

POETICA REVERIEI: PROCREAREA ȘI NAȘTEREA MIRACULOASĂ A EROULUI DE BASM FANTASTIC ROMÂNESC

Costel CIOANCĂ

Academia Română,
Muzeul de Artă Veche Apuseană,
București

Introducere. De la o preexistență magică la o naștere uimitoare

Spuneam într-un alt loc¹, că majoritatea basmelor românești pivotează în jurul existenței, atitudinilor și acțiunilor eroului principal, oricine ar fi acesta. Tot acolo făceam observația potrivit căreia basmul în sine, ca produs epic, este dominat de preexistența și/sau preeminența unei structuri cu dimensiuni deopotrivă sociale și morale. Practic, experiențele epic-ulterioare ale eroului (fizice, psihice, morale, spirituale), nu fac, de cele mai multe ori, decât să întărească ori să reconfirme aceste calități/defecte cu care mentalitarul tradițional l-a investit, *ab initio*, pe acesta. Fenomenologic vorbind, dimensiunea dramatică sau tragică pe care o are deja (concepere și naștere miraculoasă, grație unei promisiuni vizând extramundanul² sau întâmplării) sau o va lua traiectul vieții acestuia (prin nevoia trecerii obstacolelor întâlnite, readecvarea atitudinii mentale și comportamentale inițiale etc.), dincolo de desființarea sau reiterarea normelor social-morale în vigoare la momentul nașterii basmului, vorbește, în subsidiar, despre ceea ce unii autori au numit „psihologie antropologică”.³ Cu alte cuvinte, eroul basmului românesc se află, prin ceea ce este *in utero* și prin tot ceea ce va face în lume fiind, între aspirația sa (ori a colectivității generatoare și consumatoare de basm fantastic), și nivelul de performanță de care este capabil și care îl poate duce, într-un final, la îndeplinirea dezideratului.

Ne-am obișnuit, prin prisma mitologiei clasice în genere (eroii mesopotamieni – *Ghilgameș, Enkidu*; ai Greciei clasice – *Prometeus, Perseus, Theseus, Iason, Ahile, Odysseus, Herakles* etc.; eroii epocii medievale – *Artur, Roland, Carol cel Mare, Cidul, Robin Hood* etc.), a celei moderne în particular (îndeosebi produsele hollywoodiene – *Luke Skywalker, Soldatul universal, Soldatul Ryan, Rambo, Zorro, Kojak, Colombo* etc.), să privim eroii nefragmentat, *total* la nivel de atitudine și de reușită. Se știe, există (în istorie, literatură, artă) cazuri de eroi intrați în mentalul colectiv, dar care nu au structură mitică de erou, după cum există și eroi cu structură mitică care, din varii motive, nu au intrat în mentalul colectiv. Nu voi insista aici și acum asupra modului în

¹ Cioancă 2016a.

² [...] în sfârșit, dacă văzu și văzu că nu tace, îi mai zise: taci, fătul meu, că ți-oi da *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*. Atunci, copilul tăcu și se născu. (Ispirescu 1988, I, p. 8).

³ Pavelcu 1965, p. 164.

care se nasc eroii, nici a modului în care aceștia au intrat în mentalul colectiv.⁴ Totuși, reiterez o afirmație celebră care interpreta, prin prisma psihologiei, *mitul nașterii eroului*:

Cu certitudine, miturile nu sunt create de erou, cel puțin de eroul copil, știindu-se prea bine că reprezintă creația unor adulți. **Imboldul este în mod evident oferit de reacția de uimire a oamenilor în momentul apariției eroului, a cărui viață extraordinară nu și-o pot imagina decât ca fiind precedată de o copilărie ieșită din comun.** Această copilărie extraordinară a eroului este, totuși, plăsmuită de creatorii individuali de mituri din conștiința propriei lor copilării.⁵

Cum conținutul însuși al imaginariilor care vorbesc, la nivelul basmului fantastic românesc, despre actul creației și nașterii eroului, sunt aproape în unanimitate ancorate în zona *miraculosului pur*; cum în foarte multe basme „egalitatea mitică” cu unele situații de mitologie clasică pare să funcționeze; cum un studiu dedicat eminamente acestui aspect încă nu avem; în fine, cum pregnanța semnificațiilor simbolice ale acestor momente este evidentă, în studiul de față am ales să vorbesc doar despre procreerea și nașterea miraculoasă a eroului de basm fantastic românesc. Fundamental poietic, studiul meu încearcă, în primul rând, să „dezarhiveze” și să decodifice mecanismul de fascinare prin care autorul anonim de basm aducea, în zona *realului*, produse ale *imaginarului*. În al doilea rând, prin abordarea hermeneutic-sistematică a situațiilor întâlnite în basme, am încercat să văd în ce măsură ceva din realitatea suprasensibilă a mitului (structură, dinamică, efect) a trecut în cea a basmului: mai are ea caracter real, semnificant, ori doar încearcă să fixeze un model demult uitat care, în mentalitarul tradițional românesc, tributar oralității, a operat schimbări majore nu doar la nivel simbolic ci și ontologic? Nu în ultimul rând, cum avem de-a face cu interesante situații psihologice în care naturalul biologic este condiționat/anulat sau paralizat (incapacitatea de a rămâne însărcinată versus de a naște), era de văzut dacă funcția – cognitivă, pedagogică, socială – a unor atare miteme precum conceperea și nașterea miraculoasă, mai este sau nu influențată/condiționată de existența unei simbolistici de substanță mitologică.

