolelor, a luptei cu păcatul sau cu ignoranța, temă rituală, inițiatică. „Drumul spre centru" spre realitate, cu bine știutele lui dificultăți, cu inevitabilii „monștri" care păzesc „comoara", cu legendarele sale năluciri și ispite — a rămas ca un leit-motiv al artei literare de calitate. In ceeace privește literatura de colportaj, originile ei arhaice sunt destul de cunoscute pentru a mai stărui. Că astăzi un roman polițist povestește lupta între un criminal și un detectiv („geniul rău" și „geniul bun" Zmeul și Făt-Frumos, etc.), că acum câteva generații se povestea lupta între un prinț orfan, sau o copilă nevinovată, etc și între un „vilain" oarecare, iar acum 150 ani erau gustate romanele în care apă-

reau „călugării negrii", inchizitori și copile răpite — lucrul se explică prin câmpul magnetic al sensibilității populare, dar tema rămâne aceiași.

Evident, orice schimbare de nivel aduce cu sine o „îngroșare" a conflictului și a personajelor dramatice, o întunecare a transparenței primitive, și o îmbogățire a notelor specifice, provocată de o mai mare sensibilitate față de „autenticitate", de etnografic și istoric. Modelele transmise de spiritualitatea arhaică nu dispar, însă, nu-și pierd capacitatea de reactualizare : și aceasta, pentru simplul motiv că ele sunt intuiții arhetipale, viziuni primordiale ecumenice, pe care omul și le-a revelat îndată ce a luat conștiință de poziția sa în Cosmos. Că aceste intuiții arhetipale prin care omul își valorifică existența lui în Cosmos sunt valable chiar pentru o conștiință „modernă", cu toate torturile ei introverte, ne-o dovedesc foarte multe exemple. Să alegem unul dintre ele la întâmplare : Achile și Soeren Kierkegaard. Achile, ca și alți eroi, nu se căsătorește — deși i s'a prezis — că ar dobândi o viață fericită și rodnică prin căsătorie. Dar atunci n'ar fi devenit **erou** n'ar fi realizat „unicul" și n'ar fi cucerit nemurirea. Exact aceeași dramă existențială o trăește Kierkegaard față de Regina Olsen ; refuză căsătoria ca să rămână el însuși „unicul", și să nădăjduiască eternul, respingând modalitatea de a trăi fericit în „general". O mărturisește clar într'un fragment din jurnal (VIII A 56) : „Aș fi mai fericit într'un sens finit, dacă aș depărta de mine acest ghimpe pe care-l simt în carne ; dar, într'un sens infinit, aș fi pierdut". Iată, deci, cum o structură mitică

poate fi realizată în chiar cadrele experienței existențialiste.

Arhetipul arhaic continuă să fie creator, chiar atunci când el e „degradat" pe nivelul de valorificare din ce în ce mai joasă. Iată, bunăoară, mitul insulelor fericiților sau al Paradisului care a obsedat nu numai imaginația profanilor ci și știința nautică, până în ceasul de glorie al epocii descoperirilor maritime. Aproape totalitatea navigatorilor, chiar acei care plecau cu un scop economic precis (căutarea drumului spre Indii) urmăreau aflarea insulelor fericiților sau a Paradisului. Și se știe, că nu puțini au fost aceia cari au crezut că au descoperit insula paradisiacă. Toate marile descoperiri geografice dela Fenicieni și până la Portughezi au fost provocate de acest mit al tărâmului edenic. Și numai asemenea călătorii, asemenea cercetări și asemenea descoperiri au căpătat un sens spiritual, au fost creeatoare de cultură. Călătoria lui Alexandru cel Mare în Indii a rămas nepieritoare pentrucă, asimilată fiind categoriei mitice, satisfăcea nevoia de „geografie mitică", singura de care omul nu se poate lipsi. Geografia reală, strictă, exactă, n'a fost niciodată creatoare. Bazele comerciale ale Genovezilor în Crimeea și Marea Caspică, cele ale Veneților din Siria și Egipt, implicau o serioasă știință nautică ; și cu toate acestea, itinerariile comerciale menționate „n'au lăsat nici o amintire în istoria descoperirilor geografice" (Leonardo Olschki). Dimpotrivă expedițiile în căutarea tărâmurilor mitice au fost creatoare nu numai de legende, ci și de știință geografică.

