

Elena PLATON

„LUMEA” DE DINAINTE DE LUME. CONCEPTUALIZAREA INCREATULUI ÎN IMAGINARUL ROMÂNESC ARHAIC ȘI TRADIȚIONAL

CZU:39(=135.1)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.08>

Rezumat

„Lumea” de dinainte de lume.

Conceptualizarea increatului în imaginarul românesc arhaic și tradițional

Studiul de față își propune să investigheze felul în care comunitățile arhaice și tradiționale românești și-au imaginat denumit „increatul”, acea stare de dinainte de facerea lumii, numită în filosofie *neant* sau *haos primordial*. Plecând de la opiniile unor cercetători precum M. Eliade, O. Papadima sau E. Bernea, care au subliniat caracterul concret-imagistic al gândirii arhaice, autorul acestui articol își propune să afle dacă există în tradiția folclorică românească reprezentări coerente despre „lumea de dinaintea lumii” și cum se manifestă acestea în credințele populare și în texte (legende cosmogonice, basme, colinde etc.). Demersul nostru pornește de la ideea că imaginarul culturii tradiționale poate fi profilat cu ajutorul metaforelor conceptuale, așa cum au fost ele definite în lingvistica cognitivă americană, în special cu ajutorul metaforelor ontologice, de tip container, recurente în textele analizate. Printre aceste metafore, identificăm „lumea” ca substanță fluidă, curgând printr-o gaură, lumea imaginată sub forma unui mega-container, constituit din apele nemărginite, tari sau întunecoase, lumea ca loc de odihnă pentru Dumnezeu (pat, scaun, ostrov), dar și ca sămânță sau ghem de ață. Aceste metafore simple sunt însă perfect coerente pentru universul lumii tradiționale, aducând importante indicii despre modul de reprezentare a lumii nefăcute.

Cuvinte-cheie: increat, neant, haos, gaură, apă primordială.

Резюме

«Мир» до начала мира. Концептуализация несотворённого в архаических и традиционных представлениях румын

Настоящая работа направлена на исследование способов репрезентации так называемого «несотворённого» – состояния до сотворения мира, ассоциируемого в философии с понятиями «ничто» или «первозданный хаос» – в архаической и традиционной румынской культуре. При опоре на взгляды таких исследователей, как М. Элиаде, О. Пападима и Э. Берня, подчеркивавших конкретно-образную природу архаического мышления, автор данной статьи ставит перед собой цель выяснить, имеются ли в румынской фольклорной традиции когерентные представления о «мире до мира» и как они реализуются в народных верованиях и текстах (космогонические легенды, сказки, колядки и др.). Теоретической основой исследования служит концептуальная метафора, в том понимании, как она определялась в рамках когнитивной лингвистики американской школы, с акцентом на

онтологических метафорах типа «контейнер». Анализ показывает, что в румынских фольклорных текстах широко представлены метафоры мира как текучей субстанции, мира, «проливающегося через дыру», как гигантского сосуда, наполненного темными или твердыми водами, как место отдыха для Бога (ложе, трон, остров), а также как семени или свернутой в клубок нити. Эти, на первый взгляд, простые образы формируют внутренне последовательную и выразительную систему представлений о несотворённой реальности в рамках традиционного миропонимания.

Ключевые слова: несотворённое, ничто, хаос, дыра, первозданные воды.

Summary

The “World” Beyond the World: Conceptualization of the Uncreated in Archaic and Traditional Romanian Imagination

This paper aims to explore the ways of representing the so-called “uncreated”, i.e. the state before the creation of the world, associated in philosophy with the concept of nothingness or primordial chaos, in archaic and traditional Romanian culture. Based on the views of M. Eliade, O. Papadima and E. Bernea, who emphasized the concrete-figurative nature of archaic thinking, this study aims to find out whether there are coherent ideas about the “world before the world” in the Romanian folklore tradition and how they are realized in folk beliefs and texts (cosmogonic legends, fairy tales, carols, etc.). The theoretical basis of the study is the conceptual metaphor, as it is developed within the framework of cognitive linguistics of the American school, with an emphasis on ontological metaphors of the “container” type. The analysis shows that Romanian folklore texts widely feature metaphors of the world as a fluid substance, the world “pouring through a hole”, as a giant vessel filled with dark or solid waters, as a resting place for God (bed, throne, island), and as a seed or a ball of thread. These seemingly simple images form an internally consistent and expressive system of ideas about uncreated reality within the framework of the traditional worldview.

Key words: uncreated, nothing, chaos, hole, primordial waters.

Preambul. Deși se spune că sfârșitul lumii este „închipuit în culori și mai dramatice” decât începutul acesteia, viziunea apocaliptică impresionând mult mai puternic gândirea tradițională (Bîrlea 1981: 85), cercetările consacrate de către noi modului în care comunitățile arhaice și tradiționale românești au

conceptualizat ideea de creație (Platon 2019; 2020a; 2024: 77-109) ne-au arătat că facerea lumii¹ constituie un nucleu generator de imaginar extrem de prolific. O posibilă explicație pentru uimitoarea prodigiozitate a imaginarii cosmogonice ar fi aceea că ne aflăm într-o zonă situată dincolo de sfera de acțiune a intuiției și a experienței umane, care dinamizează închipuirea, îndemnându-ne să umplem cu proiecții fictive un teren văduvit de posibilitatea unei cunoașteri empirice. Însă, dacă ne propunem să investigăm imaginarii care profilează increatul², pe care-l vom numi, de acum înainte, în tonalitate folclorică, „*lumea*” de dinainte de facerea lumii, lucrurile sunt destul de complicate, fiindcă însuși limbajul omenesc – instrumentul fără de care nu putem conceptualiza nicio idee – este pus la grea încercare. Bunăoară, aducând în discuție prepoziția *dinaintea*, matematicianul și lingvistul Solomon Marcus ne dădea un bun exemplu, observând că utilizarea ei în context cosmogonic „nu mai are niciun înțeles”, din moment ce timpul și spațiul sunt o creație a Big-Bangului (Marcus 2011: 160). Așadar, chiar dacă pare lipsit de logică să vorbim despre „timpul” situat în afara timpului sau despre „lumea” de dinainte de facerea lumii³ – abia nașterea *vacului* marcând, cu adevărat, apariția acestora: „Uite și munții și pădurile și apele ele sunt și sunt așa *de când vacu* (veacul-timpul)” (Bernea 1985: 67), pe care nu ne pricepem nici măcar să le numim cum se cuvine, ne propunem să explorăm câteva dintre formulele pe care omul folcloric le-a inventat pentru a imagina ceea ce este aproape imposibil de imaginat.

