

PROLEGOMENE LA UN BESTIAR MITOLOGIC AL BASMULUI FANTASTIC ROMÂNESC (II). CERBUL

Costel CIOANĂ*

Prolegomenes to a Mythological Bestiary of the Romanian Fairytale (II): *The Stag*

Abstract. *One direction of my research efforts has, for some years, been exploration of the confrontation, juxtaposition and/or coexistence between myth and folklore, symbol and concept in the epic Romanian fairytale. The series of studies dedicated to the mythological bestiary of fantastic tales to which the present study belongs, follows precisely this line (the real vs the imaginary; the operative vs the interpretative). As such, starting from the classical and mythical situations and traditional epic examples at our disposal, we try to explain in terms of hermeneutics, the conceptual-symbolic dimension given to the stag in the Romanian fairytale.*

Keywords: *hermeneutics, myth analysis, mythological bestiary, Romanian fairytale, stag.*

Cuvinte-cheie: *hermeneutică, mitanaliză, bestiar mitologic, basm românesc, cerb.*

Prin concentrarea de substanță mitică, prin densitatea semnificațiilor, ba chiar prin puternicul *pharmakon* din ontologia acestuia, cerbul are, la nivelul basmului fantastic românesc, toate elementele mitogenetice care fac din el unul dintre cele mai importante animale ale bestiarului mitologiei românești. Larga paletă de imaginerii care au încorporat acest animal la nivel religios încă din preistorie, a generat, în mod inevitabil, și o bogată „geografie” imaginar-culturală în care un rol major are, după cum voi arăta imediat, tocmai cerbul.

Înainte de a intra în miezul problemei, trebuie spus că demersul este în continuarea unuia început deja de ceva timp¹, prefigurând alte câteva studii de gen rezervate unor animale, care, din perspectivă mitică și mitofolclorică, consubstanțializează relația zeu-animale-om (cal, bou/taur, porc/mistreț, câine, vulpe ș.a.). Voi avea în vedere, exact ca în studiile sus menționate, atât *dosarul mitologic*, cât și pe cel *etnologic*, pentru ca, ulterior, să dezbat despre prezența și consistența mitofolclorică a cerbului la nivelul basmului fantastic românesc.

Dosarul mitologic

Construcțiile simbolice ale imaginarului mito-religios preistoric sunt fără echivoc. De-o forță sensibilă, întruchipând fie zeul-animalel unui tărâm

* Academia Română, Muzeul de Artă Veche Apuseană București, România; e-mail: kishinn@gmail.com.

¹ Vezi Cioancă 2016; Cioancă 2017; Cioancă 2018a; Cioancă 2018b; Cioancă 2018c; Cioancă 2018d.

„etern”, supus, prin urmare, unei mistice adorări și/sau vânători ritualice², fie (relativ târziu) instrumentul cultural prin care mentalitarul tradițional încerca să perpetueze vechi rituri sau mituri, cerbul ca animal al bestiariului mitologic concretizează desăvârșit pregnanța miturilor în care apare, dar și la nivelul sistemului de gândire tradițional-arhaică. De la celebrul șaman paleolitic cu coarne de cerb³, trecând prin interesante situații în care unii autori atestă un „cult al cerbului”⁴, până la pleiada de zeități cu înfățișare sau atribute cervide, toate aceste prezențe atribuie o funcție matricială cerbului.

Aproape cu o natură determinantă biografică uneori⁵, cerbul pare să fi fost înzestrat de către imaginarul arhaic cu o profundă simbolistică, menită să integreze metaforic (recte, cultural) un cifrat complex mitico-ritualic⁶. Astfel, la nivelul veterotestamentar⁷, cerbul (carnea lui) este considerat ca fiind una dintre cele mai pure vietăți,

„[...] furnizând prin aceasta creștinismului medieval solide argumente scripturale pentru a pune în valoare puritatea acestui animal, foarte departe de caracterul sălbatic al vânătorii și al ritualurilor sângeroase de tăiere în bucăți și împărțire ce urmează după moartea animalului”⁸.

Dintr-o geografie a imaginarii preistorice în care rolul central este jucat de cerb, pe lângă unele reprezentări plastico-zoomorfe pe vase de lut⁹, nu poate lipsi recenta descoperire arheologică din situl neolitic de la Parța,

² Problema a fost amplu și competent dezbătută la Eliade 1980, p. 150-165. Totodată, este de amintit ceea ce unii autori numeau *The Hunting Shrine* (Altarul Vânătorii), un zid din celebrul sit arheologic de la Çatalhöyük, unde, printre alte scene de vânătoare, avem și picturi murale în care cerbi uriași, cu coarne bogate, sunt vânați ritualic (Mellaart 1967, p. 135, fig. 61).

³ Cunoscut îndeobște ca „Vraciul”, personajul preistoric din peștera Les Trois-Frères a suscitat o întreagă dezbateră despre înfățișarea și rolul jucat la nivelul religiei preistorice (Breuil 1954, p. 166; Eliade 2000, p. 24-25; Clottes, Lewis-William 2007, p. 26, fig. 1-5).

⁴ Fără a aglomera în mod inutil textul, cele mai semnificative referințe bibliografice care tratează aplicat, explicit astfel de situații, în care avem atestat un *cult al cerbului*, sunt: Geddes 1951; Hayden 2003, p. 198-199, unde sunt menționate astfel de culturi ale cerbului; Jacobson 1992; Kitagawa 1987, îndeosebi la p. 258 și urm., aici fiind prezente referiri la rolul jucat de cerb în religia, cultura și istoria Asiei, cu numeroase exemple; McKay 1932.

⁵ Vezi, spre exemplu, motivul Hunor și Magor din mitofolclorul maghiar, unde acești înaintași mitici urmăresc un cerb spre vânăre → acesta îi duce spre un tărâm îmbelșugat, dincolo de mlaștina de netrecut → are loc migrația mitică, cerbul acesta devenind animal adorat/sfânt, cu foarte multe reprezentări în heraldica maghiară (Matthews, Matthews 2005, p. 435).

⁶ Ar fi de amintit aici rolul de *mesager al zeilor* jucat de către cerb în shintoism; simbol al orașului Nara, cerbul având consacrate numeroase sanctuare/locuri sfinte - Kasuga (prefectura Nara), Kashima, Itsukushima (prefecturile Niyajima și Hiroshima) etc.

⁷ Deuteronom 12, 15, 22; 15, 22.

⁸ Pastoureau 2007, p. 409, nota 4.

⁹ În neoliticul timpuriu, capul de cerb apare modelat pe unele vase de provizii ale culturii Starčevo-Criș, emblematice fiind cazurile celor descoperite la Csépa și Szentés, în Ungaria (Kutzián 1944, pl. I/1; XVII/1).

unde s-ar fi găsit o „Casă a Cerbului”, sanctuar cu interesante și complexe simbolistici¹⁰. „La tracia sud-dunăreni cerbul simboliza soarele care se înălța pe cer”¹¹, autorul citat menționând și faptul că unii „mitografi elini, Pisandru, Pindar și Ferechides, relatează că nimfa Taigeta a închinat zeiței geto-scitice Ortoisa în cetatea Istria de la gurile Dunării, o cerboiacă de aur”¹². Avem, apoi, în cultura Pazyryk, numeroase podoabe cu cerbi (datând din secolul V î.Hr.)¹³, aici fiind de amintit și cerbul cu opt picioare de pe vasul din tezaurul de la Agighiol¹⁴, dovezi arheologice care vădesc, o dată în plus, importantul rol jucat de acest animal în mentalitarul unor popoare. Nu pot să nu enumăr aici, chiar cu titlu informativ, unele zeități (cu attribute) cervide, precum • celticul zeu Cernunn, reprezentat purtând coarne de cerb și pus în legătură cu motivul metamorfozării omului în cerb (foarte prezent la nivelul basmului fantastic românesc, motiv despre care voi vorbi ceva mai departe), • zeița Satet a egiptenilor, zeiță a vânătorii, mereu reprezentată cu coarne de cerb, • ori mult mai celebra Artemis a grecilor. În fine, un important rol ritualic-consacrator are cerbul în hinduism și buddhism: cum s-a scris deja (și competent!) despre asta¹⁵, acest subiect nefiind abordat acum și aici.

Dar, prin greutatea imagologică și literatura mitografică din spatele acestei zeițe, cred că este necesar a ne opri puțin asupra aurei consacatoare a acestei „zgomotoase zeițe cu săgeți de aur,/fecioara castă și arcașa ce hărțuiește cerbii-n codru”¹⁶. Artemis, „cea care vânează cerbi, cu făclii în ambele mâini”, cum spunea Sofocle despre ea¹⁷, prin attributele cu care a fost învestită, iconografic este foarte legată de cerb. Dincolo de arhicunoscuta sculptură din *Musée du Louvre (Diana de la Versailles)*, operă atribuită lui Leochares și datată în jur de 325 î.Hr.), sunt destul de numeroase mențiunile

¹⁰ Din păcate, studiul citat (Lazarovici *et alii* 2005) suferă de o anumită „subiectivare arheologică” a interpretării, accentul investigativ fiind pus cu precădere pe descrierea complexului, în detrimentul aspectelor morfologice și funcționale ale acestei importante descoperiri, iar referințele către descoperiri similare sunt puține și/sau neinspirat alese. Or, prin complexitatea și importanța scenariilor mitico-religioase sugerate sau implicate de respectivul ansamblu și, în raport cu realitatea materială în care a fost dezvelit, această descoperire reclamă o altă abordare, de tip arheologic-hermeneutică, în care discursul să nu mai fie unul eminent arheografic, ci preocupat (și) de praxisul mitic pe care l-ar fi avut această „Casă a Cerbului”.

¹¹ Vulcănescu 1987, p. 510.

¹² *Ibidem*.

¹³ <https://historyandsoon.wordpress.com/2015/10/31/pazyryk-burials>, accesat la 09.06.2016.

¹⁴ Berciu 1968, p. 19, 21-22; Berciu 1969, p. 209, fig. 66; Berciu 1971, p. 216-231, pl. 110; Gramatopol 2008, p. 103.

¹⁵ Eliade 1980, p. 153 și urm.

¹⁶ Homer 1971, p. 115, *Imn către Artemis* (II).

¹⁷ Sofocle 1969, 214.

mitografice în care cerbul este asociat zeiței. Numită fie „stăpâna fiarelor”¹⁸, fie „vânătoare de cerbi”¹⁹, aceasta are, totuși, o relație (simbolic-simbolizantă) mult mai profundă cu cerbul²⁰, departe de *thyasa* dionisiacă (recte, ardoarea cu care zeița vânează cerbii)²¹. Dovadă sunt numeroasele mențiuni și manifestări rituale în care zeița și cerbul joacă un rol consacrat, chiar cathartic.

Astfel, în *Geografia* lui Strabon²², este menționată o insulă, în apropiere de Colofon, către care cerboaiacele gestante înotau spre a naște. Tot în această lucrare a lui Strabon²³ este amintită dumbrava sacră de pe Tîmavos a zeiței, „unde toate animalele sălbatice trăiau în pace, lupii și cerbii alături”. În fine, este de amintit procesiunea dedicată acesteia la Patrai, în Achaia, unde preoteasa zeiței sosea într-un car tras de cerbi²⁴.

Nu pot încheia acest scurt periplu mitologic fără a aminti și de rezonanța simbolică pe care a căpătat-o cerbul în creștinism. Văzut ca un „animal christologic”²⁵, simbolistica densă cu care a fost conotat acesta²⁶, vine din consacrară sa religioasă. Glosând pe marginea unui verset dintr-un psalm²⁷, sunt autori care opinau că, pornind de la această mențiune, se explică „de ce cerbul este atât de frecvent reprezentat pe cristelnițe și în scenele botezului: el evocă sufletul creștin adăpându-se la sursa vieții”²⁸.

Totodată, nu se poate omite „căderea în metaforă” pe care a intermediat-o cerbul: sunt de amintit aici cazurile de reconversie spirituală pe care le au doi noncreștini, bogați, aristocrați, împătimiti vânători. Și mă refer

¹⁸ Homer 2008, XXI, p. 462-463.

¹⁹ Homer 1971, p. 115. Unul dintre *Imnurile orfice* (XXXVI - *Către Artemis*) o numește pe aceasta „Stăpână peste munți și codri, / semeață doborând cerbii rezezi” (Hesiod-Orfeu 1987, p. 207).

²⁰ Vezi mitul Diana-Acteon din *Metmorfozele* lui Ovidius (Ovidius 1972, III, p. 104-107), precum și splendida mitanaliză a acestui mit la Klossowski 2002.

²¹ Cf. lui Pausanias (Pausanias 1982, II, 8, 37, 2), imaginea zeiței din templul aflat în incinta Akakesionului arcadian o reprezintă pe Artemis îmbrăcată cu o blană de cerb. Aceeași situație o regăsim și în sanctuarul dedicat lui *Artemis Hegemone*, „unde este încinsă cu o piele de cerb, are tolba pe umeri, într-o mână ține torță și în cealaltă doi șerpi. Alături de ea stau culcați câinii, dintre aceia folosiți la vânătoare” (*ibidem*).

²² Strabon 1983, III, 14, 643.

²³ Strabon 1974, II, 5, 215.

²⁴ „Și fac, în primul rând, o procesiune deosebit de măreață pentru Artemis, iar la sfârșitul procesiunii sosește preoteasa-fecioară pe un car tras de cerbi” (*ibidem*, VII, 18, 7), situație întâlnită și la nivelul eposului tradițional românesc, unde „Mama Pădurii are căruța înhamată cu cerbi, iar în căruța e așternută pielea de cerb” (Niculiță-Voronca 1998, vol. I, p. 176).

²⁵ Pastoureau 2007, p. 82 și urm.

²⁶ Vezi, spre exemplu, scena din biserica orașului Massa Maritima, de lângă Livorno, unde Sfântul Cerbone mugea căprioare pentru a-i servi cu laptele lor pe emisarii papali.

²⁷ „Cum dorește un cerb izvoarele de apă, așa te dorește sufletul meu pe Tine, Doamne!” (*Psalmul* 42, 1).