Pornind de la aceste aserțiuni, utile și obligatorii deopotrivă în economia concluziilor de tras, rămâne de văzut •care sunt *dimensiunile operatorii* în care imaginarul tradițional a ales să incateneze puternice miteme precum conceperea și nașterea miraculoasă a unui erou și, mai ales!, •dacă acestea sunt *unități vii*, articulate ale imaginarii tradiționale ori vorbim doar de o *realitate etnologică subiectivă*, bazată la nivel ontologic pe un vag, diluat un fond mitologic.

Miraculoasa concepere. Spre intrarea în rânduiala lumii: leacuri, vrăji, vrăjitori

Definitiv pentru desfășurarea epică a basmului și structura antropologică a eroului de basm românesc, este **nașterea acestuia pe cale magică**⁶. Fie că este vorba de îngurgitarea unor *alimente* (pește, pește de aur, măr etc.), de *poțiuni magice* pregătite de oameni specializați ori de un *vis inițiat*, există în basmul fantastic românesc foarte multe mențiuni ale unor nașteri miraculoase ca rezultat imediat al unor practici etnoiatrice, ceea ce mă obligă, în preambulul dezvoltării portretului standard pe care îl are eroul născut în mod miraculos, la o succintă trecere în revistă a principalelor mențiuni/tipologii.

⁴ Cum există o bogată literatură de specialitate, amintesc aici, prin amplexarea, valoarea și profunzimea demersului științific, câteva dintre cele mai semnificative: Barber 1993; Boutet 1992; Caillois 2000; Grabois 1992; Le Goff 2004; 2010; Rank 2012; Rollin 1973 etc. Pentru o scurtă istorie a noțiunii de *erou*, cu menționarea principalelor exegeze aplicate acestui concept imaginar, vezi Borbély 2001, îndeosebi p. 11–55.

⁵ Rank 2012, p. 134; cu sublinierile mele, C.C. Fără menționarea expresă a sublinierii aparținând autorului citat, toate sublinierile sunt personale.

⁶ Cătană 1984, p. 45; Furtună 1973, p. 25, 91; Ispirescu 1988, I, p. 6–7, 78–80, 101–102, 122–123, 185–186, 291–292; Pop-Reteganul 1986, p. 127, 164–165, 308–309 etc.

a. Îngurgitarea unor alimente, fie la sugestia unor persoane deja inițiate, fie fortuit, va duce, în foarte multe basme, la o concepere miraculoasă, de cele mai multe ori imposibilă (în planul realului) biologic. Astfel, avem numeroase cazuri în care mama unui erou, până atunci infertilă, va rămâne însărcinată după ce va mânca un măr (de aur)⁷, o vișină⁸, 3 prune⁹, mierea dintr-o albină¹⁰, un spic de grâu¹¹, o floare galbenă¹². Cele mai numeroase basme cu cazuri privind concepere miraculoasă menționează prinderea, prepararea și mâncarea unui pește¹³ (sau parte dintr-un pește – ficat¹⁴), precum și înghițirea unui bob de piper.¹⁵ b. Dacă în anumite cazuri magia nașterii miraculoase este subînțeleasă¹⁶, în alte cazuri avem explicite **mențiuni de farmacologie sau etnoiatrie**¹⁷, după cum există, la nivelul basmului românesc, și **mențiuni ale unor practici magice** care au ca rezultat nașterea unuia sau a 100 de băieți!¹⁸ Relevant și revelator deopotrivă (și nu atât prin îndrăzneala noutății, supra citând și alte mențiuni de acest tip, cât prin disjunția dintre fantastic și mitic, dintre tradițional și culpabil-, disjunție care permite textului o perpetuă pendulare între un orizont mitic-legendar, supraviețuind dintr-un Timp fără timp, și o consecință a căderii în timp), este începutul unui basm din colecția Al. Vasiliu (*Manea Câmpului*), unde este minuțios descris un ritual de etnoiatrie:

Amu cică era odată un om. Și omu-acela avea o mulțime de pământ, ș-avea multe vite ș-avea târlă în țarină...mă rog mniatale, era un om bogat. Într-o zi s-apucă femeia omului celuia și ie o traistă în mână și s-o pornit pe-un câmp. Ș-o strâns din toată buruiana câte-o floare, mă rog, din toate buruienile câte erau pe camp, o strâns câte o floare și le-o luat și le-o pus în traistă ș-o venit cu ele acasă. După ce-o venit acasă, o luat toate florile cele, le-o pus într-o oală ș-o pus oala la foc să fiarbă. Și din fiertura aceea s-o făcut un fel de zamă. Femeia o luat ș-o băut zamă de-aceea și s-o scaldat în zamă de-aceea, și din ceasu-acela o purces groasă... s-o cunoscut de facere. Nu după multă vreme, o dat Dumnezeu ș-o făcut femeia un copil și copilul acela i-o pus numele Manea Câmpului. Că vezi, dumneata, femeia, din zama ceia de flori s-o cunoscut că e grosă de băietu ista.¹⁹

⁷ *Măr de aur* (Oprișan 2005, II, p. 73; Idem, 2006, VI, p. 299) sau *măr dăruit de un ascet* (Pompiliu 1967, p. 193)

⁸ Oprișan 2005, II, p. 167.