Între neant și haos. Obișnuți să coborâm cu istoria ideilor până în antichitatea greco-romană, pentru a desluși înțelesul dat de către om existenței de-a lungul vremurilor, ne vom îndrepta într-acolo, în primă instanță, pentru a nuanța două dintre conceptele prin care omul antic și-a reprezentat stadiul de dinainte de creația lumii. Astfel, aflăm că *vechii greci au conceptualizat „vidul primordial, anterior creației, de pe vremea când elementelor lumii nu le fusese încă impusă ordinea”*, prin noțiunea de *haos* (s.a., Chevalier, Gheerbrant, II 1995: 118). Recitind definiția din celebrul dicționar de simboluri, sesizăm însă o contradicție, fiindcă *vidul primordial*, prin care tindem să înțelegem, îndeobște, un gol absolut, pare să fie altceva decât starea nediferențiată și dezordonată a elementelor primordiale, specifică haosului. Conform instrumentelor lexicografice românești, cele două concepte, aparent sinonime, acoperă realități diferite. *Neantul*, având ca sinonime *genunea* sau *abisul*, este definit ca „*noțiune filozofică care desemnează vidul, neființa, inexistența, nimicul*” (DEX 1998). În vreme ce *neantul* relevă ideea de absență a mate-

riei, de non existență, *haosul* este văzut ca prezență confuză a elementelor primordiale ale materiei, aflate în dezordine: „stare primitivă, de neorganizare, în care, după cum presupuneau cei vechi, s-ar fi aflat materia înainte de apariția universului cunoscut de om” (DEX 1998).

Analizele mitologilor confirmă semantica ambelor cuvinte: neantul este considerat o *categorie mitologică* care denotă „lipsa oricărei realități concrete, a oricărei substanțe palpabile, a oricărei stări hipotaziate” (Vulcănescu 1985: 219), iar *haosul* apare, în majoritatea cosmogoniilor, cum ar fi cea egipteană, ca „o putere a lumii informă și neordonate”, existență încă dinaintea creației, dar continuând să coexiste cu lumea formală, pe care o înconjoară „așa cum oceanul înconjoară uscatul” (Chevalier, Gheerbrant II 1995: 118-119). Și în mitologia chineză, *haosul* este asociat aceluși „spațiu omogen *dinaintea împărțirii în patru zări, ce corespunde facerii lumii*” (s.a., Chevalier, Gheerbrant, II 1995: 118-119). Nu vom face speculații privitoare la teoriile din fizica cuantică, unde se vorbește despre vidul plin de particule ce apar și dispar aleatoriu, creând un câmp de energie fluctuantă, deși asemenea informații ne-ar permite să reconciliem cu ușurință cele două noțiuni. Ne mărginim să punctăm că, după definițiile lexicografice, modelate de principiile fizicii clasice, între conceptele aduse în discuție există cel puțin o diferență de grad: neantul ne trimite la golul sau la nimicul absolut, în vreme ce *haosul* ne sugerează un gol relativ, în care materia este prezentă în stare latentă, încă nemanifestată și, deci, neordonată.

Cu atât mai mult, *antegonia* (*ante*, „înainte”, și *gonos*, „origine”, „început”) (Vulcănescu 1985: 219), noțiune propusă de către mitologi, dar neatestată în dicționare, cu sensul de „stare imaginată”, care precedă apariția oricărei forme de creație, este suspectă prin însuși faptul că antepune un prefix de origine latină unui cuvânt cu etimon grecesc, când mai coerent ar fi fost să se vorbească, poate, despre *protogonia*. Însă niciunul dintre aceste concepte nu este specific imaginarii lingvistice⁴ încifrat în documentele folclorice. Mai mult, antropologii care au investigat miturile lumii antice au formulat ipoteza că gândirea tradițională nici nu ar fi fost capabilă „să simbolizeze neantul” (Rudhardt 1990: 310), motivând că neantul constituie o noțiune filosofică și teologică, a cărei obârșie nu trebuie căutată nicidecum în acest tip de spațiu mental. Această observație ne amintește de opinia îndelung comentată, formulată în termeni esențialiști, că am fi un „neam fără prea exagerate înclinații spre speculația metafizică” (Papadima 2015: 34).

Golul cel mare și golul cel mic. În mod firesc, trebuie să ne întrebăm, în acest punct, cum și-a re-

prezentat omul arhaic „lumea” de dinainte de lume, din moment ce el nu s-a servit nici de *neant*, nici de *haos*⁵ și, cu atât mai puțin, de *antegonie* – cuvinte care rămân cu totul străine limbajului folcloric – pentru a-și reprezenta increatul sau ideea de lume nefăcută. Din punctul nostru de vedere, „dizabilitatea” omului folcloric de a gândi *nimicul*, în sensul lui metafizic și absolut, trebuie judecată, mai degrabă, prin „plastica viziunii folclorice”, și nu prin lipsa oricăror preocupări metafizice. Această *plastică*, derivată din nevoia „aproape absolută” de concret⁶, a generat formule și imagini care dovedesc că omul folcloric i-a dictat „abstracției să se materializeze, cu orice preț” (Papa-dima 2015: 42). Chiar dacă formulele naive prin care „primitivul” și-a reprezentat realitatea au fost catalogate, adesea, drept infantile sau chiar ridicole, ele trebuie citite în cheie eliadescă, ca semn al „efortului disperat al omului primitiv de a nu pierde contactul cu ființa” (Eliade 1999: 91).