²⁸ Pastoureau 2007, p. 413, nota 45.

la Sfântul Eustache, un fost general roman numit Placidus, care, la o vânatoare, vede apărând un crucifix între ramurile coarnelor cerbului pe care îl vâna, urmare a acestei viziuni el convertindu-se la creștinism împreună cu toată familia sa²⁹, dar, și la Hubert, fiul ducelui de Aquitania, care are și el această viziune „într-o sfântă zi de vineri”, renunțând la statutul social de dinainte, refăcându-și viața și „plecând să evanghelizeze populația din Ardennes, devenind primul episcop de Liège”³⁰.

Această viziune, împreună cu fundalul simbolic aferent (un aristocrat renunță *la sine* = statutul social în urma unei viziuni, se călugărește și se pune la dispoziția *celorlalți*), dincolo de numeroasele reprezentări plastice³¹, a avut ecouri și la nivelul consacrat al heraldicii (spre exemplu, stema orașului Hollola din Finlanda are în prim-plan tocmai cerbul cu crucea între coarne al Sfântului Hubertus)³². Tot astfel, și în alte zone în curs de creștinare, cerbul este animalul care, prin forțele sacre ale firii sale de animal consacrat(or), va ajuta unii creștini:

„În Irlanda, Sfântul Patrick se preschimbă și îi preschimbă și pe tovarășii lui în cerbi (sau cerbi lopătari) pentru a scăpa de capacanele întinse de regele păgân Lóegaire: el poate înfăptui această transformare recurgând la o incantație sau la un procedeu magic numit *feth fiada*”³³.

Dosarul etnologic

Poate trebuie început, la nivelul dosarului etnologic al prezenței cerbului în viața, mentalitatea și imagologia tradițională, cu ceea ce spunea M. Pastoureau, citând diferite surse ecleziastice de Ev Mediu, despre cum „Numeroși prelați și preoți interzic enoriașilor «s-o facă pe cerbul», adică să se deghizeze, în timpul carnavalului sau al sărbătorilor tradiționale, în cerb și să arboreze un falus gigantic cu care simulează actul sexual”³⁴. Etnologică dovadă că cerbul era, la nivel simbolic-ontologic, și altceva decât ceea ce

²⁹ Dintre cele mai cunoscute publicului și sugestive reprezentări ale acestui moment inițiativ, amintesc *Viziunea Sfântului Eustace*, pictată între 1438 și 1442 de Pisanello (Antonio di Puccio Pisano, c. 1395 - 1455), aflată la *The National Gallery*, Londra.

³⁰ Pastoureau 2007, p. 85.

³¹ Îmi sunt la îndemână acum, prin greutatea ontologicului și tehnica folosită de artiști, tablourile cu această temă semnate de J. Brueghel și P. Rubens, amândouă aflate în Muzeul Prado, Madrid.

³² <https://www.citypopulation.de/php/finland-pajathame.php?adm2id=098>, accesat la 09.06.2016. Avem, și pentru zona românească, o stemă heraldică în care cerbul este element central-definitiv - stema orașului Baia, de secol XIV, amplu interpretată ezoteric la Lovinescu 1993, p. 171 și urm.

³³ Chevalier, Gheerbrant 2009, p. 221.

³⁴ Pastoureau 2007, p. 413, nota 46.

încercau prelații bisericii să impună³⁵, este mitologia ceremonial-funcționalistă pe care a dezvoltat-o mitofolclorul românesc: sunt autori care au dezbătut pe larg despre vânărea ritualică a cerbului³⁶, dar și despre „cerbul cosmogonic care permite și facilitează realizarea contractului matrimonial”³⁷. Toate atributele acestui animal, ceremoniale sau nu (psihopomp, inițiativ, cosmic), vădesc, la nivelul hermeneutic, un concept imaginar-constructiv mulat sau suprapunând unul arhaic, poate păgân?, care vorbește, într-un final, tot despre rolul consacrat jucat de cerb la nivel epic-etnologic (cum voi încerca să arăt în subcapitolul dedicat cerbului din basmul fantastic românesc). De altfel, vorbind despre cultul cerbului în România, M. Vulcănescu afirma că acesta își trage originea daco-romană dintr-un cult carpatic și dintr-unul celtic al cerbului, „de unde a intrat în etnogeneza dacă”³⁸. În legende, cerbul este o ființă protejată de pădure: „crengile copacilor singure se apleacă ca să mănânce muguri”³⁹. Apoi, avem arhitectura narativă a unei credințe/interdicții de a te scălda în anumite ape după data de 6 august: este vorba despre „spurcatul” apelor râurilor prin urinarea în ele de către cerbi⁴⁰. Trăsături care vădesc un model mitic al vânării cerbului avem într-o serie lungă de „colinde cu cerb”, literatura etnologică dedicată acestei acțiuni cu finalitate aproape cosmogonică fiind bogată și interesantă prin informațiile puse la dispoziția cercetătorilor⁴¹.

De asemenea, folclorizarea unui moment ludico-inițiativ precum „jocul cerbului”⁴², la nivelul epicului de basm și baladă populară capătă o interpretare ezoterică⁴³, în termeni pur simbolici fiind căutată și reliefată arhetipalitatea prezenței și, mai ales, *rostul* cerbului în viața comunității tradiționale. Oglindind și resemnificând vechi credințe și practici ritualice, este de reamintit contextul puternic epicizat al unei asemenea colindări cu cerbul:

„Colindatul cu măști de cerbi e mai complicat. Se desfășoară în baza unui scenariu mitic la care participă într-un alai impresionant și alte personaje

³⁵ „Lăsând cu bună știință la o parte aspectele negative și sexuale ale simbolisticii cerbului, Părinții Bisericii și teologii fac din acesta un animal pur și virtuos, o imagine a bunului creștin, un atribut sau un substitut al lui Christ” (*ibidem*, p. 83).

³⁶ Coman 1980, p. 44-52.

³⁷ Coman 2009, p. 83 și urm.

³⁸ Vulcănescu 1987, p. 509.

³⁹ Mușlea, Bîrlea 1970, p. 281.

⁴⁰ Ghinoiu 2005, p. 170.

⁴¹ Dintre cele mai importante studii dedicate exclusiv „colindelor cu cerb”, sunt de amintit Brătulescu 1969; Filip 1978.

⁴² Adăscăliței 1968. De reliefat este un aspect cel puțin interesant: structurat după modelul „jocului caprei”, în satele bucovinene în care este atestat, „jocul cerbului” apare ca o unitate individuală, chiar dacă este contaminat cu alte personaje zoomorfe (Vulcănescu 1987, p. 511), ceea ce poate sugera *statutul superior* avut de către cerb între celelalte animale.

⁴³ Lovinescu 1993, p. 171 și urm.

secundare mascate cu maschete, cu mascoide, sau numai machiate, dintre care amintim: măștile de cai, maschete de toboșari, de fluierași, travestiuri și machiași în Moș și Babă. Cerbul este ucis și învie în bucuria comparașilor din alaiul colindului. În acest scenariu al morții și al învierii, cerbul simbolizează reînnoirea ciclică a naturii, renașterea regnului animal o dată cu cel vegetal⁴⁴.

Sau, după spusele lui M. Pop, corinda perpetuează până azi un mit de inițiere al vânătorilor⁴⁵. Multiplicitatea și bogăția de semnificații atribuite cerbului la nivelul etnologicului a dus, în mod inevitabil aș spune, la o amplificare și actualizare hermeneutic-culturală a calităților/atributelor deținute de acest animal.

De amintit ar fi aici bricolajul mitic vehiculat de către R. Vulcănescu și legat de coarnele cerbului⁴⁶, autorul citat oferind și exemplul unui colind cu o astfel de concretețe cosmologică (un „colind de Anul Nou”), cu amendamentul că trebuie păstrată o anumită rezervă față de astfel de exemple expediate în inoportune trimiteri bibliografice⁴⁷, dar și reminiscența totemică (venind, se pare, din folclorul cinegetic) a unui caz în care fiii instruiți special să fie vânători, nu crescători de vite, vor fi descoperiți, după dispariția lor, metamorfozați în cerbi⁴⁸.

Cerbul în basmul fantastic românesc

Exemplele citate mai sus, atât la nivelul dosarului mitologic, cât și la cel etnologic al cerbului, pot fi înmulțite fără greutate. Doar că dezideratul meu este altul. Din complexul context tradițional-cultural în care apare acest animal, voi încerca să mitanalizez (hermeneutic) doar prezența și rolul jucat la nivelul basmului fantastic. Este un demers pur interpretativ, departe de

⁴⁴ Vulcănescu 1987, p. 511.

⁴⁵ Pop 1976, p. 52.

⁴⁶ „Din cauza herbului lui înalt și ramificat ca o coroană de arbore, cerbul a fost socotit că poartă pe cap *arborele cosmic*. La români, cerbul poartă în coarne un *brud*, simbol carpatic al arborelui cosmic” (Vulcănescu 1987, p. 510).

⁴⁷ Ca și în cazul altor afirmații tranșante legate de un subiect/motiv mitologic românesc (din lucrarea sus citată - Vulcănescu 1987), îngreunând sau făcând chiar inoperabilă informația etnologică vehiculată în sprijinul aserțiunilor lansate de-a lungul lucrării, din păcate și această informație este expediată, la nivelul aparatului critic, într-o seacă formulare: „Informație de teren, județul Argeș, 1937”.

⁴⁸ Este vorba de un interesant colind din bazinul Mureșului, în care ni se povestește cum 9 fii ai unui „unchiaș bătrân”, învățați de acesta să fie vânători, nu păstori de vite („văcărași”) și dispăruți de acasă, vor fi regăsiți *metamorfozați în cerbi*: aflați în bătaia arcului, aceștia vor mărturisi cine sunt și de ce refuză revenirea acasă! „Drag tăicuțul nostru/ du-te tu acasă/ la măicuța noastră,/ că coarnele noastre/ nu intră pe ușă/ făr’ numai prin munți;/ picioarele noastre/ nu calcă-n cenușă/ făr’ numai prin frunză;/ buzuțele noastre/ nu-și beau din pahare/ că-și beau din izvoare” (Pop 1970, p. 21-22).

antropologia științifică de care vorbea J. Lett⁴⁹, în care accentul îl voi pune pe descrierea și interpretarea subiectivă a universului de sensuri pe care îl are cerbul la nivelul situațiilor de basm fantastic românesc. De ce această „enclavizare” care implică atât de puțin materialul etnografic? În primul rând, sunt convins că este nevoie de o altă metodă/tip de analiză care să poată cerne și discerne atât originea, cât și funcționalitatea unui atare subiect la nivelul mentalitarului creator și consumator de basm fantastic. Cu o structură imagologică ceva mai deschisă decât alte genuri epic-tradiționale (colindele cu cerb, spre exemplu, produse epice care, după părerea mea, par a manifesta o adevărată „structură de rezistență” a imaginarului), basmele fantastice îmi par ceva mai permeabile, mai oportune inovării. Ceea ce, pentru un cercetător aplecat asupra unui subiect ca cel de față, poate însemna un real ajutor, filtrarea și/sau transfigurarea imagologică a „adevărului” din spatele mențiunilor fiind mai facil de reconstituit.

Semnificativ amănunt privind utilitatea acestei metode de „citire” hermeneutică a unui produs (abstract) al imaginației: comparativ cu numărul abordărilor tradițional-etnografice, cele de tip antropologic ale unor subiecte/motive ale mitofolclorului românesc sunt destul de puține, deși rezultatele sunt importante, antrenante, racordând și spațiul românesc la noile tendințe de abordare științifică a vechilor mituri (sunt de amintit, prin amploarea și profunzimea demersurilor inițiate, autori precum Gh. Mușu⁵⁰, M. Coman⁵¹, I. Taloș⁵², A. Oișteanu⁵³, iar pe alocuri G. Nițu⁵⁴, A. Fochi⁵⁵, C. Eretescu⁵⁶). Apoi, dincolo de faptul că cercetarea prezenței și a rolului jucat de către cerb la nivelul altor specii tradițional-epice (colinde, jocuri, obiceiuri ș.a.) au fost competent abordate de specialiști din domeniu (etnologi), bricolajul mitologic pe care îl voi derula eu în rândurile următoare îmi relevă o mai mică preocupare pentru *fapte* (ca în colindele cu cerb), și o mai mare atenție acordată *mecanismului de „plauzibilizare”* a unor atare fapte (mitice). Or, asta înseamnă, din perspectiva hermeneuticii, în primul rând conștientizarea subiectului de epicizat (= funcție cognitivă), apoi, mai multă vigoare

⁴⁹ Lett 1997, p. 12. *Apud* Coman 2009, p. 7. Scopul acesteia ar fi descrierea și explicarea varietății culturale, în contrast cu descrierea și interpretarea oferită de antropologia interpretativă.

⁵⁰ Mușu 1971; Mușu 1973; Mușu 1982.

⁵¹ De altfel, tocmai acest autor punctează (în *Cwântul înainte* la Coman 2009, p. 6), „vocația holistică a antropologiei culturale”, vocație pe care „nici folcloristica, nici etnologia nu au avut-o niciodată”. Dintre cele mai importante produse de gen ale acestui autor, amintesc Coman 1980; Coman 1983; Coman 1985; Coman 2009.

⁵² Taloș 2004; Taloș 2013.

⁵³ Oișteanu 1980; Oișteanu 1997; Oișteanu 2004.

⁵⁴ Nițu 1988.

⁵⁵ Fochi 1982.

⁵⁶ Eretescu 2015.

ontologică, ba chiar și o anumită preferință (și/sau selecție?!) de ordin estetic. Argument suplimentar: *quorum*-ul de miteme adus în prim-plan de aceste basme fantastice (avem motivul *cerbului de aur*, al *metamorfozării într-un cerb* în urma încălcării unei interdicții, motivul Diana-Acteon) implică alte semnificații simbolice față de matricea arhetipală în care sunt prezentate și interpretate alte produse epic-tradiționale cu cerbul ca actant principal (vânătorile rituale ale cerbului, dominantă inițiativ-matrimonială din anumite colinde). Este foarte posibil ca schemele de derulare epică, arhetipurile (de)structurate, simbolurile prezente în basmele fantastice să fie mai puține, poate mai sărace sau mai puțin încărcate simbolic. Nu contează. În perspectiva unui bestiar mitologic al basmului fantastic, cum intenționez să creionez, cum nu există un studiu care să trateze critic, punctual, aplicat această temă, demersul meu capătă justificare.