⁹ Este de amintit aici, la acest basm, subcontextul imaginativ-metaforic: o babă mănâncă 3 prune și îi va naște, pe rând, pe *Ginilă*, *Mniezilă* și *Zorilă*... (Marian 1986, p. 279)

¹⁰ *Ibidem*, p. 370.

¹¹ Oprișan 2005, III, p. 44.

¹² Bilțiu 1990, p. 477.

¹³ Furtună 1973, p. 91; Robea 1986, p. 154–155; Sandu Timoc 1988, p. 21–22 etc.

¹⁴ Bârlea 1966, I, p. 381.

¹⁵ Bilțiu 1990, p. 480; Marian 1986, p. 8; Pop-Reteganul 1986, p. 204, 232. La Bârlea 1966, I, p. 466–467, este vorba despre un *bob de mazăre*.

¹⁶ [...]După ce s-au întors așa, pe la o toacă de seară, la palaturi, împăratul dă poruncă să-i facă borș din peștele cel galben. [...]Da împăratul și împărăteasa nu mai aveau încotro de voie bună și de mulțămire când au dat de bunătatea borșului celuia. Amu, cum s-a făcut, că în acea zi n-au avut la masă oaspeți ca de obicei, ci numai ei singuri au stat la masă. –Doamne, împărate, Doamne! Bunătate de borș ca aista și lucru de pește ca aista drept să-ți spun, da eu, de când m-a făcut mama, n-am mâncat –zice împărăteasa. –Dacă-i bun, îi bun! zice împăratul mai descrețindu-și fruntea. Da să fie și o minune, să avem ș-un copil, știu c-ar fi și mai bine! – oftează împăratul. [...]Minune și alta nimica! Purcede groasă și-mpărăteasa, purcede grea și țiganka cea urâtă și purcede-n adaus și cățelușa din bucătărie! Și, când s-a împlinit vremea, nasc fiecare câte un copil, toți unu și unu: tot de-o samă, tot de-o făptură, tot de-o frumusețe." (Furtună 1973, p. 91); „[...]A plecat popa de dimineată să treacă pântr-o pădure să ducă la un servici unde-l avea, în alt sat. După ce-a trecut pân pădure, iapa a început să vorbească: – Tronca-tronca, /mă bătu popa. Și iapa a rămas însărcinată. După 12 luni, a făcut iapa un fecior cum nu s-a mai pomenit, voinic, sănătos, frumos. Creștea, cât creștea az' copiii într-un an, iel creștea într-o lună. S-a făcut băiatu de vro paispe-cinșpe luni, ceea ce la alți făcea de paisprece-cincisprece ani." (Nijloveanu 1982, p. 148).

¹⁷ Cătană 1984, p. 64; Ispirescu 1988, I, p. 6–7, 122.

¹⁸ Furtună 1973, p. 45–46; Nijloveanu 1982, p. 434.

¹⁹ Vasiliu 1958, p. 350–351.

c. Uneori, poate tocmai pentru a reliefa destinul aparte al celui născut prin grația divină (*Voinicul cel cu cartea în mână născut*), leacurile oferite de practicanții unor metode de etnoia-trie nu au eficiența scontată²⁰, fiind nevoie de **practicarea unor ritualuri de magie populară**. Realități culturale, aceste prezențe nu sunt deloc rare, ceea ce subliniază, o dată în plus, deschiderea și dinamica etosului folcloric. Aș aminti aici, dintre cele mai sugestive situații: •bătutul de 3 ori peste burta gravidei, cu 3 fire de mătură²¹; •băutul, de către o fată de împărat virgină!, a unei căni cu lacrimile strânse în decursul a 40 de zile de bocet²²; •un vrăjitor face semnul crucii asupra unei babe și aceasta va rămâne gravidă, născând ulterior un copil cu o carte în mână²³; o fată de împărat linge 3 picături de sânge de pe o pânză²⁴ etc.

Este interesant de subliniat, la acest moment al discursului, că accentele ritualice care vizează procreerea, nu se limitează la formele și limbajul conștiinței cotidianului, ci implică și participația directă a unor divinități canonice sau conotate mitofolcloric. Astfel, dacă avem destule situații în care o fecioară rămâne însărcinată grație unei gândiri simbolice care face, în mod repetat, joncțiunea dintre intelect și afect²⁵, avem și basme în care conceperea miraculoasă a eroului este rodul joncțiunii dintre real și imaginar: mă refer aici la numeroasele basme fantastice în care o divinitate canonică sau una conotată mitofolcloric participă în mod direct la un asemenea act, oferind, astfel, specificitate și coerență viziunii mitofolclorice.²⁶ O situație puternic conotată mitic, o avem într-un basm (*Ion năzdrăvanul din lut*) din colecția lui I. Pop-Reteganul: ajunși în pragul senectuții²⁷, un moș și o babă încă își mai doresc un copil. Copil care va intra în viața lor într-o manieră incredibilă²⁸, ceea ce, o dată în plus, subliniază dimensiunea magic-fantastică a organizării și trăirii vieții în societățile tradiționale, de cultură orală.