Numai această aderență cognitivă și afectivă totală față de tot ce ființează poate explica, din punctul nostru de vedere, lipsa imaginii unui gol absolut – iată că și absența a ceva poate constitui indiciul unui anumit profil al imaginarului –, situat înaintea lumii cunoscute, dintre reprezentările omului folcloric. Pentru acesta, golul constituie o sursă permanentă de angoasă, fiind asociat cu nenorocul, după cum reiese din credințele și superstițiile legate de ieșitul cu vasul gol înaintea cuiva: „Femeile cu *vasul gol* sunt socotite cu *piez* (piază) *rău*” (Ciașanu 1914/2007: 39). În acest caz, avem de-a face însă cu un alt fel de *gol*, mai *mic*, un *gol concret*, care înseamnă o absență dintr-un spațiu clar delimitat, diferit de golul abstract și nemărginit al neantului precosmogonic. Această formă de nimic concret, intensificat prin reiterare, apare și în basme, în reprezentarea sărăciei cu ajutorul *metaforei infirmate* (Brătulescu 1966: 91): *nici tu casă, nici tu masă*: „Ei erau atât de săraci, încât n-aveau după ce bea apă. *Nici tu casă, nici tu masă, nimic, nimic, dară nimic* n-aveau după sufletul lor” (Ispirescu 1956: 246). Relativitatea nimicului și a nimicirii se păstrează, de asemenea, în imaginarul morții trupului, care nu dispare în eter, ci se transformă în *praf și pulbere*, făcându-se *una cu pământul*, acesta fiind metamorfozat, și nu aneantizat. În schimb, atunci când nimicirea se dorește a fi definitivă, în cazul personajelor malefice, privilegiul metamorfozării în *praf* le este retras, „vrăjitoarea” legată de cozile cailor fiind descompusă până când „nu se mai alese nici praful de dânsa” (Ispirescu 1956: 146). Același frică de golul absolut se reflectă și în atitudinea față de pustiu, o altă formă de reprezentare concretă a nimicului. Aici este expedit dracul, asemenea bolilor și altor rele, în descântece, pentru a fi izolat (știindu-se bine că răul

din lume nu poate fi nimicit), gest ritual cu semnificații magice de unde provine și una dintre multiplele denominații ale acestuia: *Ducă-se pe pustii!*

Pentru a nu rămâne în zona purei speculații în judecarea incapacității omului folcloric de a gândi *nimicul* în sens metafizic, vom investiga câteva formule imaginative din legendele cosmogonice românești, întrucât legenda deține un soi de primat genetic față de celelalte categorii ale prozei orale, fiind un fel de *pseudoștiință*, „fundamentată pe reprezentări imaginare” (Pop, Ruxândoiu 1978: 283). Cu toate că aceste texte constituie o parte relativ restrânsă a marelui corpus folcloric – fapt explicat de către folcloriști printr-un grad redus de popularitate (Bîrlea 1981: 81), ele rămân o sursă documentară importantă, deoarece adăpostesc „primele intuiții ale oricărei cugetări mitice” (Vulcănescu 1985: 238). Noi le considerăm extrem de importante din perspectiva imaginarului lingvistic – chiar dacă sunt socotite producții de dată relativ recentă, care au suferit, în general, o influență livrescă (Bîrlea 1981: 81), fiindcă prezintă câteva metafore conceptuale⁷ sugestive pentru modul în care a fost reprezentată matricea precosmogonică, numită, în acest studiu, „lumea” încă nefăcută sau, cum ar spune teologii, lumea „căzută”.

„Lumea” ca substanță fluidă. Într-unul dintre mitologemele „mai stranii” din Țara Moșilor (Kernbach 1994: 196), care prezintă scenariul unei „lumi” precosmogonice instabile și fluide, „toată lumea *curgea* printr-o *gaură*”. Salvarea – sinonimă cu însuși actul creației – vine din partea șarpelui care, astupând gaura cu coada, oprește curgerea continuă, din cauza căreia nu s-ar mai fi putut face „nici munți, nici dealuri, nici oameni, nici nimic” (M. Ioniță, apud Kernbach 1994: 196). Două elemente definitorii ne atrag atenția: pe de o parte, *curgerea*, specifică registrului acvatic, sugerează starea fluidă a „lunii”, pe care o vom regăsi și în metafora larg răspândită a apelor nemărginite, discutată mai jos. Or, atâta vreme cât „lumea” se află într-o stare fluidă, nu e posibilă facea lumii, respectiv separarea și ordonarea elementelor solide: munți, oameni etc.; pe de altă parte, *gaura* are o simbolistică care îi justifică prezența în context cosmogonic. Ca simbol al „deschiderii către necunoscut”, aceasta permite „accesul de partea cealaltă (lumea de dincolo, prin raport la concret)” sau chiar „accesul spre taină (dincolo, prin raport la aparență)” (Chevalier, Gheerbrant 1995: 85). În același loc, ni se arată că gaura este chiar mai bogată în semnificații, în plan imaginar, decât vidul simplu, fiind „încărcată de toate potențialitățile a ceea ce ar putea-o umple sau a ceea ce ar trece prin deschiderea ei”. Aceasta este asemănată și cu așteptarea, sau cu surprinzătoarea revelație a unei prezențe, între gaură și vid fiind sesi-

zată „aceeași diferență ca între lipsă și neant”, motiv pentru care ea este considerată un simbol al tuturor virtualităților sau chiar „calea de zămislire⁸ naturală a ideii” (Chevalier, Gheerbrant 1995: 85), ceea ce, în contextul discutat aici, dobândește o coerență aparte. Singurul lucru care poate deconcerta e faptul că gaura e definită ca „o deschizătură (făcută) *într-un corp*” (DLR 2010). Or, în contextul nostru, nu știm dacă e vorba despre corpul „lumii” care se scurge printr-o fisură apărută în propria ei substanță instabilă, specifică începuturilor, sau dacă se face referire la un alt corp, poate chiar *cerul*, făcut, după unele legende, înaintea pământului și reprezentat în imaginarul lingvistic ca un element solid, în care poate apărea o gaură: „Doară nu s’o face *gaură în cer* dacă vom ști și noi ce lucru te amărăște” (Ispirescu 1956: 71).

În același timp, gaura prin care curge lumea poate fi interpretată și ca o veritabilă *metaforă ontologică* de tip *container*⁹ (Lakoff, Johnson 1985: 39) a golului precosmogonic, întrucât trasează niște frontiere abstracte (am putea spune *imaginare*) care despart interiorul de exterior, absolut necesare pentru reprezentarea increatului, în condițiile absenței frontierelor fizice. În ciuda aparentei goliciuni a găurii, imaginarea acestei „lumi” fluide care se scurge prin aceasta dovedește, o dată în plus, că la baza facerii lumii nu se află vidul absolut, ci un fel de *preformă*, o materie anterioară ce constituie un „substrat de posibilități care urmează a fi organizate” (Eliade 1978: 24). Acest lucru dovedește „setea primitivului pentru ontic”, pentru real, frica lui „de a nu se pierde” și dorința de „a se lăsa invadat de insignifianța existenței profane” (Eliade 1999: 90-91). Folcloriștii noștri întăresc această ipoteză, atunci când afirmă că „Ideea de creare nu poate prinde rădăcini în mintea” omului folcloric, deoarece, în convingerile sale, „e cu neputință să scoți ceva din nimic” (Ciașanu 1914/2007: 18), așa cum reiese, de altfel, și din cunoscuta metaforă a imposibilului, *a stoarce apă din piatră seacă*.