Cu o structură narativă care frizează „relativismul” (a se citi: structură nonrigidă, ciclică, sintetică sau diseminatorie), basmele fantastice românești cu cerbul ca pandant sau actant, sunt numeroase și semnificante. Și, aproape fără excepție, piesa centrală a acestui imaginar o constituie, fără doar și poate, metamorfozarea unui erou (nubil) în cerb. Fie că acesta *bea apă dintr-o urmă de cerb din pădure, încălcând o interdicție* sau dintr-un *hybris* oarecare (care nu este defel oarecare, eroul sfidându-l chiar pe Dumnezeu!), simbolică sacră a acestor metamorfoze este evidentă. Inaugurând o schimbare ontologică, deopotrivă nu se poate face abstracție de (re)actualizarea unei „dialectici simbolice”, dacă pot spune așa (natură versus cultură; lege biologic-fizică versus transgresiune), în care corpul fizic-anatomic este substituit, după cum voi încerca să arăt, de corpul valoric-spiritual.

1) Cele mai numeroase sunt, la nivelul basmului fantastic românesc, situațiile în care, *însetat fiind, un erou bea apă dintr-o urmă de copită de cerb, metamorfozându-se în cerb*. Părăsiți în pădure de către tatăl recăsătorit cu o femeie rea⁵⁷ sau fugiți în pădure pentru a preîntâmpina o situație de antropofagie⁵⁸, cei doi frați (mereu fată și băiat) sunt obligați să treacă printr-o schimbare ontologică, atât prezentul, cât și viitorul lor căpătând pregnanță socială și greutate mitică. Transformările imagologice operate la nivelul epicului au avut menirea, literal-alegoric, de a sublinia și potența *setea* eroului: stăruința creatorului/colportorului de basm asupra acestui episod cred că trebuia să

⁵⁷ Teodorescu 1968, p. 156; Nijloveanu 1982, p. 29-30; Pop-Reteganul 1986, p. 28-29; Hasdeu 2000, p. 238-239; Stăncescu 2000, p. 42-43; Opreșan 2005, p. 93-94.

⁵⁸ Carnea de vânat (iepure) mâncată de copii, este substituită de mama acestora cu o bucată din propriu-i trup (sânii). Remarcând „că mănâncă carne dulce di om”, tatăl copiilor va dori să aibă și altădată carne de om, punând la îngrășat pe una dintre fetele lor, cu gândul să o „înjunghie de Crăciun” ... (Sandu Timoc 1988, p. 45-46). La Opreșan 2005, p. 87 și urm., câinele este cel care va mânca iepurele vânat, iar substituirea acestuia va fi făcută cu o pulpă de-a mamei copiilor. Cel vizat spre tăiere va fi un băiat ...

justifice *traumatologia însetării, încălcarea unei interdicții și experiența recorporalizării* necomune (aș spune, foarte aproape de „intimitatea spirituală” de care vorbea L. Lavelle⁵⁹). Nivelul de expresie al traumatologiei însetării, moment precedând un altul, la fel de important ontologic, recte, al preschimbării naturii corporale, este surprins de un basm al colecției I. Oprișan:

„Merg ii, merg. S-a făcut ziu. Mergeu pi câmp așa. Au ajuns la o fântână. Da' băiatu zici: - Țățico, așa mi-i di sete. Hai la fântâna asta sî bem apă. Sî duc ei la fântânî. Apa diparti. Ciuturî-stricat acolo, nu pute s-ajungî. Da băiatu zici: - Eu beau dintr-o băltoagî de-aicea. Da' fata zici: - Nu be cî urmă di cerb iesti șî ti faci cerb, dac-ai sî bei din urma cerbului. Da' băiatu sî dizleagă di brâu, leagă ciutura cu brâu, s-ajungă apă. A legat ciutura cu brâu șî tot la apă n-o ajuns. [O mai stat] cât o mai stat acolo șî pleacă. Da' băietu-ș' uitî brâu la fântânî. Merg ii merg ... Da' iel zici: - Țățico, mi-am uitat brâu la fântână. Eu mă duc șă-mi ieu brâu. Da' fata zici: - Du-ti! Da să nu bei apă d-acolo din urma cerbului, câ ti faci cerb. Băiatu s-întoarci. Da-i era seti. Da' el zici: «Ei, n-am sî mî fac eu cerb»! Șî ie șî s-apleacă șî be apă d-acolo șî sî face cerb. S-a făcut cerb șî sî duci după sorî-sa”⁶⁰.

Ilustrând concret o idee (= determinanții imaginari), este de remarcat structura de semnificare atribuită unui atare act: pretextul de a se întoarce la urma de cerb cu apă pentru recuperarea unui obiect uitat acolo de către erou⁶¹. Importante devin astfel, din perspectiva hermeneutică a epicului care trebuia să capete sens, trei mențiuni: în primul rând, *eroul este dispus să nu încalce o interdicție* (→ supra, face tot posibilul spre a bea apă din fântâna respectivă); apoi, *interdicția cunoscută de sora eroului* trimite către un referențial simbolic⁶²; în fine, trebuie remarcată „încărcarea” simbolică a apei din aceste urme de cerb: dacă în anumite basme este menționată interdicția de a bea și din alte urme de animale⁶³, avem și un caz în care eroii beau apă din urme ale altor animale fără a fi metamorfozați:

⁵⁹ Lavelle 1955.

⁶⁰ Oprișan 2005, p. 88.

⁶¹ Aici, în basmul citat, este vorba de un *brâu*. În mod asemănător se întâmplă lucrurile și într-un basm al colecției B. P. Hasdeu (*Fata cu frate cerb*), doar că brâul băiatului este înlocuit cu un *briceag* (Hasdeu 2000, p. 239). La Nijloveanu 1982, p. 30 (basmul *Cerbu*), pretextul întoarcerii la urma de cerb cu apă constituindu-l uitarea *arcului*.

⁶² „Copiii fugiră, fugiră, până ce ajunseră într-o pădure și se opriră osteniți lângă un izvor. - Eu o să beau apă din izvorul ăsta, zise sora. - Ba eu am să beau apă din urma cerbului. - Ba să nu bei, *că cine bea apă din urma cerbului se preface în cerb* și ce mă fac eu fără tine în pustietatea asta” (Sandu Timoc 1988, p. 46-47). Tot astfel, „*Acu fata știa că în pădure exista un pârâiaș și cine va bea din acel pârâiaș se va prefăcea în cerb*, cerb de aur” (Oprișan 2005, p. 94, subl. a.). De altfel, toate sublinierile din text, fără menționarea explicită a autorului citat, sunt personale. Această interdicție este stipulată în majoritatea basmelor aduse în discuție, doar la Teodorescu 1968, p. 157, lipsind menționarea explicită a interdicției acestui act magic recurent.

⁶³ Lup (Hasdeu 2000, p. 239); urs (Nijloveanu 1982, p. 30); vulpe (Marian 1986, p. 364); vulpe și urs (Stăncescu 2000, p. 43); bou și lup (Pop-Reteganul 1986, p. 30).

„Ce să facă ei, că le era foame și setea-i încinsese. Își luară inima-n dinți și s-apucară să umble de colo până colo, ca niște copii ai pădurii. Adunară ierburi, scoaseră rădăcini și le mâncară ca să-și astâmpere foamea. Se mai depărtară și, găsimd apă în urmele făcute de copitele mistreților, își potoliră setea. Azi-așa, mâine-așa, se deprinseră cu viața trudită a singurătății, dar simțeau că de buruieni nu se satură niciodată”⁶⁴.

Interdicția stipulată de sora eroului, dincolo de intenția de simbolizare (încalci o interdicție → vei suporta o pedeapsă), reliefează, după cum am spus și mai sus, o *precunoaștere* deținută de către sora eroului. Fie avem în vedere existența și circulația, în conștiința și conștiința mentalitarului tradițional, a unei atare credințe (= cel care ar fi băut apă dintr-o urmă de cerb devenea cerb), fie trebuie că avem de-a face, epic-funcțional, cu universul metaforic al căsătoriei⁶⁵. Căci, în majoritatea basmelor fantastice românești în care eroul, bând apă dintr-o urmă de cerb, va fi metamorfozat eminentemente în cerb (de foarte multe ori definitiv!), epic-funcțional această menționare și încălcare a interdicției de a bea apă dintr-o urmă de cerb, este justificată de ulteriorul traiect social avut de către sora eroului devenit cerb. Fată a unui „om”⁶⁶, „om sărac”⁶⁷, „biet om văduv”⁶⁸, „unchiaș”⁶⁹ sau „unchiaș văduv”⁷⁰, chiar părăsită sau fugită în pădure, aceasta va fi curtată și/sau dusă la palatul împăratului locului, unde se va căsători, invariabil, cu un fiu de împărat⁷¹ sau de boier⁷². Traiectul acesta social-ascendent, foarte firesc în zona imaginarului fantastic de basm și puțin probabil în *real*, are ca pandant, cum altfel!?, frumusețea deosebită a acestei fete. Această adevărată instanță a alegerii maritale are în subsidiar elementele a ceea ce am numit eu *instituția tinereții*⁷³. Iar mențiunile de basm, cu referire strict la frumusețea deosebită a surorii celui transformat în cerb prin băutul apei dintr-o urmă de cerb, sunt categorice:

„Desfăcură fânul, adecă acolo unde dormea ca dusă o fată frumoasă: cu păr de aur, cu haine de solzi de pește și ținând în mână căpăstrul funii, cu care era legat cerbul. Mult se minunară de cerb, mai mult însă de fată, credeau că văd chiar pe zâna codrului”⁷⁴.

sau

⁶⁴ Teodorescu 1968, p. 156.

⁶⁵ A se vedea studiul *Cerbul cu leagăn de aur în coarne* (Coman 2009, p. 70-97).

⁶⁶ Hasdeu 2000, p. 238. La fel la Nijloveanu 1982, p. 30.

⁶⁷ Opreșan 2005, p. 93.

⁶⁸ Pop-Reteganul 1986, p. 28

⁶⁹ Stăncescu 2000, p. 42.

⁷⁰ Teodorescu 1968, p. 153.

⁷¹ Opreșan 2005, p. 95-97; Pop-Reteganul 1986, p. 30-31; Stăncescu 2000, p. 44-47; Teodorescu 1968, p. 157-166.

⁷² Hasdeu 2000, p. 239-241.

⁷³ Cioancă 2015.

⁷⁴ Pop-Reteganul 1986, p. 30.

„Drept, se și făcuse fata frumoasă de pica; avea niște ochi mari, mari și negri, avea trup subțirel, avea o gură ... zână, zână și pace, ce mai încoa și încolo; zână ca zâna a mai frumoasă ș-a mai fără cusur, ca zâna zânelor”⁷⁵.

Dar, momentul cu adevărat important pentru economia acestui studiu, este cel al metamorfozării eroului într-un cerb, după ce, însetat fiind, va bea apă dintr-o urmă de cerb. Este mai important, pentru mine și analiza de față, deoarece este exact momentul care schimbă raportul corporal al eroului cu propriul corp. Iar această *punere împreună* a *vechiului* și *noului* corp, prin prisma descrierii momentului, lărgeste sfera imaginativă în care ar trebui încadrată transformarea din om în cerb a unui erou, cu reverberații cosmice în anumite basme:

„Tocmai mai spre seară, iacă și o urmă de cerb. Zise fata că să nu bea, că se face cerb și o împunge, ci să mai aștepte, c-or da de vrun izvor, dar el nu mai putu răbda și bău. Dacă bău, cum bău se și făcu cerb, dar așa frumusețe de cerb că s-ar fi oprit vântul din adiere, și ar fi încetat păsările ciripirile și s-ar fi oprit norii pe cer să se minuneze cu toții și cu toatele de așa nemaipomenit cerb. Trupul lui, cât era de mare, era numai și numai de aur, de strălucia de-ți lua vederile. Soarele rămăsese pe lângă el ca stelele cele mici pe lângă soare, iar coarnele cică i-ar fi fost lungi și pline de ramuri, și pe coarne și pe ramuri cică erau semănată pietre nestimate de sclipeau de o minune; iar de la vârful unui corn la alălalt s-ar fi cumpănit încetișor de colo până colo un leagăn împletit numai din fire de mătase”⁷⁶.

Dacă în majoritatea basmelor, metamorfozarea în cerb este făcută tacit-circumstanțial (= după încălcarea interdicției)⁷⁷, sunt și basme în care transcorporalitatea devine un simplu *act exterior* naturii dintâi a eroului⁷⁸ sau doar o (altă) situație existențială⁷⁹. Nu pot să nu reamintesc aici situația mitică în care se va afla, după transformarea sa în cerb, Acteon, cel care surprinsese o zeiță de rang superior la scaldă sacră:

⁷⁵ Stăncescu 2000, p. 44. Frumusețe deosebită are și fata din basmele culese de I. Nijloveanu (Nijloveanu 1982, p. 30), I. Opreșan (Opreșan 2005, p. 94) și G. Dem. Teodorescu (Teodorescu 1968, p. 157).

⁷⁶ Stăncescu 2000, p. 43-44.

⁷⁷ „Și nu-l putu opri soru-sa, să nu bea, dar, îndată ce beu, se făcu un cerb mare și frumos, cu coarnele aurite” (Pop-Reteganul 1986, p. 30). La fel de „necosmică” este și metamorfozarea din alte basme (Teodorescu 1968, p. 157; Nijloveanu 1982, p. 30; Sandu Timoc 1988, p. 47; Hasdeu 2000, p. 239; Opreșan 2005, p. 94).

⁷⁸ „S-a uitat cerbul, când s-a pomenit așa, la soră-sa care rămăsese încremenită, și din ochii lui ăia mari și vorbitori au început a se rostogoli lacrimi din belșug. Apoi a îngenunchiat în fața fetei și s-a silit s-o facă să priceapă ca să se urce sus în leagănul dintre coarne” (Stăncescu 2000, p. 44).

⁷⁹ „Tocmai ajunsese flăcăiandru, când o dată, bând apă dintr-o urmă de cerb, începu să-i crească păr și coarne rămuroase, prefăcându-se cu totul în cerb: *alerga prin pădure și zăbiera ca dobitoacele, numai cu sor'sa vorbea ca oamenii?*” (Teodorescu 1968, p. 157).