²⁰ [...]A fost odată o babă și un unchiaș. Ei până la vreme de bătrânețe nu avură nici un copil. Ce nu făcură? Ce nu dreseră? Și ca să aibă și ei măcar o miarță de copil, nici cât. Ba meraseră pe la descântătorese, ba pe la meșterii vrăjitori, ba pe la cititori de stele și ca să rămâie baba grea, nici gând n-avea. (Ispirescu 1988, I, p. 78).

²¹ Opreșan 2005, II, p. 303; Păun/Angelescu 1989, p. 137.

²² Opreșan 2005, III, p. 130–131.

²³ Opreșan 2006, VI, p. 236.

²⁴ Chivu 1988, p. 166.

²⁵ A se vedea basmele în care o fată rămâne gravidă după ce •vede niște animale sălbatice care se împreunau (Hasdeu 2000, p. 221), •trece pe lângă o grădină fermecată (Pop-Reteganul 1986, p. 229), •bagă în gură o frunză (Opreșan 2005, II, p. 137), •poartă la gât un anumit lăntșor de aur (Idem, 2006, V, p. 98–99), •va miroși un buchet de flori (*Ibidem*, p. 239), •va râde la un țigan care își schimbă cămașa (Marian 1986, p. 323–324) ori după ce •este înjurată (Sandu Timoc 1988, p. 179).

²⁶ Extrem de importante prin procesualitatea și armătura mitică ce surprinde relația dintre real-imaginar, sunt basmele în care •Vântul suflă peste 12 fecioare și toate rămân însărcinate în clipă (Marian 1986, p. 13), în care Sora Soarelui, sărutându-l pe frunte pe eroul adormit, va rămâne însărcinată (Crețu 2010, I, p. 40), în care o fată ce va miroși „o floare din grădina Sfințelor Florii și a Sfintei Vineri” va purcede grea (Robea 1986, p. 177) ori cazul în care o fată de împărat va rămâne însărcinată după ce Sfântu Petre îi va sulfa în gură, la indicațiile precise ale lui Dumnezeu! (Marian 1986, p. 267)...

²⁷ [...]Și erau bătrâni ca vremea, și albi ca omătul de cărunți ce erau. (Pop-Reteganul 1986, p. 308).

²⁸ [...]Cum mocoșia el așa printre cele vreascuri, iar îi veni în minte necazul lui cel vechi, și-și gândi: Tu, Doamne, încă nu ești cu dreptate; la câte un om dai prea mulți copii, iar la altul de loc; nu mi-ai putu da și mie bătr unu-țu! Uite colea! eu moș bătrân să umblu după vreascuri! un lucru ca ăsta și un băiet cât de slab l-ar putea face! Dar îi trecută! Cine n-are noroc până la ameazi, acele dup-ameazi poate pune de mămligă de dorul norocului! Amu, până-i vară, mai gălăim cu biata babă, cum gălăim, dar la iarnă – ca și astă iarnă, de nu s-or milostivi creștinii să ne aducă un vas de apă ori o zburăturică de lemn acolo ne mănâncă amarul. Mai bine ne-ar lua Dumnezeu din lume până-i vară și bine, să nu mai intrăm în iarnă de necaz la bieții creștini, că și ei s-au urât de noi! Așa gânduri mâncau pe moșneag făcându-și sarcina de găteje, apoi o puse încetșor pe umăr și cât târâș cât grăpiș o duse pân acasă. Baba era în casă. De astădată nu i-a ieșit înainte să-i ia sarcina din spate. Va fi învăluită cu mămliga, gândi moșneagul, aruncând vreascurile de pe umăr, apoi intră înlăuntru. –Da ce faci, babă? – zise el trecând pragul, gata-i mămliga? –Gata moșnege răspunse baba, îi gata și bună dar stai oleacă unde ești, până-oi aprinde hopaițul, să nu-mi calci în covățică să-mi faci o poznă. – Ce poznă să-ți fac? Ce ai tu în covățică?

d. La fel de importantă este, la nivelul gândirii mitofolclorice, **conceperea care se realizează în urma unui vis inițiativ**²⁹. Prezența unor asemenea situații la nivelul basmului fantastic românesc vădește, din partea unei comunități tradiționale de cultură orală cum era cea românească, o ne-încrămărire în tiparele imuabile ale gândirii simbolice. Neputând procrea în mod tradițional (= biologic), unor femei din basme li se devoalează, în vis, metoda prin care pot rămâne însărcinate.