„Lumea” ca apă nemărginită. Legende cosmogonice metaforizează, cel mai adesea, lumea nefăcută – plasată într-un timp primordial metaforizat prin formule de tipul *dintru-ntăi și-ntăi* sau (Niculiță-Voronca, I 1998: 37) *dintru început* sau *întru’nceput* – prin apa „cea fără de margini”¹⁰ (Pamfile 1913/2002: 53), în general, scufundată în întuneric, care apare și în alte texte folclorice, cum ar fi formula introductivă a baladei Ardiu-Crăișor: „Marea-mi este mare, / Marea margini n-are.” (Ursache 2014: 117) sau colindele de fată mare, unde marea cea mare, și nu muntele, constituie substanța generatoare a brazilor minunați ce adăpostesc bourul negru, un vechi zeu sau demon al apelor, purtând între coarne leagănul de mătase în care chindisește fata gazdei:

„Vine marea cât de mare, dar de mare ce-și aduce?” (Herseni 1977: 183-184).

Precizarea referitoare la nemărginirea apelor primordiale poate reprezenta un prim indiciu că ne aflăm într-o altă dimensiune a existenței, și nu în lumea obișnuită, unde fiecare lucru creat își are marginile sale. Pornind de la mărturia unuia dintre informatorii săi despre limitele imaginației umane: „mergi cu mintea până într-un loc și d-acolo nu mai mergi”, E. Bernea conchide că, deși pentru omul folcloric lumea e atât de mare, încât mintea cu greu o poate cuprinde, „acesta nu poate accepta că ea nu are margini” (Bernea 1985: 68). În același material etnologic sunt consemnate însă și cugetări care relativizează această perspectivă: „Lumea e mare; cine știe până unde-o fi; și de se sfârșește pământu, lumea tot nu se sfârșește; *s-o fi sfârșind ea undeva, da’ nu-i pe măsura noastră*”, conștientizând limitele minții umane care nu întotdeauna poate măsura (i.e. „imagina”) nemăsuratul. Asemenea gânduri subtile dovedesc că logica omului folcloric e „polivalentă și poate explica o pluralitate de dimensiuni și sensuri ale fenomenelor ce cad sub observația lui, observație ce este numai aparent empirică” (Bernea 1985: 67).

Un semn al obișnuinței sale de a hotărâni lucrurile, astfel încât să le poată cuprinde cu gândul, îl constituie și faptul că omul folcloric a încercat să mărginească până și cerul, în aparență, nesfârșit. Astfel, legendele vorbesc nu numai despre *marginile* sau *poalele pământului*, ci și despre *marginile* sau *poalele cerului*, care se sprijină pe cele dintâi (Pamfile 2018: 141). Până și marea cea mare, oricât ar fi ea de mare, are o limită în adâncime: „Marea că e mare și are fund. Dar inima omului?” (Ursache 2014: 103). Prin urmare, nici măcar nemărginirea apelor nu este închipuită ca infinită la modul absolut, limita fiind impusă de înseși limitele privirii umane, după cum reiese dintr-o legendă etiologică consemnată de către T. Brill: „La începutul începutului era numa o apă pisti tât, cât cuprindeai cu ochii” (apud Olteanu 2021: 204). În credințele românilor, această apă înconjoară, și astăzi, pământul, imaginat într-un fel de suspensie acvatică: „Pământul e înconjurat de apă, și deasupra noastră, și sub noi, e tot apă” (Vulcănescu 1985: 221), imagine confirmată și de basme, unde eroii se luptă așa de tare, „de credeai că a să se scufunde pământul sub ei” (Ispirescu 1956: 92).

„Lumea” ca apă tare. Un alt element ieșit din comun al acestei ape gestante de dinaintea apariției lumii este esența sa dură. Deși nu se vorbește direct despre tăria apei, la fel ca în cazul *tăriei* sau al *tăriilor cerului* (Platon 2024: 114), soliditatea acesteia este sugerată în cel puțin două moduri: cei doi cosmocrați, Dumnezeu și Diavolul, *umbă* pe toată

întinderea ei: „Din început era peste tot numai apă; singur Dumnezeu și cu Dracul *umblau pe deasupra*.” (Niculiță-Voronca, I 1998: 23); totodată, Dumnezeu *înfige* – verb ce sugerează și el un suport solid, însemnând „a pătrunde (și a rămâne fixat în ceva), după ce a fost repezit cu putere” (DLR 2010: 659) – toiagul în apă, pentru a face pământ, într-un gest cosmocrat familiar nouă din riturile de construcție: „Dumnezeu, umblând cu Necuratul pe ape, *a înfipt toiagul și s-a făcut pământ*” (Niculiță-Voronca, I 1998: 31). De altfel, unele legende amintesc chiar de *un par* înfipt în ape, o variantă a arborelui cosmogonic, între rădăcinile căruia se ascunde pământul, care le-ar fi dat cosmocraților ideea că ceva *tare* se ascunde pe fundul acestora (Vulcănescu 1985: 439). Spre deosebire de umbletul din variantele populare, care trimite la o figură a lui Dumnezeu în carne și oase, ce amintește de Iisus umblând pe ape, versiunea veterotestamentară¹¹ a *Facerii*, unde „*Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor*” cufundate în beznă (Anania 2018: 22), aduce o reprezentare mai abstractă, esențializată, imponderală și, deci, imaterială a duhului divin. Umbletul este completat de somnul pe apă, în alte variante, trădând mirarea omului arhaic: „*Umbla Dumnezeu pi apă mai dihai dicât pe uscat și di dormit, tot pi apă dormea. Și nu era nici zi, nici noapți. Și vietățile tăti pi apă trăie*” și aducând o prețioasă completare: coexistența celorlalte vietăți în mediul umed al matricii increatului, despre care nu știm dacă sau când și cum au fost create. Acest lucru sugerează că mersul pe apă nu este posibil doar datorită unui atribut divin excepțional, ci, mai degrabă, este favorizat de o virtute specială intrinsecă atribuită acestei *ape tari*. Imaginea *prundului mării dalbe* din colinde – și nu a muntelui, cum ne-am aștepta – ca topos mitic al creației, întărește valențele generative excepționale ale mării, reflectând, totodată, tendința de a imagina o substanță tare pentru a explica actul cosmogonic. În prundul acestei mări *dalbe* (o mare albă, și nu neagră, cu certe valori magice și rituale), s-a născut, și nu a răsărit, *bradul minunat*, o posibilă *zeitate masculină*, *un june divin*, ce adăpostește leagănul în care șade fata gazdei (Herseni 1977: 183-184).