„Eroul, fiu al Autonoei, fuge și se miră că-i atât de iute în fuga sa. Dar când și-a văzut coarnele în apa în care obișnuia să se răcorească, a vrut să exclare: Vai mie, nenorocitul! A gemut doar, atât i-a fost vocea și lacrimile nu i-au mai curs pe față. [...] Acteon fuge prin locurile unde mersese adesea în urmărirea fiarelor/Vai, el fuge de propriile ajutoare. Ar fi vrut să strige: «Sunt Acteon, cunoașteți-vă stăpânul!» Dar gândurilor le lipsesc cuvintele»⁸⁰.

La nivelul basmelor fantastice românești, momentele epice de după metamorfozarea eroului în cerb cuprind o subtilă nuanțare a statutului valoric căpătat de personajul feminin (sora sa): tot ceea ce face fratele-metamorfozat-în-cerb, este orientat către protejarea (înainte și după căsătorie) surorii sale. Aflat, după metamorfozarea în cerb, într-un incontestabil echilibru fizic, moral și sufletesc cu vechiul corp (uman) de dinainte⁸¹, eroul-cerb nu doar „accesorizează” noul statut erotic-marital al surorii sale, ci devine o *coprezență corporală* pentru aceasta și soțul ei:

„[...] cum apoi ei au trăit atâta vreme, iar când era să iasă mai la largul, cum se făcu Tirion cerb. Și ascultă craiul cu mare băgare de samă vorbele ei, apoi îi zise: - Draga mea, vino cu noi la curțile mele, te voi îmbrăca ca pe-o împărăteasă, te fac muierea mea, iar de cerb voi grijii ca de-un frate, fiindcă el va fi și cumnatul meu»⁸².

Această coprezență corporală, pe alocuri cu o încărcătură subiectiv-emoțională, se poate spune că se va constitui, după cum voi încerca să arăt imediat, într-un scenariu terapeutic de revenire la *corpul dintâi*.

Dar, înainte de a vorbi despre asta, trebuie să relievez un aspect interesant al acestui act magic recurent: sunt mult mai numeroase cazurile în care metamorfozarea în cerb este definitivă (7)⁸³, decât cele în care metamorfozarea este reversibilă (4)⁸⁴. Într-o interpretare morală, somatologia acestei definitive încatenări a eroului care bea apă dintr-o urmă de cerb într-un trup carnal de cerb, este interesantă, vorbindu-ne despre arhaicitatea gândirii simbolice a acestor basme. Din perspectivă hermeneutică, trebuie avută în vedere, prin prisma „culturii simbolice” a mentalitarului tradițional generator și consumator de basm fantastic, fie ● fenomenologia unei atare interdicții (a bea apă dintr-o urmă de cerb), rămânerea eroului în noul corp

⁸⁰ Ovidius 1972, III, p. 106-107.

⁸¹ „Cerbului îi făcură loc într-o livadă frumoasă și era vesel și el de binele în care ajunsese soru-să” (Pop-Reteganul 1986, p. 31).

⁸² *Ibidem*, p. 30-31. Tot astfel, grija purtată surorii sale de către cerb este repetat subliniată și la Teodorescu 1968, p. 157-166; Nijloveanu 1982, p. 33-36; Sandu Timoc 1988, p. 47-48; Hasdeu 2000, p. 239-241; Stăncescu 2000, p. 44-47; Oprișan 2005, p. 95-97.

⁸³ Marian 1986, p. 368; Pop-Reteganul 1986, p. 32; Sandu Timoc 1988, p. 48; Stăncescu 2000, p. 47; Hasdeu 2000, p. 241; Oprișan 2005, p. 91, 101.

⁸⁴ Teodorescu 1968, p. 164-165; Nijloveanu 1982, p. 32, 36; Sevastos 1990, vol. II, p. 103-104.

fiind văzută ca o *pedeapsă* pentru încălcarea/minimalizarea unui sistem de gândire și/sau reprezentare simbolică, fie ● semiotica structurală a unei asemenea metamorfozări. Adică eroul, *prin încălcarea interdicției*, de cele mai multe ori explicit stipulată, își *alterează* dimensiunea destinului eminentamente uman pe care ar fi putut să îl aibă, rezultatul fiind *consumarea* propriei substanțe uman-corporale - de unde nevoia trăirii restului de viață într-un alt corp/alt regn?! Diferențialul epic-imaginar care a stat la baza unor asemenea metamorfoze dă semnificație și valoare aproape cathartică acestei transgresiuni corporale (din om înspre cerb și invers), sugestivă fiind „terapeutică” restaurării uman-carnale dintr-un basm al colecției G. Dem. Teodorescu:

„Lung alai ieși din curțile-mpărătești și se-nșirui pe drumul codrilor: să fi zis că e oaste de război, nu arcași porniți la vânat. Și merseră, merseră, merseră pân' la poiana de unde se-ntorseseră numai cu iepuri și păsări zburătoare. Cerbulețul, auzind că mare gălăgie se apropie de pădure, ieși la drum să vadă cam ce se petrece. Dar împăratul, mâniat foc pe neamul cerbilor, cum îl zări de departe, își încordă arcul și zvârrr într-însul! Săgeata i se rupse-n coarne, dar îi spintecă vârful urechii din stânga. Și - o minune! - cum îi curseră trei picături de sânge dobitocul se prefăcu deodată într-un flăcău nalt/ca bradul,/tare/ca stejarul/și frumos/ca cerbul. Nesfios de-atâta liotă, el păși spre-mpărat și-i zise: Mulțămescu-ți, doamne, de binele ce mi-ai adus, că lighioană aș fi rămas toată viața, de nu mi se lăsau trei picături de sânge. Drept mulțămire, am să-ți aduc o veste bună. Află că io sunt fratele copilei, pe care o aduseși la curte, și că e sănătoasă colo sus în leagăn. A mai mare peste roabe a-mbrâncit-o în gărlă s-o înece și io am scăpat-o vie, nevătămată”⁸⁵.

În fine, în celelalte două cazuri de restaurare a corpului uman-carnal, eroul-cerb fie „s-a dat peste cap și s-a făcut om”⁸⁶, fie „[...] în timpul ăla, dă bucurie, cerbu s-a prefăcut în om”⁸⁷.

2) Ineluctabil legat de metamorfozarea unui personaj uman în cerb și reactualizând hermeneutic un anumit tip de relație arhaică între profan și sacru⁸⁸, este situația interesantă descoperită în basmul *Părintele pentru copil se dă-n foc*, colecția Elena D. O. Sevastos. Fără a fi neapărat o expresie a unui

⁸⁵ Teodorescu 1968, p. 164-165.

⁸⁶ Nijloveanu 1982, p. 32.

⁸⁷ „Împăratu când a auzit, și-a dat seama că nevastă-sa ie aia-ncată și nu servitoarea. A dat ordin ș-a venit o echipă dă pescari c-un năvod, a băgat în apă, a pescuit ș-a prins breana. A tăiat-o pă burtă ș-a scos pă împărăteasă d-acolo” (*ibidem*, p. 36).

⁸⁸ Am vorbit deja într-un studiu (Cioancă 2014b, îndeosebi p. 136-137, 140-142) despre relațiile existente, la nivelul basmului fantastic românesc, între profan și divin. Alte câteva aspecte care vizează imagologic aceste relații deschise, nedogmatice dintre divinitate și un personaj profan (→ bătăile aplicate de către un profan unei divinități; călătoria unui erou către „împărăția lui Dumnezeu” pentru a rezolva o problemă oarecare; dialogurile inițiatice dintre personaje de basm și divinități canonice etc.) fiind în curs de elaborare.

imaginar al excluziunii (mai degrabă decât al reclusiunii), antrenând și/sau etalând relația deschisă, reversibilă și (încă) nedogmatică pe care o are profanul cu divinul, basmul acesta aduce în prim-plan un îndrăzneț hybris: un om, nemulțumit de modul de acțiune al divinității față de părinții săi, o caută și o înfruntă pe aceasta, cerându-i socoteală:

„După asta nu mai mersă și voinicul mult și ajunse la împărăția lui Dumnezeu, iar când se înfățișă înaintea lui Dumnezeu îl întrebă la ce au venit. - Ia am venit să-mi spui, măria-ta, pentru ce ai fost așa de nedrept cu tata și cu mama de nu i-ai făcut ca și pe ceilalți oameni. - Mare este sumeția ta, măi băiete, și pentru aceasta de astăzi înainte să te faci cerb și să umbli de izbeliște. Cum au poroncit Dumnezeu de îndată mare voinicul s-au făcut un cerb frumos de-a mare dragul să te tot uiți la dânsu, coarnele îi erau poleite, iar părul îi strălucea ca aurul”⁸⁹.

Este și acest caz, asemenea altora⁹⁰, un splendid exemplu al existenței unui „imaginar al tradițiilor spirituale”, în care relația și dialogul (aproape) colocvial al profanului cu divinul nu are încă nimic (sau, în tot cazul, foarte puțin!) din structura dogmatică ulterioară? Aș spune că există o anume „egalitate mitică” în structura narativă a acestui pasaj citat mai sus: dovadă va fi, dincolo de temporara pedepsire a eroului prin trecerea într-un alt regn, *reversibilitatea pedepsei aplicate*⁹¹. Cu certitudine se poate vorbi, în acest caz, despre o relație funcțională, în care *egalitatea* pare pandantul necesității prezenței și/sau existenței divinității în viața profană. Mai mult, densitatea și profunzimea simbolică a dialogului, plus reversibilitatea pedepsei aplicate inițial, nu izolează câtuși de puțin o efigie a „zeului justițiar” (cu orice preț), de o pasivitate cronică, ci sublinează o fluid-continuu relație obiectivă a acestei divinități cu personajul venit din profan⁹².

3) Vorbind în mod intim despre relația divin - profan și având ca leitmotiv metamorfozarea cuiva într-un cerb pentru o vină oarecare, sunt cazurile de basme care reiterează și reinterpretează mitul Diana-Acteon. Fără

⁸⁹ Sevastos 1990, vol. II, p. 102.

⁹⁰ Vezi supra, nota 84.

⁹¹ Sevastos 1990, vol. II, p. 103-104.

⁹² Aș aduce aici în discuție unul dintre aspectele importante ale relației sacru *versus* profan la nivelul basmului fantastic românesc. Anume, *experiența comuniunii dintre divin și profan* la nivelul imageriei de basm. Căci, într-o analiză hermeneutic-fenomenologică precum cea de față, nu pot să nu remarc imaginarul sacrului și comportamentul de tip arhaic pe care îl manifestă eroul basmului: „Da între tată-său și mă-sa se iscase zânzanie, că de ce n-au ascultat cuvântul lui Dumnezeu și ajunsese la cuțițe. Băietul văzând că ce este nu-i bine, s-au hotărât să-și ia lumea în cap să se ducă la Dumnezeu să-i ceară socoteală că de ce și-au bătut joc de dânsii” (Sevastos 1990, vol. II, p. 102). Subiectivitatea profană își găsește ecou și coerență în obiectivitatea divinului, care, nu doar că se lasă descoperit/accesat (recte, „împărăția lui Dumnezeu”), ci, grație determinării și conduitei morale a eroului, va îndrepta situația cu părinții neascultători ai acestuia (*ibidem*, p. 103-104).

a fi numeroase, cele câteva cazuri de la nivelul basmului fantastic românesc sunt extrem de importante prin, deopotrivă, supraviețuirea și retorsiunile ficționale ale vechiului mit grecesc. Și, exact ca în mitul grecesc, normalitatea profan-corporală *cunoscută* și alteritatea corpului divin-vital *râvnit* sunt inseparabile.

Apetența uman-profană pentru un corp feminin desăvârșit⁹³, coroborat cu lipsa sau neascultarea păstrării interdicției stipulate eroului de către cineva (deja) inițiat, vor duce, într-un final, la transformarea acestuia într-un cerb. În ambele basme menționate, dincolo de statutul ființei feminine râvnite de erou, este de subliniat faptul că metamorfozările acestuia într-un cerb sunt legate ineluctabil de tehnicile corporale (*scalda zânelor*) practicate de către ființe feminine dintr-o altă lume/dimensiune în zona profanului⁹⁴, dar, și de prezența unor interdicții de respectat întru apropierea dezideratului⁹⁵. Negarea realității ontologice, chiar cu menționarea explicită a acestei diferențe, va potența frustrarea eroului, care, subjugat de *biologicul* desăvârșit al acestei ființe feminine râvnite, își va pierde echilibrul interior câștigat cu greu, devenind o facilă pradă pentru respectiva ființă feminină care (încă) dorea să își păstreze statutul divin. Intenția vădit erotică manifestată de către erou cu privire la aceste ființe feminine deosebite nu putea să nu antreneze, din partea maleficului⁹⁶ ori a respectivei ființe feminine⁹⁷, o anume reacție de apărare a statutului ontologic diferit. Dovadă, rejecția (aproape spirituală) manifestată la contactul vizual, direct, al eroului (profan) cu corpul divin.

Scoaterea acestuia din proximitatea spiritual-intangibilă a celor râvnite, trebuie făcută printr-o *prefacere corporală* (recte, metamorfozarea eroului în cerb) care are menirea de a *îmchide* carnalitatea totuși *accesibilă*, totuși *fecundabilă*, a acestei ființe feminine dintr-o altă lume. Incitat de apariție, goliciunea văzută sau sugerată, eroul profan intră într-o adevărată stare de vrajă, care îi paralizează rațiunea, ceea ce văzuse sau i se sugera stârnindu-i și alimentându-i pulsivitățile erotice. Cum zicea P. Klossowski, „A crezut el cu adevărat că, în divinitatea ei de necucerit, fecioara putea fi cucerită?”⁹⁸ Supunându-l unei presiuni emoționale evidente, deopotrivă amplificându-i și exploatăndu-i

⁹³ La Bîrlea 1966, vol. II, p. 481-482. Corpul divin râvnit de către erou înaintea metamorfozării lui într-un cerb, este corpul unei ființe numite *Mândra Lumii*. În Robea 1986, p. 277-278, eroul va fi transformat în cerb din cauza *Frumoasei Frumoaselor*.

⁹⁴ Cioancă 2016, p. 309-310, 312.