[...] Împăratu și-mpărăteasa au umblat, au cerceetata acest lucru prin doctori, prin femei, prin vrăji, tot ca să poa' saibă, la rândul lor, un copil. A fost cu mare greutate ca să aibă copil. Având tot mereu viața asta pătimită și-ndurerată pentru a avea un copil, ce să vedeț' ? Într-o noapte, împărăteasa visează un vis grozav. În lumina zlei când s-a deșteptat, mișcă pă soțu' ei, pă împărat, și-I spune: – mă bărbate, în noaptea asta am visat un vis așa dă bun sau dă urăcios, cum să vă spun, ca să vedeț' ce-am vist. La poarta noastră a mică, zice că facă pui mâna pă o czma, să te duci să sapi sub podu de la poartă, ai să găsești acolo, la două rânduri dă cazma, ai să găsești un fir dă iarbă. Firu ăla dă iarbă mi-l aduci mie, îl folosesc în ceai și după ce beau acest ceai, am să rămân gravidă. A venit un moș și mi-a zis aceste vorbe. [...] I-adevărât! a fost un dar trimis dă Dumnezeu. Imediat, după două zile, împărăteasa simte c-a rămas gravidă.³⁰

Într-un alt caz, o femeie care va înghiți, la sugestia Fecioarei Maria, un fir de rozmarin, va rămâne însărcinată.³¹

Potrivita făgăduială

În unele basme românești³², nașterea eroului este precedată, *in utero*, de o anume preexistență. Încă nenăscuți, *gata de născut dar neputându-se naște*, acești copii sunt domoliți de promiterea unor lucruri/prezențe dintr-o altă dimensiune, multe conotate extramundan³³, doar astfel putându-se naște. Evident, după naștere, într-o dimensiune materială care le este destul

Că știu că n-ai copil adormit! – Vei vedea dumneata îndată ce am, numai stai locului pân-oi aprinde hopaițul. Și se porni baba să aprindă hopaițul, că se mesteca ziua cu noaptea, iar pentru ochii lor cei bătrâni demult era noapte. Moșneagul sta ca pe spini lângă ușă, de abia aștepta să se facă zare de lumină în casă să vadă el, ce-i în covăște? Adică acolo dormea un copil sugându-și degetelul, iar moșneagul mai înlemni când îi văzu fața. – Al cui e, babă? Întrebă el după ce se mai deștebăli de cap. – Al nostru, moșnege, tot e al nostru, după Dumnezeu Sfântul. – D-apoi cum? ian spune-mi să te înțeleg? – Așa, moșule, că după ce ai mers dumneata la pădure, n-am avut ce lucra, mi-a fost urât în casă și am ieșit afară. Acolo la soare mă prăjii cât mă prăjii, apoi îmi veni în minte să mă joc ca băieții, că bag-seamă omul dacă îmbătrânește, ajunge în mintea copiilor, și am făcut din lut un copilaș și l-am pus colea în covăște și am prins a-l legăna ba încă i-am și cântat. Deodată numa simt că copilul meu se mișcă; eu mă spăria, dar el mă întări în fire că prinse a vorbi și-mi zise: – Nu te teme, mamă, că nu-s nici o nălucă, eu sunt copilul dumitale. Și din minuta aceea, moșnege, noi suntem cu copil, și ce copil! Azi l-am făcut din lut și azi a și înviat și a prins a vorovi; e isteț de Doamne apără, e năzdrăvan, moșule. Așa vorbi baba, iar moșneagul oftă odată chiar din baierile inimei: – Mulțam, Doamne! Apoi începură a se sfătui, cum să-i pună numele, că oricum nu se putea, trebuiri mult să se gândească, mult să se sfătuiască, ba chiar se ciondăriră până ajunseră la adică să-i pună numele Ion Năzdrăvanul din lut. (*Ibidem*, p. 308–309). La Bârlea 1966, I, p. 64, boțul de lut va fi înlocuit cu o bucată de lemn (vezi basmul *Tei-Legănat* al colecției Ov. Bârlea).

²⁹ Ispirescu 1988, I, p. 101–102, 185–186, 291–292.

³⁰ Oprișan 2005, III, p. 189.

³¹ Micu Moldovan 1987, p. 4.

³² Cătană 1984, p. 45; Ispirescu 1988, I, p. 7–8.

³³ Eroului îi este promisă, spre naștere și spre ulterioară căsătorire, *Raura Lună, făcută de 12 babe din rouă* (Boer et alii 1975, p. 157); *Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte* (Ispirescu 1988, I, p. 8); *Zâna Soarelui dăn Ostrovu Mărilor* (Oprișan 2005, I, p. 175); *Fata Născută dăn Piatră* (Idem, 2005, II, p. 75); *Roza Rozalina, Frumoasa Frumușățelor* (Idem, 2006, V, p. 240); *Fata Mărilor* (Idem, 2006, VI, p. 313); *Zâna făr-de-tată* (Pamfile 2010, p. 52); *Zâna Apelor* (Pop-Reteganul 1986, p. 215); *Fata din răsăritul soarelui, de la șapte babe* (*Ibidem*, p. 378); *Floarea Florilor, Doamna Zânelor* (*Ibidem*, p. 391); *Fiica Pământului* (Șerb 1967, I, p. 50–51) etc.

de străină (prin nașterea pentru un ceva/cineva dintr-o altă dimensiune decât cea în care s-au născut/cresc...), nivelul lor de aspirație către absolutul promis este repede atins și revendicat, dezvoltarea fizico-biologică și mentală fiind iarăși miraculoasă. Că avem de-a face nu doar cu un tip de erou puternic orientat calitativ, ci și cu anumite determinații/dominante valorice ale respectivului tip de erou, ne-o dovedește un preambul de basm ca acesta:

A fost odată o muiere grea, însărcinată și a mers și ea într-o sărbătoare la biserică, ca o creștină, ca să se roage lui D-zeu să-i ajute, ca să nască în pace. Și cum sta ea acolo în biserică smerită și cu gândul la D-zeu, fiind multă vreme adunată și mult fum de tămâie, îi veni, nu știu cum muierii greață și ameți la cap, încât era p-aci, p-aci să cadă de pe picioare. Fața îi îngălbeni ca turta de ceară, că pe ochi i se puse o ceață ca o pânză de păiengen și norocul ei, că o băgară de samă niște muieri și o scoaseră afară din biserică. Biata femeie se puse jos pe un mormânt să odihnească, dar o nimeri rău, că în acel mormânt era îngropată chiar o muiere însărcinată ca și ea și neștiind ea de asta, se răzimă cu spatele de cruce și odihni acolo. Atunci numai ce se pomeni muieria că copilul din pântecul ei începe a plânge, și suspină de-ți era mai mare mila de el. **Mamă-sa ca să-l împace îi zise: „Taci dragul maichii, taci nu plânge, căci când vei fi mare ți-a da maica un ciopor de oi și te-a face păcurar!” dar copilul nu vru să încete. Atunci îi făgădui mamă-sa că-i dă boi, vaci, case mari, numai să tacă, dar el în loc să tacă și mai tare zbiera. Atunci biata femeie spăimântată îi zise: „Taci țucă-te maica, taci nu plânge, căci când vei fi mare ți-a da maica de muiere pe Rozuna, Doamna Florilor!” și parcă-i minune, cum zise vorbele acestea, copilul încetă cu plânsul, iar biata femeie scuipându-și în sân și făcându-și cruce, mulțumi lui D-zeu și de bine și de rău.**³⁴

Se poate observa, cu ușurință, registrul dublu (*sacru – profan*) în care a fost gândit acest basm, în acest preambul având de-a face cu destule mitologemuri: mersul la biserică, intensitatea rugăciunii versus uzanțele care îi obiectivau lumea materială, recte făgăduirea de bunuri materiale (oi, vaci, boi, case mari); bunuri care, într-o societate tradițională precum cea generatoare și/sau consumatoare de basm fantastic, erau elementele de bază ale unei vieți reușite, dar, care, iată, în basm, nu au eficiența scontată, ba dimpotrivă, împingând eroul-matrice la gesturi disperate, inconștiente. Dacă pruncul nenăscut încă știa, prin *potrivita făgăduire*, cine/ce este Rozuna, Doamna Florilor, cu siguranță și mama sa știa ce anume așteaptă pruncul să îi făgăduiască: pe urmele teoremei lui Thomas, putem opina și noi că „dacă oamenii consideră anumite lucruri **ca reale**, ele **devin reale prin consecințele lor**”³⁵. Aici, în basmul luat în discuție, *realitatea* devine și capătă consecință prin cererea flăcăiașului³⁶, în mod identic întâmplându-se lucrurile și într-un basm mult mai cunoscut, *Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte*, care a făcut obiectul unor diverse decriptări³⁷, deși există și alte menționări de acest gen.³⁸

Trăind în tărâmurile nepământești, inaccesibile sau greu accesibile (și doar prin ritualuri de inițiere sau grație unor adjuvanți/adjutanți magici), aceste ființe sunt delicate, fragile³⁹, fecioare, de-o frumusețe desăvârșită, frumos îmbrăcate, dedate jocului sau cântatului, stăpânind obiecte sau tehnici magice (zbor, metamorfozare → la dorința proprie sau sub puterea unor vrăji). Au, carevasăzică, toate calitățile și atributele pe care orice ființă umană din societățile tradiționale,

³⁴ Cătană 1984, p. 45.

³⁵ Apud Morar 1998, p. 10; cu sublinierea autoarei.

³⁶ Cătană 1984, p. 46.

³⁷ Constantinescu 1979; Noica 1978.

³⁸ Boer et alii 1975, p. 114, 146, 157; Pop-Reteganul 1986, p. 391; Stăncescu 1980, p. 92 etc.

³⁹ Majoritatea, când sunt numite, au atribute vegetale (*Ileana Cosânzana, din-cosiță-floarea-i-cântă,nouă-mpărății ascultă* – Pompiliu 1967, p. 163) sau vizează efemerul (*Roua* – nevasta moartă a eroului, devenită iubita Soarelui, îi este redată eroului sub formă de rouă într-un pahar; eroul va da cu ea de pământ și roua va redeveni femeie! – Nijloveanu 1982, p. 269)...