Nisipul este prezent, de altfel, și în legendele etiologice, ca *sămânță de piatră* adusă de pe fundul mării de către diavol, pe care Necuratul o aruncă pe pământ ca „să n-aibă oamenii ce mânca” (Niculiță-Voronca 1998, I: 30), gândindu-se că aceasta va crește și va transforma pământul întreg în piatră.

„**Lumea**” ca **nor plutitor**. Apa de dinainte de începutul lumii apare și ca apă stăpânită de întuneric, plutind sub forma unui *nor* și diferențiindu-se de apele adânci, pe al căror fund se odihnește pământul: „Cică dintru început *nu era pământ, soare, lună și ste-*

le, nici lumină”¹², ca acum, ci, ori încotro te-ai fi întors și te-ai fi uitat, era numai o *apă tulbure*, care *plutea ca un nor încolo și-încoace*. Iar pe valurile acestei *ape nemărginit de mare și adâncă* umbla Dumnezeu și dracul, unicele ființe de pe timpul acela” (Marian 2000: 40). Fiind asociat ceții primordiale, adică materiei prime și nediferențiate, norul e o apariție perfect coerentă în sistemul de gândire tradițional, nu doar fiindcă el asigură întunericul în timpul zilei, ci și datorită puterilor sale fertilizatoare, revărsate sub forma ploilor binefăcătoare (Evseev 1998: 308). Apa apare, astfel, ca o megametaforă-container de prim rang, asemănătoare Cuvântului divin, doar că este închipuită ca substanță concretă, dotată ea însăși cu puteri generative. Imaginea *vineților porumbași* din colinde, care se lasă „*Jos pe mare...*”, luând „*Apușoară-n gurișoară/Petricele-n degețele*”, spre a roura și boteza gazdele, aducându-le sănătate și bogăție (Herseni 1977: 236), consolidează aceste valențe.

„**Lumea**” ca **apă tulbure**. Nu lipsesc nici variantele care marchează explicit prezența pământului, deci a viitoarei lumi, în apele tulburate, simbolizând un fel de plin nediferențiat, o lume născută, dar neordonată încă de mintea creatoare: „*pământul se afla, dar totul era înecat în apă*; numai foarte puțin, ca *un ostrov mărunț, ieșea deasupra apelor, mare cât un pat*, pe care se puteau culca cei doi frați, Dumnezeu și Dracul” (Pamfile 1913/2002: 58). Și alte variante prezintă pământul amestecat cu apa, Dumnezeu având nevoie de ajutorul lighioanelor și al păsărilor pământului pentru a-l separa de ape (Pamfile 1913/2002: 66). Imaginea pământului prezent, dar nedeslușit, se regăsește și în textul biblic, unde nu pare însă a fi amestecat cu apa: „*Întru'nceput, înainte ca Dumnezeu să despartă lumina de întuneric, pământul era nedeslușit și ne'mplinit*; și întuneric era deasupra genunii” (Anania 2018: 22). Explicațiile din nota de subsol aduc lămuriri deosebit de prețioase pentru sensurile cuvintelor *nedeslușit* și *ne'mplinit*, în versiunea originală, primul însemnând „invizibil sau deabia vizibil, ca prin abur”, iar, cel de-al doilea „ne'ntocmit pe de-a'ntregul; pustiu; gol, deșert, fără viață”.

„**Lumea**” ca **loc de odihnă al lui Dumnezeu**. În schema imaginativă din textul citat mai sus apare însă și un element nou, ce ține tot de logica concretului: *peticul de pământ* destinat odihnei cosmocraților, numit în alte variante *ostrov*, *pătuș* sau *scauiș* (Pamfile 1913/2002: 56). Unii folcloriști explică inventarea acestor metafore drept consecința experiențelor empirice ale omului primitiv, „care ne-a lăsat moștenire mai toate, de nu chiar toate superstițiile”, închipuindu-și – *prin analogie cu insulele ce răsar din mare și cu prundul ce se face la ape* – că întreg pământul a răsărit din apă” (Ciașanu 1914/2007: 18). Invocarea

scopului pentru care a fost creat peticul de pământ nu e lipsită nici ea de semnificații, căci *oboseala* (Eliade 1980: 96), bătrânețea sau frigul lui Dumnezeu constituie tot un motiv de factură realistă al cosmogoniei, frecvent invocat în legende: „Amu, di la o vreme, după ci o mai îmbătrânit și Dumnezeu, a sămțit că i cam frig la spati când doarme. Și s-o gândit să facă pământ” (Olteanu 2021: 204).

„Lumea” ca sămânță. Și alte legende bucovinene plasează pământul în intimitatea apei, dar ca element distinct, situat pe fundul mării, de unde este scos de către diavol, sub forma unei *semințe de pământ* (Pamfile 1913/2002: 59), văzută ca *lut negru* sau *nisip*, după o schemă vegetală imaginară aplicată și în explicarea apariției altor forme de existență¹³. Imaginea se regăsește și într-o legendă din sud-vestul Banatului, unde *pumnul de țărănă* pus în traistă de Ucigă-l toaca începe să crească brusc, dobândind soliditate, „făcându-se greu, cât o piatră de moară” (Crețu 2014: 229). Pornind de aici, T. Crețu a explicat facerea lumii într-o cheie specifică astrofizicii moderne: „pământul nu a fost creat *ex-nihilo*, ci s-a zămislit el singur, în temeiul logicii germinației și a ciclicității, sămânța de pământ constituind o *magna semintia*, tărâmul matricial exemplar perpetuu germinant”, conchizând că, încă din faza sa embrionară, pământul „a purtat lăuntric germenul dezvoltării succesive, fiind el însuși sămânță, virtual mugur și posibil rod” (Crețu 2014: 229). Și textul biblic atestă și conține o metaforă germinativă de acest tip, în care o serie de *substanțe-container* se află în interiorul megametaforei-container a Cuvântului divin. Rezultă, astfel, un model telescopat, asemănător celui descris în teoria lakoviană: apa „mișună” de „vietăți, ființe *cu viață în ele*”, iar pământul urma să dea, *din sine*, verdeață: „iarbă, *cu sămânță într-înșea*, după felul și asemănarea ei, și pomi roditori, care să dea *rod cu sămânță în sine*, după fel, pe pământ!” (Facerea 1: 11). Fără îndoială că grandoarea atribuită cosmogoniei biblice derivă nu doar din prezența logosului divin ca sursă primară, ci și din forța sa neobișnuită de proliferare, prin care ființa divină își demonstrează atotputernicia de a se multiplica magic în infinitatea de forme ale existenței.