⁹⁵ Cioancă 2014a, p. 101-102.

⁹⁶ Cazul basmului *Iță Jurubiță și Frumoasa Frumoaselor*, din colecția M. M. Robea, unde „cerberii” acestei ființe feminine râvnite de către erou sunt trei zâne subînțelese malefice: „Aia bătrână i-a și aruncat cu nește alea-n ochi, înțelegi. Și l-a orbit și l-a făcut cerb. L-a făcut cerb și-atunci, când l-a făcut cerb - din om l-a făcut cerb, înțelegi, cerb prin pădure, sălbăticiune, s-a loat câinii dup-el” (Robea 1986, p. 278).

⁹⁷ Bîrlea 1966, vol. I, p. 482.

⁹⁸ Klossowski 2002, p. 9.

emoțiile (și așa puternic solicitate de imaginarea amorului râvnit/sperat!), ființa feminină se folosește de un adevărat „mecanism de fascinare” a eroului, care operează la nivelul suprasensibil al imaginației acestuia, determinându-l să încalce interdicția:

„S-o lua, s-o dusu. S-o ascunsu aco după n’ișt’e brusturi, iel acolo. D-apoi ved’e că vin’e Mândra Lumii cu frăile, și să dăzbracă, și pun’e hain’ele-acolo d-o lature și să bagă-acolo-n tău ăla dă lapt’e, și să scaldă. Măzăran mere și pun’e mâna pă hain’e, și le ie, și vin’e. Ie după iel. - Măzăran’e, Măzăran’e! - ice. Ie uită-t’e tu - ice - înapoi - ice - și vez, uită tu ce-i ved’e. - ice: două buze subțăr’ele/săruta-t’e-ai cu ie - ice/și două țâțe bugăr’ele/împunje-t’e-ai tu-n iele! Măzăran, dă dragostea iei și dă zâcala iei, s-o uitat înapoi. L-a făcut on cerb dă pădure, cu noăză și noă dă corn’e, și noăză și noă dă dronji o fo pă iel, dă clopot’e”⁹⁹.

Forma și conținutul mitic al acestui pasaj este evidentă: avem atestat aici cunoscutul mit al lui Acteon¹⁰⁰; chiar cu mici inadvertențe¹⁰¹, care pot fi puse pe seama caracterului oral de transmitere a basmelor (recte, *inovația care operează continuu*), substanța mitică a acestui basm nu poate fi ignorată. Mai mult: după rostirea descântecului erotico-magic care va determina „căderea în carnal” a eroului (încălcarea interdicției, apoi metamorfozarea în cerb), revenirea eroului la dimensiunea corporală dintâi (umană) va fi făcută, tot pe cale magică!, de către o divinitate superioară (Dumnezeu deghizat într-un moș ...):

„S-o făcut Măzăran așe. Ș-oo mărs, ș-o fujit cu zdronjele, cu bolohonjel-ele, până-n ce zî la amn’iaz. Cân o foz dric la amn’iaz, atunci, o ajuns iel acolo, la apa ce amu îi beie. D-apăi s’e-ntind’e-acolo și beie apă. Da bătrânu-o fost acolo cu paloșu. O dat-o și plezn’itu-n cap bătrân’ii pă berbec: oda s-o făcut Măzăran cum o fost”¹⁰².

Și în celălalt basm menționat (*Ită Jurubiță și Frumoasa Frumoaselor*, colecția M. M. Robea), conținutul mitic este la fel de evident. Eroul, încălcând interdicția, va fi supus unui gest ritualic de consacrare („aia bătrână care i-a și aruncat cu nește alea-n ochi”), fiind metamorfozat într-o clipă într-un cerb. Apoi, urmând firul epic clasic, metamorfozarea în cerb atrage urmărirea eroului-cerb de către proprii săi câini¹⁰³; pentru ca, într-un final, desprinderea

⁹⁹ Bîrlea 1966, vol. I, p. 482.

¹⁰⁰ Ovidius 1972, III, p. 104-107, episod mitic reluat splendid într-o mitanaliză destul de recentă (Klossowski 2002).

¹⁰¹ Spre deosebire de mit, în acest basm ființa feminină superioară eroului *îl invită în mod explicit* pe acesta în a-i descoperi farmecele trupești, iar schimbarea de statut ontologic (*transformarea eroului într-un cerb*), *irreversibilă* în mitul amintit, la nivelul basmului devine *reversibilă*.

¹⁰² Bîrlea 1966, vol. I, p. 482.

¹⁰³ „Zăce: - Nu-l omorâm!, să-l aranjăm! Îl facem mascat și bună zâua. Și-atunci îl mănâncă câinii! A fugit din fața lor. L-a gonit câinii! Iiii, câinii! A fugit, a dat peste nește râpe. A

de mitul clasic să fie făcută prin intrarea eroului-cerb fugărit de către câini într-o peșteră! Articularea sistemică a gândirii simbolice tradiționale este relevată de *nevoia de validare* a acestei experiențe transcorporale a eroului, care trebuia să dea coerență și/sau justificare epicului fantast:

„S-a pilit într-o peșteră adâncă - vai de capu lui, înțelegi? D-abia s-a strecurat în peștera aia. Să doarmă pân demineța cerb - așa cum era el. În timpul ăla, la douășp'e din noapte - acolo era casa ursitoarelor lui, a trei ursitori care l-a ursit - l-au de alea băjbâind p-acolo și sforlând. Se culca cerbu - era animal, nu mai era ... - Fă, voi știți cine e ăsta cu coarne, aicia, la noi? a zâs zânele. - Cin' să fie, fă, vai de capu lui?! - Tu ai vină, că tu l-ai ursit! spune a mai mare. - Păi eu l-am ursit! Da dacă n-a făcut cum am zis eu și s-a dus acolo brusc și l-a fermecat - ăce - zânile, n-am ce-i mai face acuma! Cum zăci, mamă, să fac, că e păcat de el să șază cerb ăsta? - Învață-l așa, dac-o auzi și n-o fi culcat, și ne-o auzi sfatu nostru, așa să facă! Să să ducă cum o putea-n peștera a zânelor - avea și alea peșteră dă să schimba pân' înainte de a se băga-n lac, știi, acolo, camera lor. Atuncia se va schimba el cân' s-o-mbrăca-n 'ainile a trei zâne fermecate. Dacă le 'anile lor, p-alea trei costume de 'aine, se va face om la loc, auz', om la loc. Și-atuncia poa' să facă el ce vrea cu ele cân' le va loa' ainelelor după ele, să să-mbrace cu ele”¹⁰⁴.

Fiirec, îndeplinirea ritualului deconspirat de către ursitoarea-mamă va duce la anularea vrăjii care îl încatenase pe erou într-un corp de cerb, această revenire a eroului-cerb la corporalitatea dintâi aducând cu sine și transferarea puterilor acestor zâne către cel care le purta hainele¹⁰⁵. Refacerea firescului carnal îi va da eroului de basm fantastic, ulterior, o nouă perspectivă asupra abordării problemei, acesta luând în stăpânire, prin respectarea interdicției, trupul ființei feminine râvnite.

Concluzii

Exegeții care au tratat, aplicat sau incidental, rolul jucat de cerb la nivelul simbolisticii, nu sunt deloc zgârșiți: epitetele sunt exclusiviste, conotațiile simbolice profunde. Valențele mitice cu care a fost conotat, elementele epic-spectaculoase în care apare și care dau expresie posturilor „anexate” cerbului (rol psihopomp, inițiativ, consacrat) au făcut din acesta un animal de excepție¹⁰⁶. Dacă unii autori vedeau cerbul ca simbolizând, la

scăpat dân ... Căinii tot a lui! Dacă l-a văzut căinii cerb, s-a luat după el. Nu știi căinii cum e? «Doamne - ăce - căinii mei să mă mănânce pe mine?! a zis în gându lui» (Robea 1986, p. 278).

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 278-279.

¹⁰⁵ „Cân' s-a aruncat acolo, el gata, haț! Cu mâna pe haine. Se-mbracă cu ele - cu trei costume deodată. S-a făcut om la loc. N-a mai avut coarne-n cap, n-a mai avut nu știu ce, n-a mai avut ... Om! Toate puterile a fost ale lor, le-a loat puterile, tol” (*ibidem*, p. 279).

¹⁰⁶ Aici merită menționat excepționalul studiu dedicat de V. Spinei vânătorii rituale a animalului-călăuzitor la triburile eurasiatice și la popoarele învecinate din Evul Mediu, cu numeroase referiri la cerbul ca animal sacru-călăuzitor (Spinei 2014, p. 86, 89-90, 91-95).

tracii sud-dunăreni, „soarele care se urca pe cer”¹⁰⁷, pentru alții el ar fi, dimpotrivă, simbol lunar¹⁰⁸. Asociat simbolistic arborelui vieții¹⁰⁹, mediator între cer și pământ¹¹⁰, simbol al înflăcăării sexuale¹¹¹, dar și cu rol psihopomp¹¹², cerbului îi poate fi atribuită o bogată și complexă dinamică a pulsionilor spirituale. Este de reamintit, în acest context și legat de vânătoarea ritualică a cerbului, una dintre aserțiunile lui M. Eliade despre rolul socio-cultural jucat de către cerb: „Animalul este acela care descoperă soluția unei situații aparent fără ieșire; el este acela care operează o ruptură în lumea închisă și, ieșind din ea, face posibilă trecerea la o lume superioară”¹¹³.

Ce reprezintă, totuși, aceste prefaceri corporale ale unui om într-un cerb de la nivelul basmului fantastic românesc? Basmele aduse în discuție de-a lungul prezentelor rânduri concentrează ceea ce s-ar putea numi o „metafizică a carnalului”. Că mă refer la situațiile în care eroul nubil, bând apă dintr-o urmă de copită de cerb, *va deveni cerb*, de situația în care eroul va fi metamorfozat în cerb pentru că minimalizează și/sau înfruntă judecata și acțiunea divinității superioare ori de cele două basme care reactualizează epic motivul Diana-Acteon, ei bine, toate aceste situații vorbesc, fără doar și poate, despre o „transcendență a cărnii”¹¹⁴. Văzută și/sau valorizată axiologic, atât printr-un discurs social, cât și printr-unul consacrat. Să mă explic.

Poate părea superfluă, dar, hermeneutic vorbind, experiența acestei noi naturi carnale pare justificată, prin exemplele întâlnite la nivelul imaginarului tradițional de basm fantastic românesc, de nevoia de recontextualizare socială a surorii eroului nubil, care va deveni, invariabil, soția conducătorului local (împărat/fiu de împărat/boier). Nu este lipsit de importanță, din această perspectivă, faptul că în șapte cazuri eroul metamorfozat în cerb, va rămâne cerb, în timp ce sora sa, de condiție socială modestă, va fi soția respectivului conducător local. De altfel, și în cele patru cazuri în care metamorfozarea în cerb este reversibilă, cerbul redevenit om va rămâne la palatul unde se căsătorise sora sa, cu un statut social ambiguu (cumnat al conducătorului local)! De-abia în cazul celor două basme care au atestat motivul Diana-Acteon, eroii (unul de condiție socială modestă¹¹⁵, altul de condiție socială

¹⁰⁷ Vulcănescu 1987, p. 509. Și la Chevalier, Gheerbrant 2009, p. 220, cerbul „are caracter solar, fiind asociat secetei”.

¹⁰⁸ Lovinescu 1993, p. 187.

¹⁰⁹ Chevalier, Gheerbrant 2009, p. 219.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 220.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 222.

¹¹² *Ibidem*, p. 221. Despre atributele psihopompe ale cerbului de la nivelul colindelor de gen, vezi Coman 2009, p. 81 și urm.

¹¹³ Eliade 1980, p. 164.

¹¹⁴ Sintagmă folosită de C. Enăchescu (Enăchescu 2005, p. 115).

¹¹⁵ Bîrlea 1966, vol. I, p. 467. Cea vizată erotic-marital de acest erou sărac este *Mândra Lumii*.

bună, dar, ascunsă¹¹⁶), acest „*buis clos social*”¹¹⁷ va repune problema în termeni mitologici (= *sacrificiu de întemeiere?*).

Totuși, întregul discurs epic al acestor basme este, în fapt, despre nevoia de a accede pe scara ierarhiei sociale, motivul metamorfozării fratelui într-un cerb fiind expresia narativ-potrivită care intermediază o astfel de ascensiune. În toate basmele discutate, imediat după metamorfozarea în cerb, tot discursul epic este deturnat de apariția unui conducător local, care, aflat la vânătoare pe respectivul domeniu, află sau vede frumusețea desăvârșită a surorii băiatului-cerb, râvnind-o și/sau luând-o efectiv cu el la reședința lui în vederea căsătoriei cu ea. Aici poate are loc delimitarea *miticului* de *fantastic*: nu mai este vorba de vânarea ritualică a unui cerb, ci de o vânătoare în scop cinegetic, recreativ¹¹⁸, contactul dintre conducătorul local și frumoasa soră a băiatului-devenit-cerb având loc accidental¹¹⁹. Iar „soluția” mitică pare cu atât mai inoportună, imaginația tradițională fiind preocupată îndeosebi de legitatea unui asemenea rapt: fratele-cerb nici nu este de față, el fiind prin pădure („Toată ziua păștea cerbu și seara l-duce și-l lega di copac”¹²⁰), imediatul lucrurilor „de întâmplat” - nevoia de a o coborî din copac pe fată, de a o duce la palat - precumpănind și schimbând funcțiile deținute inițial de acest episod mitic.

Sigur, nu este doar atât. Căci, cu tot ansamblul narativ folosit (părăsirea în pădure → frumusețea deosebită a surorii eroului-cerb → luarea ei în căsătorie de către conducătorul local), destinul acesteia va rămâne tot în interiorul spațiului domestic. La polul opus, destinul fratelui devenit/rămas cerb, este unul sacramental, consacrat. Chiar devenit cerb în urma încălcării unei interdicții, destinul lui nu devine unul *închis, definitiv*, aflându-se în continuă mișcare. Cerb fiind de-acum, el este cel care supervizează (magic) creșterea și desăvârșirea frumuseții surorii lui, în unele basme cerbul fiind cel care vânează pentru a-și hrăni sora¹²¹. Apoi, după căsătoria surorii sale, el este cel care, grație însușirilor animaliere căpătate?, *știe* de uneltirile puse la cale de

¹¹⁶ În basmul *Îtă Jurubiță și Frumoasa Frumoaselor*, colecția M. M. Robea, eroul este nepot (bastard) al unui împărat.