Să ne ducem mai departe gândul. Plecați în căutarea fabuloasei Indii sau a Raiului pământesc locuit la început de Adam, navigatorii au descoperit tărâmuri noui și au desăvârșit știința nautică. La început, evident, ei judecau și valorificau aceste tărâmuri în termeni de geografie biblică și mitică. Dar mai târziu? Mai târziu, când geografia a devenit cât se poate de realistă, oare și-au pierdut aceste insule și tărâmuri noui caracterul lor mitic? De fel. „Insula fericiților" a continuat să existe nu numai în Camoens, dar și mai târziu, în secolul luminilor, în romantism, în timpurile moderne, chiar. Insula mitică nu mai însemna, însă, acum, Paradisul terestru — ci Insula Dragostei (Camoens), Insula bunului sălbatic, a lui Robinson Crusoe, Insula lui Euthanasius — sau insula „exotică", tărâmul de vis cu frumuseți ascunse, insula libertății, a jazzului, a odihnei perfecte, a vacanțelor ideale, a croisierelor pe pacheboturile de lux, la care tânjește orice om modern sub influența literaturii, a filmului sau pur și simplu a imaginației sale. Observați că **funcția** tărâmului edenic, privilegiat, a rămas aceeași. Numai valorificarea lui s'a deplasat, dela Paradisul terestru (în sens literal) la Paradisul exotic. Este o „cădere", dar această cădere nu e sterilă. Pe orice nivel al experienței umane, cât ar fi el de jos, arhetipul continuă să valorifice existența, continuă să creeze „valori culturale". Pentrucă, insula din romanele moderne sau din Camoens nu e mai puțin o valoare de cultură ca atâtea insule din literatura medievală.

Voiam să spunem că, de orice ar putea scăpa

omul, în afară de intuițiile sale arhietipale, creiate în clipa când a luat conștiință de poziția sa în Cosmos. Nostalgia Paradisului este identificată chiar astăzi, în actele cele mai turpe ale omulu modern. Remarcam cu alt prilej că, atunci când a refuzat să mai creadă în Dumnezeul relevat, omul a început să creadă în ocultismul de salon și spiritism, iar când mistica e abolită (ca în U. R. S. S.) asistăm la înflorirea misticei tractorului. **Absolut** nu poate fi extirpat ci numai degradat. Și spiritualitatea arhaică, așa cum am descifrat-o, însetată de ontic, se continuă până în zilele noastre : însă nu ca **act,** nu ca o posibilitate de împlinire reală a omului, ci ca o **nostalgie** creatoare de valori autonome : artă, știință, mistică socială, etc.

APENDICE

Contribuţii la Bibliografia ritualelor de construcţie

La lucrările citate în cursul volumului de faţă, adăogăm următoarele :

Lazăr Săineanu, **Studii folklorice** (Buc. 1896) ; **P. Caraman, Consideraţii critice asupra genezei şi răspândirii baladei Meşterului Manole în Balcani** („Buletinul Institutului de Filologie Română A. Philippide", vol. I, 1934, p. 62-102) ; D. Găzdaru, **Legenda Meşterului Manole** („Arhiva", 1932, p. 88-92); Reinh. Köhler, Bolte und Schmidt, **Aufsätzen über Märchen und Volkslieder** (Berlin, 1894), p. 36-47 ; H. C. Trumbull, **The threshold covenant** (New York, 1892), p. 46 sq. ; Tudor Pamfile, **Prieteni şi duşmani ai omului,** p. 248-55 ; Frazer, **The Folklore of the Ancient Testament,** vol. I, p. 421 sq. ; vol. III, p. 13 sq. ; **Am Ur-quell. Monatschrift für Volkskunde,** III Bd. (o vastă anchetă) ; F. Liebrecht, **Zur Volkskunde** (Heilbrom, 1879), p. 194, 216, 284 ; T. Rice Holmes, **Caesar's Conquest of Gaul** (Oxford, 1911), p. 34 ; Hans Naumann, **Primitive Gemeinschaftskultur** (Jena, 1921), p. 76 sq. ; D. I. Burdick, **Foundation Ceremonies and some Kindred rituals** (New-York, 1901 ; lucrarea ne-a fost inaccesibilă) ; P. Perdrizet, **Lègendes babylonienes dans les Métamorphoses d'Ovide** („Revue de l'histoire des religions", 1932, tome 105, p. 193-228) ; „Revue Celtique", 1924 (t. 41) p. 187 sp. (bibliografie), 1928 (t. 45), p. 166 ; „Studi e Materiali di Storia delle Religioni", vol. 14, p. 57 (bibliografie).

ERATĂ

La pag.	11	rândul	ultim	: origine — în loc de — orïgo
,, ,,	18	,,	24	: ei — în loc de — ai
,, ,,	81	,,	14	: Fasti — în loc de — Fqsti
,, ,,	106	,,	10	: inteligibilă—în loc de—inteligentă
,, ,,	116	,,	2	: al — în loc de — ceneclar
,, ,,	117	,,	6	: după speciei, se adauă : umane și se află oare ea — datorită
,, ,,	124	,,	ultim	: ci — în loc de — și
,, ,,	126	,,	penultim	: ai — în loc de — ale
,, ,,	137	,,	19	: n'a împiedlicat — în loc de — n'am judecat
,, ,,	139	,,	10	: rătăcirile — în loc de — rădăcinile
,, ,,	141	,,	4	: niveluri — în loc de — nivelul
,, ,,	143	,,	9	: Absolutul — în loc de — Absolut

PUBLICOM

CASA SCRIITORILOR
10 LEI
300.—