„Lumea” ca ghem de ață. Miturile cosmogonice zoomorfe, care prezintă crearea cerului – ce nu este imaginat ca făcând parte din lume – înaintea pământului, propun o altă schemă imaginativă, diferită de cea germinativă, dar la fel de coerentă: cea a *urzirii*. *Ghemul de ață* primit de către arici de la Dumnezeu, spre a depăna pământul *pe sub poalele cerului*, reprezintă o altă metaforă conceptuală, mai umilă, care, spre deosebire de versiunea veterotestamentară, unde Dumnezeu, prin puterea magică a Cuvântului, desparte lumina de întuneric, „fără mâini și

fără adversar”, privilegiază „manualitatea” (Anghelescu 2013: 44). Ghemul devine, astfel, o metaforă ce structurează imaginea pământului nenăscut, apelând la un element concret al experienței casnice. Nu suntem însă foarte departe nici aici de schema vegetală, fiindcă firul este făcut, cel mai adesea, din cânepă. Intimitatea firului cu vegetalul transpare și în anumite expresii păstrate în limbajul cotidian: *trei fire de usturoi*, *trei fire de grâu*, *de flori* sau chiar *trei fire de piper*, iar capacitatea lui de a desemna partea cea mai mică dintr-un material sau dintr-o substanță, se reflectă în metafore precum *fir de nisip* sau *fir de mac*, unde sensul este chiar acela de „bob”. Etnologii au vorbit chiar despre ipostaza unui *fir-sâmbure*, considerat un simbol mai complex al curgerii vieții în tradiția românească, implicând, semantic, și „zona vegetalului ciclic” (Crețu 2014: 288). Gestul ritualic de a uda urzitorul pe care s-a urzit cânepa sau chiar locul unde a stat urzitorul, ori de a lovi cofa de apă cu tortul de pe urzitor, ca „să sporească pânza ca apa” (Bot 2008: 69), confirmă similitudinea cu practicile de fertilitate atestate și în cazul bobului de grâu. Firul face parte, astfel, dintr-un complex imagistic ce reprezintă „lumea” ca urzeală pe sub cer. Știm bine că el este capabil să creeze nu doar lumea materială, ci și legăturile interumane, căci firul din țesătura *brâului*, în descântece, are rolul de a reuni îndrăgostiții: „*Brâne, brânișorul meu, / Fă-te șarpe laur, / Șarpe balaur, / (...) Pas' la ursitorul meu, / Cu limbele / Să-l împungi / La inimă / Să-l străpungi / Și la mine / Să-l aduci*” (Teodorescu, II 1985: 55). Mai mult, descântătoarea face noduri, *legând*¹⁴ și *dezlegând* partenerii, în descântecele *de făcut* și *de desfăcut*, spre a potența forța cuvântului, contribuind, taumaturgic, la nașterea viitoarelor familii și, deci, la crearea lumii în plan social: „Să fie (cutare) *legat* / Cum *leg* eu este nouă *noduri* / De toate să fie *legat* / Numai de (cutare) să fie *dezlegat*” (Gorovei 1990: 279). Apelul la o metaforă din sfera unei activități casnice dintre cele mai arhaice pe teritoriul României – războiul de țesut fiind atestat încă din epoca neoliticului dezvoltat (Butură 1978: 286) – ne obligă să vedem în *urzeală* sau *bătătură* o metaforă conceptuală structurală de o concretețe înduioșătoare, prin care omul arhaic și-a reprezentat stadiul primar al lumii necreate, anihilând *nimicul* sau golul de sub cer.

Concluzii. În imaginarul tradițional românesc, starea de dinainte de facerea lumii nu este reprezentată ca ieșire dintr-un nimic absolut, ci ca transformare a unui fond preexistent și confuz, care nu este lipsit de substanță, simbolizat, cel mai adesea, printr-o substanță fluidă, întunecată și abisală, dotată însă cu o anumită soliditate, dar și prin metafore mai umile, de tipul seminței de pământ ce conține puteri germi-

native sau al firului de ață folosit la urzirea lumii pe sub cer. Schemele imaginative analizate ne arată că, deși omul arhaic și tradițional nu opera cu noțiuni filosofice abstracte, de tipul neantului sau al haosului, acesta a fost capabil să își reprezinte metaforic, prin imagini de o rară plasticitate, formele concrete ale unei „lumi” încă nediferențiate. Imaginarul lingvistic românesc dovedește că increatul este conceptualizat prin metafore simple, care nu instaurează o „filosofie” în sens clasic, dar reușesc să profileze o ontologie implicită, articulând o imagine a increatului printr-un limbaj care nu este lipsit de valențe simbolice, mitico-magice, ritualice și chiar poetice.

Note

¹ În mitologia românească, facerea lumii este identică cu facerea pământului (Vulcănescu 1985).

² Am ales acest cuvânt, definit drept „ceea ce preexistă formei în care urmează să se constituie la un moment dat; ceea ce este etern”, deoarece acoperă cel mai bine sensul de lume nemanifestată (DEX 2009).

³ Cel puțin de la M. Eliade încoace știm că, „pentru omul arhaic, timpul începe odată cu actul creației”, ceea ce precede creația neputând fi perceput ca timp sau spațiu, ci ca o suspendare a celor două (Eliade 1992: 29).