¹¹⁷ Expresie folosită de J.-J. Wunenburger (Wunenburger 2009, p. 80).

¹¹⁸ „Într-una din zile se auzi larmă înspre marginea de la Cornu-Caprei, *că tânăru-mpărat din partea locului ieșise la vânătoare cu șoimi, cu ogari și cu slujitori de tot soiul*” (Teodorescu 1968, p. 157).

¹¹⁹ „Într-o zi, he! târziu încolo, după ce trecură ani la mijloc, de se făcuse fata mare, iaca *se întâmplă de trecu un fecior de împărat prin pădure, umblând în vânătoare. Uitându-s pe sus după păsări, numai dă cu ochii de fată în copac. Cum a văzut-o, cum i-a sfârâit inima, dar ce sfârâit, căci nici nu mai știa pe lume e*” (Stăncescu 2000, p. 44).

¹²⁰ Opreșan 2005, p. 88.

¹²¹ Teodorescu 1968, p. 157; Nijloveanu 1982, p. 30.

servitoarea/fosta metresă pentru omorârea acesteia, contribuind în mod hotărâtor la aflarea și restabilirea adevărului¹²².

Imageria acestui animal la nivel basmului fantastic românesc vizează și *animalul-obiect de atracție*. În majoritatea basmelor luate în discuție, separația biologică intervenită după trecerea eroului într-un alt regn, este atenuată cumva de *spectaculosul forme* în care se prezintă eroul-devenit-cerb, formă nouă care va polariza atenția celorlalți participanți la epic¹²³. Iar momentul (magic) al revenirii la starea corporală dintâi, dincolo de dimensiunea ritualic-consacratoare¹²⁴, reiterează, prin intermediul epicului, dimensiunea fantastă în care își gândeau comunitățile arhaice existența cotidiană:

„Împăratul sări de pe cal și-l sărută cu bucurie. Dar cine-ar fi-n stare să spuie bucuria surorii, când își văzu frățiorul iarăși om, cum îl cunoscuse mai înainte! Slujitorilor li se părea că văd aievea-n vis atâtea lucruri neașteptate. Uitaseră vânătoarea, uitaseră tot și-n chip de vânat, alaiul se-ntoarse cu fata din pădure. La curte nimeni nu vrea să creadă că domnița nu se-necase, că cerbul nu fusese turbat și că se prefăcuse-n voinic falnic. Și oricine-i vedea sta să se uite cu mirare la dânșii”¹²⁵.

Interesant este faptul că, la nivelul acestor metamorfoze din om în cerb, eroul-cerb nu constituie, ulterior, obiectul unei vânători. Văzut ca un animal al tuturor virtuților și devenit principalul vânat regal¹²⁶, cerbul acestor basme suferă, după această cădere într-o altă carnalitate (din uman în regnul animal), o *experiență a închiderii sale corporale*. Uzura mitică pare vizibilă la acest episod al nevânării cerbului, fost om. Fiind vorba, de fapt, despre un om transformat temporar sau definitiv într-un cerb, virtualitatea experienței vânării (pândă → hăituire → vânare → tranșare spre viitoare consumare) a dispărut aici, la nivelul fantast al basmului. Căci, dacă ar fi urmat vechile uzanțe, ar fi

¹²² Teodorescu 1968, p. 162-166; Nijloveanu 1982, p. 31-32; Pop-Reteganul 1986, p. 31-32; Sandu Timoc 1988, p. 48; Hasdeu 2000, p. 240-241; Stăncescu 2000, p. 44-47; Opreșan 2005, p. 89-91. Aici trebuie să reamintesc și unele situații particulare care pun împreună *corpul uman și cerbul*: mă gândesc la menționarea unui *cerb antropofag*, împușcat de către un țigan, faptă pentru care va primi o căruță cu galbeni de la împărat (Bîrlea 1976, p. 101), precum și la *forma de cerb* pe care o ia un înșelător pentru a putea fura soția, palatul și cartea magică a eroului (*ibidem*).

¹²³ În unele basme metamorfozarea vizează transformarea într-un cerb eminent de aur (Stăncescu 2000, p. 43-44), în altele doar coarnele fiind de aur sau aurite (Pop-Reteganul 1986, p. 30; Sevastos 1990, vol. II, p. 102, Opreșan 2005, p. 94). Sunt și basme în care se păstrează accentual de real: la Teodorescu 1968, p. 161, după metamorfozare, eroul apare ca un cerb „frumos și blând”, în timp ce la Sandu Timoc 1988, p. 47, eroul-cerb are „coarne mari cât prăjinile, noduroase și stoloase”.

¹²⁴ Teodorescu 1968, p. 164-165.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 165.

¹²⁶ Cf. Gaston Phébus, conte de Foix, care, în secolul al XIV-lea, scria *Livre de la chasse* (vezi Tilander 1971), unde, la capitolul I, subcapitolul 86, menționa acest aspect (p. 362-364). Pentru detalii, vezi Stuhmiller 2012, p. 509, 514, 517.

însemnat, fără doar și poate, certificarea unui ritual de antropofagie! Și totuși, ceva din vechile practici arhaice de vânare/consumare a rezistat cumva: avem menționat un basm (în colecția C. Sandu Timoc, *Cerbul fermecat*), în care eroul devenit cerb este înjunghiat și mâncat de către împărat și oamenii săi; caracterul ritualic (antropofagic) al vânării și consumării cărnii lui este evident¹²⁷.

Este foarte posibil ca această nonvânare a eroului transformat în cerb din basmele amintite, să fie ecoul unei târzii interdicții de tip ritualico-antropofag, dovadă a existenței unui astfel de ritual putând-o constitui basmul citat în rândurile de mai sus. Nu este foarte importantă forma în care are loc vânarea și consumarea acestui cerb, ci substratul arhaic prin care se încearcă consumarea esenței vitalității acestuia (este mâncată carnea, este ars lemnul mărilor de aur răsărit din oasele cerbului, este ars trandafirul răsărit din cenușa mărilor ...).

Nu puteam omite unele mențiuni cu substrat mitic¹²⁸ în care rolul major îl constituie hrănirea cu „lapte de cerboaică”. Astfel, în unele basme, copiii părăsiți în pădure vor fi hrăniți un timp de o *cerboaică* cu laptele ei¹²⁹; într-un alt basm atât mama, cât și fiul (conceput magic și botezat de tandemul divin-itinerant Dumnezeu - Sfântul Petru), vor fi de asemenea hrăniți cu lapte de către o cerboaică¹³⁰. Pretext al însănătoșirii miraculoase, laptele de cerboaică

¹²⁷ Pentru suculența lui hermeneutică, îmi permit a cita extins acest pasaj: „*Toți mâncară din carnea cerbului, numai împărăteasa nu*. Din oasele aruncate cresc un măr mare și frumos cu merele de aur. Când se ducea împărăteasa să culeagă mere, mărul își apleca vârful în jos, iar când se ducea împăratul își înălța vârful și crengile și mai sus. Împăratul se supără, chemă lemnarii, îl tăie și-l arse, iar cenușa o aruncă în grădină și din ea răsări un trandafir stolos cu mulți boboci de toate culorile. Când se ducea împărăteasa în grădină florile se lăsau în jos, iar când se ducea împăratul florile se lungeau în sus, iar spinii se întindeau de-l înghimpau. Împăratul iar se-nvenină de mânie, porunci să se taie trandafirul, iar cenușa să fie aruncată în grădină. Din cenușa cresc un calapăr frumos, mare și stolos. Când se ducea la el împărăteasa lăsa florile în jos și din ele curgeau picături de lacrimi. Fata știa că sunt picăturile de la fratele ei și plângea și ea sărutând florile de calapăr. Când venea împăratul să-i miroasă florile, calapărul creștea înalt ca un copac și împăratul n-avea ce să-i facă. Mirat de asemenea întâmplări, într-o zi, o întrebă pe soția sa: - Mereu la tine se lasă-n jos mărul de aur, trandafirul și calapărul, iar la mine toate se-nalță. Pe tine toate te iubesc, pe mine toate mă urăsc și nu pricep pentru ce? Atunci împărăteasa-i spuse: - Măria ta, astea nu sunt nici flori, nici meri; sunt sufletul fratelui meu prefăcut în cerbul fermecat, pe care tu l-ai înjunghiat făcând un mare păcat, de Dumnezeu neiertat” (Sandu Timoc 1988, p. 48).

¹²⁸ Dintre cele mai cunoscute episoade mitice în care animale sălbatice hrănesc un personaj divin sau cu valențe eroice, amintesc Zeus-Amaltheia, Romulus și Remus vs. Lupa Capitolina ș.a.

¹²⁹ Marian 1986, p. 362.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 371-372.

solicitat eroului de către sora pretins bolnavă, este o modalitate prin care un cuplu inoportun (sora eroului vs. lupul de fier) încearcă să scape de erou¹³¹.

Liniile de forță care definesc atributele cerbului de la nivelul basmului fantastic românesc sunt, cred eu, evidente, formele analizate aici vădind, deopotrivă, substratul mitic și suprapunerea culturală de tip tradițional. Universul simbolic în care a fost plasat eroul-devenit-cerb dintr-un motiv oarecare, este unul în care moștenirea mitic-arhaică a fost prelungită într-un fabulos epic-tradițional, mai ușor de reprezentat, înțeles și/sau valorizat, două fiind liniile directoare:

a) În primul rând, trebuie spus că *eroicul* (din narațiunile mitice cu cerbul ca pandant/actant) a fost sacrificat în favoarea *determinărilor sociale* (accederea pe o treaptă social-superioară). Chiar dacă episodul erotico-marital, prezent în toate basmele aduse în discuție de-a lungul acestui studiu, înscrie acest episod în cadrul unui diluat sacrificiu de întemeiere (recte, încălcând o interdicție și devenind cerb, fratele eroinei va permite sau facilita descoperirea acesteia de către conducătorul local, în vederea contractării unei căsătorii avantajoase), chiar dacă avem și basme cu acel *restauratio* al corpului dintâi (cazurile în care metamorfozarea eroului în cerb este reversibilă), structura discursului epic-tradițional marșează predilect pe noua dimensiune social-superioară în care vor trăi protagoniștii săraci de la începutul basmelor respective. Din această perspectivă, și cum nu avem vreun basm în care eroul-devenit-cerb să fie vânat în mod explicit, se poate spune că vânătoarea rituală de care vorbea M. Eliade¹³² a devenit, la nivelul fantast al basmului românesc, un simplu pretext cultural prin care joncțiunea dintre imaginație și real esențializează un fapt folcloric: „Nunta devine prețul vânătorii, și nu o consecință a ei”¹³³.

b) În al doilea rând, este vădită *nevoia de verosimilizare* pe care mentalitarul tradițional a încercat să o dea acestor episoade mitice. Verosimilitatea arhetipală din anumite exemple oferite de M. Eliade¹³⁴, prin care evenimente cruciale cu cerbul ca pandant/actant situau existența lor într-o tradiție fabuloasă a „originilor”, aici, la nivelul basmului fantastic românesc, are un alt etimon, esențial devenind *semnificativul folcloric* (descoperirea în pădure a fetei sărace, dar foarte frumoase, de luat în căsătorie de către conducătorul local), nu *arhetipalul experienței* (metamorfozarea fratelui acesteia într-un cerb ca urmare a încălcării unei interdicții).

¹³¹ Sevastos 1990, vol. II, p. 19.

¹³² Eliade 1980, p. 140 și urm.

¹³³ Coman 2009, p. 82.

¹³⁴ Eliade 1980, p. 136 și urm.

Imaginarul (ca realitate antropologică) are aici, în aceste basme, un rol cotidian-consacrator, mizând, de acum, pe eficiența psihologică¹³⁵, nu pe arhitecturarea simbolică a unei atare metamorfoze, ca în cazul miturilor.

Abrevieri bibliografice

- Adăscăliței 1968 - Vasile Adăscăliței, *Jocul cerbului în Moldova*, în REF, XIII, 1968, p. 421-438.
- Bîrlea 1966 - Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*, vol. I-III, București, 1966.
- Bîrlea 1976 - Ovidiu Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, 1976.
- Berciu 1968 - Dumitru Berciu, *Cu privire la mormântul traco-getic de la Agighiol (Drobogea)*, în SCA, V, 1968, 1, p. 19-22.
- Berciu 1969 - Dumitru Berciu, *Arta traco-getică*, București, 1969.
- Berciu 1971 - Dumitru Berciu, *Das thrako-getische Fürstengrab von Agighiol in Rumänien*, în 50. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission. 1969, Berlin, 1971, p. 209-266.
- Brătulescu 1969 - Monica Brătulescu, *Câteva considerații asupra colindelor cu cerbi*, în REF, 14, 1969, 2, p. 117-136.
- Breuil 1954 - Abbé H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal. Les cavernes ornées de l'âge du renne. Réalisation Fernand Windels*, Montignac, 1954.
- Chevalier, Gheerbrant 2009 - Jean Chevalier, Alain Gheerbrant (coord.), *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, Iași, 2009.
- Cioancă 2014a - Costel Cioancă, *Interdicția de a privi în urmă în basmul românesc. Imaginariile unei interdicții*, în ME, XIV, ianuarie - iunie 2014, 50-51, p. 98-105.
- Cioancă 2014b - Costel Cioancă, *Contribuții la o fenomenologie a corpului în basmul fantastic românesc (I). Apetențele antropofage ale unor personaje*, în ME, XIV, iulie - decembrie 2014, 52-53, 2014, p. 130-145.
- Cioancă 2015 - Costel Cioancă, *Instituția tineretului în basmul fantastic românesc*, în AO, s.n., 29, 2015, p. 382-412.
- Cioancă 2016 - Costel Cioancă, *Prolegomene la un bestiar mitologic al basmului fantastic românesc. (I) Ursul*, în AO, s.n., 30, 2016, p. 298-316.
- Cioancă 2017 - Costel Cioancă, *Prolegomene la un bestiar mitologic al basmului fantastic românesc. (III) Șarpele (partea I)*, în AO, s.n., 31, 2017, p. 313-326.
- Cioancă 2018a - Costel Cioancă, *Prolegomene la un bestiar mitologic al basmului fantastic românesc. (III) Șarpele (partea a II-a)*, în AO, s.n., 32, 2018, p. 219-237.
- Cioancă 2018b - Costel Cioancă, *Prolegomene la un bestiar mitologic al basmului fantastic românesc. (IV) Lupul*, în AB, 9, 2018, p. 195-223.