încă ancorate în ontic, le râvnea: frumusețe desăvârșită, imortalitate, liniștea dată de nestrîngenta lucrurilor materiale, posibilitatea metamorfozării, zborului. Ca atare, cum să nu fie dorite, aproape „vânate” (fie și la nivelul imaginarului!), astfel de ființe deosebite, mai ales dacă, o dată aduse în planul material, *palpabil*, al eroului, îi puteau naște acestuia copii cu calități asemănătoare, departe de statutul uman, obișnuit?! Am vorbit în repetate rânduri⁴⁰ despre astfel de ființe feminine din lumi/dimeniuni diferite, pentru care eroul se naște ori pe care, născut fiind, le dorește într-o căsătorire. Sunt, în general, entropice întruchipări ale procesului imaginării, în care autorul anonim de basm fantastic a ales să reprezinte un cumul de calități fizice și morale, menite să ofere credibilitate, sens și eficiență unor produse ale imaginației. Este vădită intenția de „eficientizare psihologică” a unei asemenea prezentări feminine dintr-o altă dimensiune/lume în planul material al eroului: dintr-o metarealitate conținând, *in nuce*, limitările fizice și spirituale ale eroului profan, are loc căderea într-o realitate fizică, palpabilă, imediat-cuantificabilă la nivelul tradiționalului.⁴¹

Nașterea miraculoasă

În succesiunea dimensiunii fantastice în care are loc conceperea eroului, stimularea unui ade-vărat „etimon al realului”, cum este *potrivita făgăduială*, spre facilitarea nașterii, nu se putea încheia, firesc și într-o semnificarea discursului mitofolcloric de până atunci, decât cu o **naștere miraculoasă**. Este, în fapt, un moment (epic) perfect integrat structurii și semnificațiilor pe care le au celelalte două motive (procreerea magică, respectiv potrivita făgăduială). În imediatul lucrurilor de întâmplat, momentul nașterii miraculoase (recte, tot pe cale magică), nu mai este atât de condiționat ca la celelalte două motive. În primul rând, confruntarea psihologică cu *imposibilul* (→ procreerea pe cale magică, după o lungă perioadă de sterilitate biologică), avu-se loc. Păstrând și prelungind dimensiunea fantastă și în episodul *potrivitei făgăduieli*, spre o facilă ori necesară naștere imaginarul tradițional a mobilizat o serie de acte magice recurente, mai aproape de posibil. Spre exemplu: în multe basme, încălcând în mod conștient (asumat și la indicațiile cuiva presupus inițiat în astfel de proceduri) sau inconștient o anume interdicție, eroul va arunca un blestem asupra ființei feminine care reușise să îl încateneze în dimensiunea materială – a nu putea naște până ce el nu îi va pune mâna pe cercurile de fier care, în mod magic, îi vor înconștina în clipă eroinei graviditatea. Plecată din dimensiunea-i materială spre a-și căuta bărbatul care aruncase blestemul și găsindu-l, eroina va putea naște după ce purtase copilul în pânțe timp de 9 ani!⁴² Este un gest magic recurent în care contrariile (*real vs imaginar, funcțional vs simbolic*) sunt juxtapuse, tocmai într-o credibilizarea unei succesiuni de momente fictive fără prea mari șanse de credibilitate.

⁴⁰ Cioancă 2013; 2014b; 2015a; 2015b; 2015c.

⁴¹ Că toate aceste calități și atribute râvnite la ființele din alte lumi, aveau un filtru de receptare în lumea tradițională, generatoare și consumatoare de astfel de producții epice, ne-o dovedesc unele basme (*Zâna Apelor*, colecția I. Pop-Reteganul, de exemplu), în care zâna are, fără doar și poate, ceea ce s-ar putea numi *frumusețe rurală* (haine, atitudine decentă, hărnicie, supunere etc.): [...]Dar când dă să o spintece, mreana îi scapă din mână și cum cade jos cum se face o drăguță de fată ca ruptă din soare și îmbrăcată colea ca o zână; cu iie albă ca laptele, împănată cu flori galbene, roșii și vinete de mătasă, cu cătrînți ca fetele noastre, cu pieptăruț mândru tot pene și cu părul slobozit pe spate.; [...]Și s-au dus amândoi în pădurea aceea și-au dat de-o colibă părăsită; era colibă unde se născuse Alexandru. Muierea făcu iute de cină ceva, adecă fripe niște bureți ce aflate prin pădure, cinară și după ce ziseră rugăciunile s-au culcat și-au adormit (Pop-Reteganul 1986, p. 215–216). La polul opus, trebuie amintit mitul eroului Lohengrin, cavaler al Graalului care vine să salveze o prințesă, cu care ulterior se căsătorește și va avea copii: condiția sine qua non pentru a rămâne în lumea materială a prinței era aceea de nu întreba *de unde vine...* (vezi la Rank 2012, p. 96–99).

⁴² Oprișan 2005, I, p. 111, 303; Păun/Angelescu 1989, p. 138; Robea 1986, p. 163 etc.

Construcția narativă de dinainte, axată eminent pe ficțional, acum, la momentul nașterii eroului, este „degradată” la nivelul concepțiilor și/sau practicilor magice cu efecte comportamentale, psihosociale, mult mai prezente în cotidian. Prin structura sa deschis-simbolică și prin referenții cu care opera (și mă refer aici la elementele de medicină magică populară, destul de prezente în cotidianul comunităților tradiționale⁴³, generatoare și consumatoare și de basm fantastic), momentul nașterii eroului va „închide” sistemul imaginativ care viza procreerea și nașterea miraculoasă a eroului de basm fantastic românesc.