⁴ În studiile noastre, am definit imaginarul lingvistic, din perspectivă etnolingvistică, ca pe un tip de imaginar colectiv, modelat cultural, ce include totalitatea reprezentărilor despre obiectele și fenomenele lumii reale sau imaginare – inclusiv reprezentările despre limbă (văzută ea însăși ca obiect cultural) – fixate în date lingvistice și relevate prin intermediul acestora. Pentru reconstituirea cât mai fidelă și mai „densă” a imaginarii lingvistice, se poate apela atât la reperele stabilite de către etnolingviști în activitatea de profilare a diferitelor obiecte culturale (faimoasele fațete care exploatează, în egală măsură, date lingvistice și culturale), cât și la schemele imagistice descrise în lingvistica cognitivă (Lakoff, Johnson 1985), prin care pot fi explicate metaforele conceptuale, astfel încât să putem înțelege motivația din spatele semnelor lingvistice aduse în discuție (Platon 2019; 2020a; 2024).

⁵ Deși nu are legătură etimologică atestată cu haosul, cuvântul hău, familiar omului folcloric, ar merita investigat. Având sensul de „abis”, „genuine” „prăpastie adâncă” sau chiar „fără fund” (DLR 2010: 381), hăul este, poate, mai relevant pentru înțelegerea unei forme de haos concret în limba română. Dar el nu este atât o formă de preființă, cât de cădere din ființă, gândindu-ne că prăpastia este plasată, de regulă, în pustietate (Ispirescu 1956: 166). Provenind, probabil, dintr-o formă expresivă autohtonă sau onomatopeică, termenul păstrează o semantică a spațiului nedeterminat, ostil și periculos, regăsindu-se în expresii precum: a căzut în hău, exprimând dispariția completă, într-un spațiu fără întoarcere; e un hău între noi, cu referire la o ruptură ireconciliabilă, la lipsa unei punți de legătură între două persoane sau realități. În basme, hăul apare ca limită a lumii locuibile sau ca adăpost al

unor forțe malefice, iar, în expresii precum „a se prăvăli în hău”, nu desemnează o simplă lipsă de loc, ci, mai degrabă, un spațiu negativ activ, amenințător și insondabil, care îl apropie mai mult de haosul activ din mitologiile arhaice, decât de neființă. Faptul că el apare în metafora pentru iad: Jos la talpa hăului (din iad)/ Am văzut pe mândra mea”, dar și în cele ale timpului nesfârșit – reprezentat spațial prin imaginea unei prăpastii fără fund, ca în expresia Cât hău!, unde hău înseamnă, după Cartoian, „cât este de necuprins haosul, adică niciodată” (Ispirescu 1956: 73), denotă că hăul se referă la o dispariție „în ceva”, „undeva”, și nu la una definitivă. Așadar, și hăul reprezintă o formă de nediferențiat, neînțeles sau periculos, dar el operează pe un plan simbolic distinct: dacă haosul este precosmic, hăul pare, mai degrabă, postcosmic, o ruptură sau o absență de ordine apărută în interiorul lumii deja create.

⁶ Această aplecare spre concretețe, ca și aptitudinea extraordinară „a spiritului primitiv de a simți și de a crea taine fluide în lume” (Papadima 2015: 47), i-a determinat pe unii etnologi să afirme că omul satului arhaic nu are nici noțiunea de infinit, care lipsește, cu desăvârșire, din documentele folclorice: „Nu numai că gândirea lui nu recunoaște și nu lucrează cu infinitul, dar nu-l acceptă nici ca sentiment”, moartea însăși fiind o trecere în alt ciclu al vieții și existenței (Bernea 1985: 68).

⁷ În teoria lakoviană, metafora conceptuală, numită și convențională sau cotidiană, nu se confundă cu metafora văzută ca simplu ornament retoric sau ca procedeu al imaginației poetice. Dimpotrivă, în sensul ei cel mai larg, aceasta se referă la orice concept nou, care este configurat și, deci, înțeles, „în termenii unui alt concept” (Lakoff, Johnson 1985: 13). Transferul metaforic nu ține, așadar, doar de limbaj, ci constituie însăși esența modului de funcționare a gândirii umane, reglând întreaga activitate cotidiană și structurând atât modul în care percepem lucrurile, cât și felul în care ne comportăm.

⁸ Merită amintite, în acest context, credințele indienilor, pentru care gaura era, deopotrivă, „imaginea organului feminin prin care se petrece nașterea lumii, dar și o poartă a lumii, prin care moartea înlesnește evadarea de sub legile pământești <...>. Gaura are, astfel, o dublă semnificație: imanentistă și transcendentă. Ea deschide interiorul spre exterior și exteriorul spre altceva” (Chevalier, Gheerbrant 1995: 85). La anumite popoare (ruteni, groenlandezi etc.) se face chiar o gaură în acoperișul casei, pentru ca suflul mortului să poată zbura prin ea (Ciașanu 1914/2007: 115). În basmele românești, gărlciul pământului sau buriul pământului pot fi considerate niște ipostaze ale găurii prin care se face accesul eroilor din lumea albă în lumea cea neagră (Șăineanu 1978: 382, 286).

⁹ Metaforele-container (les métaphores du contenant) sunt definite în lingvistica cognitivă de către Lakoff și Johnson drept categorii de bază a metaforelor ontologice. Acestea stau mărturie despre modul în care mintea omului inaugurează existența a ceva, folosindu-se de imaginea unui recipient-container, care posedă o suprafață-limită și o orientare de tipul „înăuntru-în afară”. Ele trădează tendința spiritului uman „de a impune frontiere abstracte”

(am putea spune imaginare), care să despartă interiorul de exterior, mai ales acolo unde nu există o frontieră fizică, pusă de către cei doi lingviști pe seama unui „instinct de teritorialitate” (Lakoff, Johnson 1985: 39).

¹⁰ Motivul apelor primordiale, care, „în starea lor de soluție nediferențiată sau de emulsie haotică, conțin în ele toate elementele și forțele ordonării lor exemplare sub impulsul unor demiurghi care au apărut deasupra lor și au creat apoi Cosmosul”, constituie un motiv general uman, prezent în majoritatea mitologiilor lumii (Eliade 1992: 183-206).

¹¹ T. Pamfile a așezat versiunea biblică la sfârșitul tuturor povestirilor sale cosmogonice, socotind-o „cea mai simplă și mai neîndestulătoare pentru curiozitatea ome-nească”, socotind că lipsa detaliilor din această versiune poate explica marea bogăție a legendelor cosmogonice (Pamfile 1913/2002: 68).