¹³⁵ A nu se uita: basmele erau învățate și reproduse pe cale orală, astfel că un asemenea episod precum metamorfozarea eroului în cerb trebuie că avea, în rândul auditoriului, un efect de *metanoia*, consacrand, în real, o metarealitate imaginară.

Prolegomene la un bestiar mitologic al basmului fantastic românesc (II). Cerbul

- Cioancă 2018c - Costel Cioancă, *Prolegomene la un bestiar mitologic al basmului fantastic românesc. (V) Boul/Taurul*, în *ME*, XVIII, 2018, 68-69 (iulie - decembrie), în curs de publicare.
- Cioancă 2018d - Costel Cioancă, *Prolegomene la un bestiar mitologic al basmului fantastic românesc. (VI) Calul*, în *Drobeta*, XXVIII, 2018, în curs de publicare.
- Clottes, Lewis-William 2007 - Jean Clottes, David Lewis-William, *Les chamanes de la Préhistoire. Transe et Magie dans les Grottes Ornées*, Paris, 2007.
- Coman 1980 - Mihai Coman, *Izvoare mitice*, București, 1980.
- Coman 1983 - Mihai Coman, *Sora Soarelui*, 1983.
- Coman 1985 - Mihai Coman, *Mitos și Epos*, București, 1985.
- Coman 2009 - Mihai Coman, *Studii de mitologie*, București, 2009.
- Eliade 1980 - Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, București, 1980.
- Eliade 2000 - Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, 2000.
- Enăchescu 2005 - Constantin Enăchescu, *Fenomenologia Trupului. Locul și semnificația Trupului carnal în psihologia persoanei*, București, 2005.
- Eretescu 2015 - Constantin Eretescu, *Moartea lui Patroclu. Studii și articole de etnologie*, București, 2015.
- Filip 1978 - Vasile Filip, *Cerbul în colindele românești. Contribuții la studiul mutațiilor funcționale în simbolistica colindelor*, în *Samus*, 2, 1978, p. 115-126.
- Fochi 1982 - Adrian Fochi, *Femeia lui Putiphar*, București, 1982.
- Geddes 1951 - Arthur Geddes, *Scots Gaelic Tales of Herding Deer or Reindeer Traditions of the Habitat and Transhumance of Semi-Domesticated "Deer" and of Race Rivalry*, în *Folklore*, 62, 1951, 2, p. 296-311.
- Ghinoiu 2005 - Ion Ghinoiu, *Comoara satelor. Calendar popular*, București, 2005.
- Gramatopol 2008 - Mihail Gramatopol, *Tezaurul princiar de la Agigbiol*, în *Studia*, III, 2008, p. 95-103.
- Hasdeu 2000 - Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Literatură populară. Basme populare românești*, ediție îngrijită de Lia Stoica Vasilescu, București, 2000.
- Hayden 2003 - Brian Hayden, *A Prehistory of the Religion: Shamans, Sorcerers and Saints*, Washington, 2003.
- Hesiod-Orfeu 1987 - Hesiod-Orfeu, *Poeme*, tălmăcire, prefață, prezentări și note de Ion Acsan, București, 1987.
- Homer 1971 - Homer, *Imnuri. Războiul soarecilor cu broaștele. Poeme apocrife*, traducere, prefață și note de I. Acsan, București, 1971.
- Homer 2008 - Homer, *Iliada*, prefață și traducere de G. Murnu, București, 2008.
- Jacobson 1992 - Esther Jacobson, *The Deer Goddess of Ancient Siberia: A Study in the Ecology of Belief (Studies in The History of Religions)*, New York, 1992.
- Kitagawa 1987 - Joseph M. Kitagawa, *The Religious Traditions of Asia: Religion, History and Culture*, New York, 1987.
- Klossowski 2002 - Pierre Klossowski, *Scalda Dianeii*, București, 2002.
- Kutzián 1944 - Ida Kutzián, *A Körös Kultúra*, Budapesta, 1944.
- Lavelle 1955 - Louis Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, Paris, 1955.

Costel Cioancă

- Lazarovici *et alii* 2005 - Gh. Lazarovici, Marco Merlini, Zoia Maxim, Magda Lazarovici, *Șantierul arheologic Parța. Casa Cerbului. 1-15 iulie 2005*, în *PB*, IV, 2005, p. 27-72.
- Lett 1997 - James Lett, *Science, Reason and Anthropology: The Principles of Rational Inquiry*, Lanham, New York, Boulder, Oxford, 1997.
- Lovinescu 1993 - Vasile Lovinescu, *Interpretarea ezoterică a unor basme și balade populare românești*, București, 1993.
- Marian 1986 - Simion Florea Marian, *Basme populare românești*, ediție îngrijită și prefață de P. Leu, București, 1986.
- Matthews, Matthews 2005 - John Matthews, Caitlin Matthews, *The Element Encyclopedia of Magical Creatures: The Ultimate A-Z of Fantastic Beings from Myth and Magic*, Londra, 2005.
- McKay 1932 - James George McKay, *The Deer-Cult and the Deer-Goddess Cult of the Ancient Caledonians*, în *Folklore*, 43, 1932, 2, p. 144-174.
- Mellaart 1967 - James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*, New York, 1967.
- Mușlea, Bîrlea 1970 - Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului (din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasden)*, București, 1970.
- Mușu 1971 - Gheorghe Mușu, *Zei, eroi, personaje*, București, 1971.
- Mușu 1973 - Gheorghe Mușu, *Din istoria formelor de cultură arhaică*, București, 1973.
- Mușu 1982 - Gheorghe Mușu, *Din mitologia tracilor*, București, 1982.
- Niculică-Voronca 1998 - Elena Niculică-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, ediție îngrijită de Victor Durnea, vol. I-II, Iași, 1998.
- Nijloveanu 1982 - Ion Nijloveanu, *Folclor din Oltenia și Muntenia (VIII). Basme populare românești*, București, 1982.
- Nițu 1988 - George Nițu, *Elemente mitologice în creația populară românească*, București, 1988.
- Oișteanu 1980 - Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosofia. Comentarii mitologice*, Cluj-Napoca, 1980.
- Oișteanu 1997 - Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, București, 1997.
- Oișteanu 2004 - Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Iași, 2004.
- Oprișan 2005 - Ionel Oprișan, *Basme fantastice românești*, vol. II, București, 2005.
- Ovidius 1972 - Publius Ovidius Naso, *Metamorfoze*, studiu introductiv, traducere și note de David Popescu, București, 1972.
- Pastoureau 2007 - Michel Pastoureau, *Ursul. Istoria unui rege decăzut*, Chișinău, 2007.
- Pausanias 1982 - Pausanias, *Călătorie în Grecia*, traducere, note și indice de Maria Marinescu-Himu, vol. II, București, 1982.
- Pop 1970 - Mihai Pop, *Poezia obiceiurilor*, în Al. Rosetti, M. Pop, I. Pervain, Al. Piru (coord.), *Istoria literaturii române (I). Folclorul. Literatura română în perioada feudală (1400-1780)*, București, 1970, p. 16-67.
- Pop 1976 - Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, 1976.
- Pop-Reteganul 1986 - Ion Pop-Reteganul, *Povești ardelenesti. Basme, legende, snoave, tradiții și povestiri*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Vasile Netea, București, 1986.

Prolegomene la un bestiar mitologic al basmului fantastic românesc (II). Cerbul

- Robea 1986 - Mihail M. Robea, *Basme populare românești. Folclor din Oltenia și Muntenia (IX)*, București, 1986.
- Sandu Timoc 1988 - Cristea Sandu Timoc, *Povești populare românești*, București, 1988.
- Sevastos 1990 - Elena Didia Odorica Sevastos, *Literatură populară*, vol. I-II, ediție îngrijită și prefață de Ioan Ilișiu, București, 1990.
- Sofocle 1969 - Sofocle, *Trabinienele*, în *Teatru*, București, 1969, p. 65-119.
- Spinei 2014 - Victor Spinei, *Substanța epică a legendei vânătorii rituale a animalului-călăuză la triburile eurasiatice și la popoarele învecinate din Evul Mediu*, în *AM*, XXXVII, 2014, p. 73-134.
- Stăncescu 2000 - Dumitru Stăncescu, *Sur-Vultur. Basme culese din gura poporului român*, ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, 2000.
- Strabon 1974 - Strabon, *Geografia*, vol. II, traducere, note introductive, note și indice de Felicia Vanț-Ștef, București, 1974.
- Strabon 1983 - Strabon, *Geografia*, vol. III, traducere, note introductive, note și indice de Felicia Vanț-Ștef, București, 1983.
- Stuhmiller 2012 - Jacqueline Stuhmiller, *Hunting as Salvation in Gaston Phébus's Livre de la chasse (1387-1389)*, în Albrecht Classen, Cristhopher R. Clason (eds), *Rural Space in the Middle Ages and Early Modern Age: The Spatial Turn in Premodern Studies*, Berlin, Boston, 2012, p. 505-534.
- Taloș 2004 - Ion Taloș, *Cununia fraților și nunta soarelui. Incestul zădărnicit în folclorul românesc și universal*, București, 2004.
- Taloș 2013 - Ion Taloș, *Omul și Leul. Studiu de antropologie culturală*, București, 2013.
- Teodorescu 1968 - Dem. G. Teodorescu, *Basme române*, ediție îngrijită, prefață și rezumate în lb. franceză de Stanca Fotino, București, 1968.
- Tilander 1971 - G. Tilander (ed.), *Cyngetica*, vol. XVIII, Karlshamn, 1971.
- Vulcănescu 1987 - Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1987.
- Wunenburger 2009 - Jean-Jacques Wunenburger, *Imaginarul*, ediție îngrijită și prefață de Ionel Bușe, Cluj-Napoca, 2009.

LISTA ABREVIERILOR DE PERIODICE

- AB** - Analele Buzăului. Muzeul Județean Buzău.
- Academe** - Academe. The American Association of University Professors. Washington.
- ACNLU** - Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis. Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Uppsala 2009). Leiden.
- ActaHASH** - Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.
- ActaMN** - Acta Musei Napocensis. Muzeul de Istorie a Transilvaniei. Cluj-Napoca.
- AÉ** - Archaeologiai Értesítő a Magyar régészeti, művésztörténeti és éremtani társulat tudományos folyóirata. Budapest.
- AI** - Anale de Istorie. Institutul de Studii Istorice și Social-Politice de pe lângă CC al PCR. București.
- AIAC** - Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Cluj-Napoca.
- AIIAI/AIIX** - Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol” Iași (din 1990 Anuarul Institutului de Istorie „A. D. Xenopol” Iași).
- AIIN** - Anuarul Institutului de Istorie Națională. Cluj, Sibiu.
- Alba-Iulia** - Alba-Iulia. Alba Iulia.
- AM** - Arheologia Moldovei. Institutul de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol” Iași.
- AnB** - Analele Banatului (serie nouă). Muzeul Național al Banatului. Timișoara.
- Antik Tanulmányok** - Antik Tanulmányok. Akadémiai Kiadó. Budapest.
- AO** - Arhivele Olteniei (serie nouă). Institutul de Cercetări Socio-Umane. Craiova.
- Apulum** - Apulum. Acta Musei Apulensis. Muzeul Național al Unirii Alba Iulia.
- ArhSom** - Arhiva Someșană. Revistă istorică-culturală. Năsăud.
- ArhMed** - Arheologia Medievală. Reșița, Cluj-Napoca.
- Astra Salvensis** - Astra Salvensis. Cercul Salva al ASTRA. Salva.
- AT** - Arhivele totalitarismului. Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului. Academia Română. București.
- AUASH** - Annales Universitatis Apulensis. Series Historica. Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia.
- AUMCS** - Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska. Uniwersytet Marii Curie-Sklodowskiej. Lublin.

Lista abrevierilor de periodice

AUS	- Acta Universitatis Szegediensis De Attila József Nominatae. Acta Historiae Litterarum Hungaricarum. A József Attila Tudományegyetem-Bölcsészettudományi Kar. Szeged.
AVSL	- Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde. Sibiu.
Banatica	- Banatica. Muzeul de Istorie al Județului Caraș-Severin. Reșița.
BAR	- British Archaeological Reports (International Series). Oxford.
BC	- Biblioteca și cercetarea. Cluj-Napoca.
BCȘS	- Buletinul Cercurilor Științifice Studentești. Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia.
BHAB	- Bibliotheca Historica et Archaeologica Banatica. Muzeul Banatului Timișoara.
Boabe de grâu	- Boabe de grâu. Revistă de cultură. București.
Brukenthal	- Brukenthal. Acta Musei. Muzeul Național Brukenthal. Sibiu.
București	- București. Materiale de istorie și muzeografie. Muzeul Municipiului București.
Bylye Gody	- Bylye Gody. International Network Center for Fundamental and Applied Research. Washington.
Caietele CNSAS	- Caietele CNSAS. Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității. București.
CB	- Călăuza bibliotecarului. Biblioteca Centrală de Stat București.
CBAstra	- Conferințele Bibliotecii Astra. Biblioteca Județeană Astra. Sibiu.
Cărți românești	- Cărți românești.
CCA	- Cronica cercetărilor arheologice. cIMeC. București.
CEHF	- Cahiers d'Études Hongroises et Finlandaises. Université Sorbonne Nouvelle Paris 3.
CollMed	- Collegium Mediense. Comunicări științifice. Colegiul Tehnic „Mediense” Mediaș.
Colloquia	- Colloquia. Journal of Central European History. Institutul de Studii Central-Europene al Facultății de Istorie și Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca.
ComȘtMediaș	- Comunicări Științifice. Mediaș (este continuată de CollMed).
Contimporanul	- Contimporanul. Revistă de avangardă, cu program constructivist. București.
Corviniana	- Corviniana. Acta Musei Corvinensis. Muzeul Castelului Corvineștilor.
Cumidava	- Cumidava. Muzeul Județean de Istorie Brașov.