¹² Remarcăm, și aici, apelul la „metafora infirmată” (Brătulescu 1966: 91). Resimțind inadecvarea limbajului pentru a descrie o realitate anterioară facerii lumii, gândirea tradițională depune efortul de a descrie o realitate ce scapă logicii, apelând la negație. Aluzia la lipsa elementelor constitutive ale lumii acesteia seamănă izbitor cu spațiul delimitat în descântece: „Unde fată/ Nu joacă,/ Unde cocoș/ Nu cântă,/ Unde vacă/ Nu zbiară,/ Unde pisică/ Nu miorlăie” (Teodorescu, II 1985: 41).

¹³ Funcționarea unui model vegetal al creației la toate nivelurile existenței – uman, vegetal, animal, mineral – poate fi dovedită, printre altele, și de existența unor metafore conceptuale, precum: sâmbânța de om, de neam, de vorbă, de gâlceavă, de noroc, de iepuroaică, de piatră (Platon 2020a; Platon 2024: 86-93) ori chiar de sâmburele răutății (Marian, III 2000: 42).

¹⁴ Aici, sensul verbului a lega este chiar acela de „a vrăji”, „a fermeca”, informațiile etimologice ale cuvintelor care înseamnă „a vrăji”, în limbile turco-tătară, latină sau greacă trimitând tot la verbul a lega, a face o legătură, fapt ce atestă că legatul e o activitate „fundamental magică” și universală (Eliade 2019: 127).

Referințe bibliografice

Anania B. V. Biblia sau Sfânta Scriptură. Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Mitropolitul Bartolomeu Valeriu Anania. București: Editura Institutului Biblic, 2018.

Angheliescu Ș. Farmecul discret al etnologiei. Eseuri. București: Tracus Arte, 2013.

Bîrlea O. Ovidiu Bîrlea. Folclorul românesc, I. București: Minerva, 1981.

Bot N. Studii de etnologie. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2008.

Brătulescu M. Câteva tipuri de metaforă în folclor. In: Studii de poetică și stilistică. București: Editura pentru Literatură, 1966, 81-93.

Butură V. Etnografia poporului român. Cultura materială. Cluj-Napoca: Dacia, 1978.

Ciașanu Gh. F. Superstițiile poporului român. În asemănare cu ale altor popoare vechi și noi. București: Saeculum I.O., 1914/2007.

Crețu V. T. Ethosul folcloric – sistem deschis. Existența ca întemeiere – perspectivă etnologică. Timișoara: Editura Universității de Vest, 2014.

DEX – Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Jorgu Iordan”. București: Univers Enciclopedic, 1998.

DLR – Dicționarul limbii române. București: Editura Academiei Române, 2010.

Eliade M. Aspecte ale mitului. București: Univers, 1978.

Eliade M. De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studiu comparativ despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.

Eliade M. Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios, Prefață de Georges Dumézil, traducere de Alexandra Beldescu. București: Humanitas, 2019.

Eliade M. Mitul eternei reînnoiri. Arhetipuri și repetare. Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu. București: Univers Enciclopedic, 1999.

Eliade M. Tratat de istoria religiilor. București: Humanitas, 1992.

Evseev I. Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească. Timișoara: Amarcord, 1998.

Gorovei A. Folclor și folcloristică. Chișinău: Hyperion, 1990.

Herseni T. Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului. Cluj-Napoca: Dacia, 1977.

Ispirescu P. Legende sau basmele românilor. Adunate din gura poporului, ediția II, comentată de N. Cartoian. Craiova: Scrisul românesc, 1956.

Kernbach V. Universul mitic al românilor. București: Editura Științifică, 1994.

Lakoff G., Johnson M. Les métaphores dans la vie quotidienne. Paris: Les Éditions de Minuits, 1985.

Marian S. Fl. În mormântarea la români. Studiu etnografic. Ediție îngrijită, introducere, bibliografie și glosar de Iordan Datcu. București: Saeculum I.O., 2000.

Niculici-Voronca E. Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică. Vol. I. Iași: Polirom, 1903/1998.

Olteanu A. Mitologie română. Vol. I. Târgoviște: Cetatea de Scaun, 2021.

Pamfile T. Mitologia poporului român. Ediție îngrijită și prefațată de I. Opreșan. București: Saeculum I.O., 2018.

Pamfile T. Povestea lumii de demult. După credințele poporului român. București: Paideia, 1913/2002.

Papadima O. O viziune românească asupra lumii. Studiu de folclor. București: Saeculum I. O., 1942/2015.

Platon E. Enciclopedia imaginariilor din România. Vol. II. Patrimoniul și imaginar lingvistic, coord. Elena Platon, consult. științific Gheorghe Chivu. Iași: Polirom, 2020b.

Platon E. Metafora colibelor. Imaginarul lingvistic al omului folcloric. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2024.

Platon E. Reflections on the Concept of Linguistic Imaginary/Reflexii despre conceptul de imaginar lingvistic. In: Studia UBB Philologia, LXIV, nr. 3, 2019, 109-122.

Platon E. The vegetal model in conceptualising creation/Modelul vegetal în conceptualizarea creației. In: Studia UBB Philologia, nr. 2, 2020, 217-234.

Pop M., Ruxăndoiu P. Folclor literar. București: Editura Didactică și Pedagogică, 1978.

Rudhardt J. Dans quelle mesure et par quelles images les mythes grecs ont-ils symbolisé le néant. In: Revue de théologie et de philosophie, nr. 122, 1990, 303-312.

Șăineanu L. Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. București: Minerva, 1895/1978.

Ursache P. Etnofrumosul sau Cazul Mărie. Cluj-Napoca: Eikon, 2014.

Vulcănescu R. Mitologie română. București: Editura Academiei, 1985.

Elena Platon (Cluj-Napoca, România). Doctor habilitat în filologie, Profesor, Universitatea Babeș-Bolyai.

Елена Платон (Клуж-Напока, Румыния). Доктор хабилитат филологии, профессор, Университет Бабеш-Бойяй.

Elena Platon (Cluj-Napoca, Romania). Doctor of Filology, Professor, Babeș-Bolyai University.

E-mail: elena.platon@ubbcluj.ro

ORCID: 0009-0002-0194-7995