Țitatel	- Țitatel. Matica slovenská. Martin.
Discobolul	- Discobolul. Revistă de cultură. Uniunea Scriitorilor din România. Alba Iulia.
Drobeta	- Drobeta. Seria Etnografie. Muzeul Regiunii Porților de Fier. Drobeta-Turnu Severin.
Drobeta. Artă Plastică	- Drobeta. Seria Artă Plastică. Muzeul Regiunii Porților de Fier. Drobeta-Turnu Severin.
eClassica	- eClassica. Centro des Estudos Clássicos. Lisabona.
EF	- Einband-Forschung, Informationsblatt des Arbeitskreises für die Erfassung, Erschliessung und Erhaltung Historischer Bucheinbände (AEB). Berlin.
EJCE	- European Journal of Contemporary Education. Academic Publishing House Researcher. Bratislava.
EJST	- European Journal of Science and Theology. Gheorghe Asachi Technical University of Jassy.
EO	- Etnograficheskoye obozreniye. Institut etnologii i antropologii RAN. Moskva.
EphNap	- Ephemeris Napocensis. Institutul de Arheologie și Istoria Artei Cluj-Napoca.
EPK	- Egyetemes Philologiai Közlöny. Akadémiai Kiadó. Budapest.
ER	- Exportgut Reformation. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.
ESTuar	- ESTuar. Online. București.
Familia	- Familia (seria I: 1865-1906). Oradea.
FI	- File de Istorie. Muzeul de Istorie Bistrița (continuată de RB).
FM	- Europäische Zeitschrift für Mineralogie, Kristallographie, Petrologie, Geochemie und Lagerstättenkunde. Deutschen Mineralogischen Gesellschaft. Stuttgart.
Folklore	- Folklore. Centre de Documentation et le Musée Audois des Arts et Traditions populaires. Carcassonne. Montpellier.
Gazeta ilustrată	- Gazeta ilustrată. Literară. Politică. Economică. Socială. Cluj.
GeoJournal	- GeoJournal. Spatially Integrated Social Sciences and Humanities. Springer Science and Business Media (Netherlands).
GT	- Geographia Technica. Geographia Technica Association. Cluj University Press. Cluj-Napoca.
HE	- Historia Ecclesiastica. Prešovská univerzita. Prešov.
HHCT	- History and Historians in the Context of the Time. Academic Publishing House Researcher. Bratislava.

Lista abrevierilor de periodice

- HHR** - Hungarian Historical Review. Institute of History, Research Centre for the Humanities. Hungarian Academy of Sciences. Budapest.
- Hierasus** - Hierasus. Muzeul Județean Botoșani.
- Historica Carpatica** - Historica Carpatica. Zborník Východoslovenského múzea v Košiciach. Košice.
- HL** - Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies. Seminarium Philologiae Humanisticae. Leuven.
- HQ** - The Hungarian Quarterly. The Hungarian Quarterly Society. Budapest.
- HS** - Historické štúdie. Historický ústav slovenskej akadémie vied. Bratislava.
- Hyphen** - Hyphen. A Journal of Melitensia and the Humanities. The New Lyceum (Arts), Msida, Malta.
- IJCS** - International Journal of Conservation Science. Alexandru Ioan Cuza University of Jassy.
- IJHCS** - International Journal of Humanities and Cultural Studies. University of Gafsa.
- INT** - Istoriya nauki i tekhniki. Izdatel'stvo „Reaktiv”. Ufa.
- IV** - Istoricheskii vestnik. Moskva.
- IS** - Izvestiya Samarskogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk. Samara.
- IYZGU** - Izvestiya Yugo-Zapadnogo gosudarstvennogo universiteta. Yugo-Zapadnyi gosudarstvennyi universitet. Kursk.
- Izvestiya ANKSSR** - Izvestiya Akademii Nauk Kazakhskoy Sovetskoy Sotsialisticheskoy Respubliki. Seriya obshchestvennykh nauk. Alma-Ata.
- Îndrumător bisericesc** - Îndrumător bisericesc misionar și patriotic. Episcopia Aradului. Arad.
- Îndrumător pastoral** - Îndrumător pastoral. Episcopia Ortodoxă Română de Alba Iulia.
- JBS** - The Journal of Baroque Studies. International Institute for Baroque Studies at the University of Malta.
- JIA** - Journal of International Affairs. School of International and Public Affairs at Columbia University. New York.
- JSRI** - Journal for the Study of Religions & Ideologies. The Academic Society for the Research of Religions and Ideologies. Cluj-Napoca.
- Kniha** - Kniha. Matica slovenská. Martin.
- Knižničný zborník** - Knižničný zborník. Matica slovenská. Martin.
- LAR** - Literatură și artă română. Idei, simțire, formă. București.

Limba română	- Limba română. Institutul de Lingvistică al Academiei Române „Iorgu Iordan - Al. Rosetti”. București.
Luceafărul	- Luceafărul. Revistă literară (1902-1945). Budapesta.
MA	- Mitropolia Ardealului. Revista oficială a Arhiepiscopiei Sibiului, Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba Iuliei și Episcopiei Oradiei. Sibiu (1956-1991).
Magyar Nyelvőr	- Magyar Nyelvőr. A Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézet. Budapest.
Magyarország	- Magyarország. Budapest.
MCA	- Materiale și cercetări arheologice. București.
ME	- Memoria Ethnologica. Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Maramureș. Baia Mare.
MH	- Melita Historica. Malta Historical Society.
MK	- Magyar Könyvszemle. Magyar Tudományos Akadémia Budapest. Irodalomtudományi Intézet Országos Széchényi Könyvtár Budapest.
MLN	- Modern Language Notes. The Johns Hopkins University Press. Baltimore.
MN	- Muzeul Național. Muzeul Național de Istorie a României. București.
MP	- Magyar Pedagógia. A Magyar Pedagógiai Társaság. Budapest.
Muzeum	- Muzeum. Muzejní a vlastivedná práce. National Museum. Prague.
NLWJ	- The National Library of Wales Journal. The National Library of Wales. Aberystwyth.
Noema	- Noema. Comitetul Român de Istoria și Filosofia Științei și Tehnicii. București.
NNI	- Novaya i noveishaya istoriya. Rossiiskaya akademiya nauk. Moskva.
NP	- Novoe proshloe. Yuzhnyi federal'nyi universitet. Rostov-na-Donu.
NS	- Nasledie i sovremennost'. Rossiyskiy nauchno-issledovatel'skiy institut kul'turnogo i prirodnogo naslediya im. D. S. Likhacheva. Moskva.
NVBU	- Nauchnye vedomosti Belgorodskogo universiteta. Seriya Istoriya. Politologiya. Ekonomika. Informatika. Belgorodskiy natsional'nyy issledovatel'skiy universitet. Belgorod.
OK	- Orvostörténeti Közleményel (Communicationes de historia artis medicinae). Budapest Semmelweis Orvostörténeti Muzeum Es Könyvtar And Magyar Orvostörténelmi Társaság. Budapest.

Lista abrevierilor de periodice

Orizont	- Orizont. Timișoara.
ORP	- Odrodzenie i reformacja w Polsce. Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk. Warszawa.
PA	- Patrimonium Apulense. Direcția Județeană pentru Cultură Alba. Alba Iulia.
PB	- Patrimonium Banaticum. Direcția Județeană pentru Cultură Timiș. Timișoara.
Pediatria	- Pediatria de Atención Primaria. Publicación Oficial de la Asociación Española de Pediatría de Atención Primaria.
PH	- Prace Historyczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
Poarta Inimii	- Poarta inimii. Alba Iulia.
Programm Mühlbach	- Programm Mühlbach. Programm des evangelischen Untergymnasium in Mühlbach und der damit verbundenen Lehranstalten. Sebeș.
PS	- Protestáns Szemle. Magyar Protestáns Irodalmi Társaság. Budapest.
RA	- Russkii arkhiv. Academic Publishing House Researcher. Bratislava.
RAPPS	- Revista de Administrație Publică și Politici Sociale. Universitatea de Vest „Vasile Goldiș” din Arad.
RB	- Revista Bistriței. Complexul Muzeal Bistrița-Năsăud. Bistrița.
RE	- Revista economică. Lucian Blaga University of Sibiu.
REF	- Revista de Etnografie și Folclor. Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”. Academia Română. București.
Revista Arheologică	- Revista Arheologică. Centrul de Arheologie al Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei. Chișinău.
RFR	- Revista Fundațiilor Regale. Revistă lunară de literatură, artă și cultură generală. București.
RH	- Roczniki Humanistyczne. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Lublin.
RHSEE/RESEE	- Revue historique du sud-est européen. Academia Română. București, Paris (din 1963 Revue des études sud-est européennes).
RI	- Revista de Istorie (din 1990 Revista istorică). Academia Română. București.
RJMH	- The Romanian Journal of Modern History. Alexandru Ioan Cuza University of Jassy.
RM	- Revista Muzeelor. București.
RMM	- Revista Muzeelor și Monumentelor. București.

RMV	- Revue de médecine vétérinaire. Ecole Nationale Vétérinaire de Toulouse.
România literară	- România literară. Săptămânal de literatură și artă. București.
Rossiiskaya istoriya	- Rossiiskaya istoriya. Akademicheskii nauchno-izdatel'skiy, proizvodstvenno-poligraficheskiy i knigorasprostranitel'skiy tsentr Nauka. Moskva.
RRH	- Revue Roumaine d'Histoire. Academia Română. București.
RT	- Revista Teologică (între anii 1956 și 1991 a apărut sub denumirea de Mitropolia Ardealului). Mitropolia Ardealului. Sibiu.
SA	- Sovetskaya arkheologiya. Akademiya Nauk SSSR. Moskva.
SAI	- Studii și articole de istorie. Societatea de Științe Istorice și Filologice a RPR. București.
Samus Sargetia	- Samus. Muzeul Municipal Dej. - Sargetia. Acta Musei Devensis. Muzeul Civilizației Dacice și Romane Deva.
SCA	- Studii și Cercetări de Antropologie. Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer”. Academia Română. București.
SCIA	- Studii și Cercetări de Istoria Artei. Seria Artă Plastică. București.
SCIV(A)	- Studii și cercetări de istoria veche (din 1974, Studii și cercetări de istorie veche și arheologie). București.
Slavyanskii al'manakh	- Slavyanskii al'manakh. Institut slavyanovedeniya Rossiiskoi akademii nauk. Moskva.
SMIC	- Studii și materiale de istorie contemporană. Institutul de Istorie „Nicolae Iorga” al Academiei Române. București.
SMIM	- Studii și materiale de istorie modernă. Institutul de Istorie „Nicolae Iorga” al Academiei Române. București.
Sovremennik SPST	- Sovremennik. Sankt Petersburg. - Sovremennye problem servisa i turizma. Russian State University of Tourism and Service. Moscow.
SS	- The Social Sciences. Western Social Association. Dubai.
Studia Studii	- Studia. Transilvania Express. Brașov. - Studii. Revistă de istorie (din 1974 Revista de istorie și din 1990 Revista istorică). Academia Română. București.
SUP	- Studi Umanistici Piceni. Istituto Internazionale di Studi Piceni. Sassoferato.
Századok	- Századok. A Magyar Történelmi Társulat. Budapest.

Lista abrevierilor de periodice

- Terra Sebus** - Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis. Muzeul Municipal „Ioan Raica” Sebeș.
- TIIAE** - Trudy Instituta Istorii, Arkheologii i Etnografii. Akademii Nauk Kazakhskoy Sovetskoy Sotsialisticheskoy Respubliki. Alma-Ata.
- TNK** - Trudy NII kul'tury. Ministerstvo kul'tury RSFSR. Moskva.
- TR** - Transylvanian Review. Centrul de Studii Transilvane al Academiei Române. Cluj-Napoca.
- Transilvania** - Transilvania. Centrul Cultural Interetnic Transilvania. Sibiu.
- TS** - Theologiai Szemle. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa. Budapest.
- TT** - Testimonia Theologica. Evanjelická bohoslovecká fakulta Komenského univerzity v Bratislave.
- Unirea** - Unirea. Alba Iulia.
- UR** - Ungarische Revue. Magyar Tudományos Akadémia. Budapest.
- VAH** - Varia Archaeologica Hungarica. Budapest.
- Valori bibliofile** - Valori bibliofile din patrimoniul cultural național. Cercetare, valorificare. Consiliul Culturii și Educației Socialiste. Muzeul Județean Vâlcea. Râmnicu Vâlcea.
- VChGU** - Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Chelyabinskii gosudarstvennyi universitet. Chelyabinsk.
- VE** - Vestnik Evropy. Sankt Petersburg.
- Verbum** - Verbum. Revista catolică. București.
- Vestnik Tverskogo** - Vestnik Tverskogo Gosudarstvennogo universiteta. Seriya Istoriya. Tver.
- Vestnik VEGU** - Vestnik VEGU. Vostochnaya ekonomiko-yuridicheskaya gumanitarnaya akademiya. Akademiya VEGU. Ufa.
- VI** - Voprosy istorii. Institut russkoy istorii Rossiyskoy akademii nauk. Moskva.
- Viața românească** - Viața Românească. Revistă literară și științifică. Iași.
- VMKK** - A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei. Veszprém.
- Vox libri** - Vox libri. Biblioteca Județeană „Ovid Densusianu” Deva.
- VS** - Voennyi Sbornik. Academic Publishing House Researcher. Bratislava.
- VV** - Vestnik vospitaniya. Moskva.
- Zalai Múzeum** - Zalai Múzeum. Zala. Múzeumok Igazgatósága. Zalaegerszeg.

- ZfE** - Zeitschrift für Ethnologie. Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde und Berliner Gesellschaft für Anthropologie Ethnologie und Urgeschichte. Berlin.
- ZfhWK** - Zeitschrift für historische Waffen- und Kostümkunde. Dresdner Verein für Waffenkunde. Berlin.
- ZfTZ** - Zeitschrift für Tierzüchtung und Züchtungsbiologie: Organ der Reichsarbeitsgemeinschaft Tierzucht im Forschungsdienst (continuă: Zeitschrift für Züchtung. Reihe B, Tierzüchtung und Züchtungsbiologie). Berlin, Hamburg.