Păstrând relații apropiate cu morfologia și cu ontologia *posibilului*, basmele fantastice românești aduc în prim-plan situații din cele mai interesante. Avem, astfel, cazuri în care o vacă (subînțeles năzdrăvană) care tot ieșea din ciurdă, va fi înjurată de către cel care le păștea, dintr-o asemenea înjurătură vaca rămânând gestantă și născând, după nouă luni, un copil cu puteri fizice peste medie.⁴⁴ O astfel de situație vizează nu doar animalierul, ci și natura umană: fata unui împărat va fi înjurată de un marginal – „*un prost dă pă drum*” –, rămânând în clipă grea⁴⁵; ulterior, exilată în pădure, va naște în mod natural⁴⁶ și pruncul îi va fi botezat de Sfânta Vinere. Există și situații în care ieșirea dintr-o situație dificilă (recte, naștere amănantă mult peste termenul biologic), va fi soluționată în termenii bine conturați ai etosului tradițional – descântece, practici de magie medicală.⁴⁷ Circumscriind morfologic universul simbolic de gândire și reprezentare al unor asemenea practici, unele basme reiterează existența și importanța unor „clase” de oameni specializați în etnoiairie. Recuzita folosită este fie fantastă⁴⁸, fie de uz comun:

[...] Ea se duce la mă-sa: – Mamă, `ci, arde-te-ar focu` și pă lumea asta și p-ailaltă, ce mi-ai făcut?! C-auz` că-mpărăteasa de nouă ani dă zile ține copilu-n ea. –Ce proastă ești, fa! Du-te, fa, acolo, că, zăce, eu mă văiet că sunt bătrână și mor și nu trăiesc bine la bătrânețe. Și ia tot trei fire de la mătură și bate-o peste burtă. Da` ce-o făcea, să nu te sperii. Când s-a dus acolo ș-a luat trei fire de la mătură ș-a bătut-o peste burtă – a născut o namilă de șarpe.⁴⁹

Tot în registrul acesta imaginativ-fantast sunt situațiile în care eroul se va naște din uniri carnale inter-regn (om-urs)⁵⁰, dar, mai ales, la intervenția directă a unei divinități canonice. Pe lângă situațiile conotate mitic și amintite deja (vezi supra, nota 28), când o divinitate de rang superior (Dumnezeu) va însufleți fie un copil modelat din lut sau din lemn, avem și câteva basme în care se nasc copii din acțiunea directă a altor divinități. De exemplu, într-un basm al colecției I. Micu Moldovan (*Rozmarin și Trandafir*), după ce unei femei fără copii i se dă, în scop procreativ, un fir de rozmarin de către Maica Precesta⁵¹, un altul, identic, este creat în clipă de

⁴³ Candrea 1999 (îndeosebi paginile dedicate farmecelor, vrăjilor, blestemelor – p. 193 și următ).

⁴⁴ Hasdeu 2000, p. 228; Opreșan 2005, III, p. 113.

⁴⁵ Opreșan 2005, II, p. 174. În alte basme, vaca este înlocuită fie de *iapă* (Într-un basm din colecția I. Nijloveanu, *Fiul-lepii*, un popă bate și injură o iapă care rămâne gravidă și va naște un băiat cu puteri fizice peste măsură – Nijloveanu 1982, p. 148), fie de *oaie* (vezi basmul *Fiutul oii* – Pop-Reteganul 1986, p. 127).

⁴⁶ [...]S-au legat ș-au făcut focu. S-au dat pă lângă foc, s-au mai chinuit ce s-au mai chinut, s-au mai văitat ce s-au mai văitat. Pac! S-a născut un băiat frumos. (*Ibidem*, p. 176).

⁴⁷ Aici trebuie amintită nașterea miraculoasă dintr-un basm al colecției M. M. Robea (*Domnu-de-rouă*) care, după 9 ani de viață intrauterină se va naște când va auzi un țipăt grozav! (Robea 1986, p. 163). Era, în fapt, țipătul singurei ființe care, într-un viitor agon athletic, se putea măsura, ca putere și vitejie, cu eroul încă nenăscut...

⁴⁸ [...]a luat trei crăci din rai, ș-a venit ș-a bătut-o pă burtă dă trei ori. Zăce: Naști, naști / Chipăruș Împărat/ că ț-oi lua pă cocoana lu' Șaităr Împărat!/ Naști, naști / Chipăruș Împărat/ că ț-oi lua pă cocoana lu' Șaităr Împărat! Ș-a bătut-o de trei ori peste burtă ș-a treia oară, a născut copil dă nouă ani. (Opreșan 2005, I, p. 111–112).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 304.

⁵⁰ Bârlea 1966, I, p. 421; Opreșan 2006, VI, p. 64; Sandu Timoc 1988, p. 172. Am discutat pe larg acest subiect în Cioancă 2016b.

⁵¹ [...]Nu mai fi supărată, sora mea! Na firul ăsta de rozmarin, îl inghite și te întoarne iar la casa ta. Când o fi la anu i-avea un băiat frumושel. Zicând vorbele estea, muierea se duce de colo și după ce se depărtă puțințel, se face

divinitate și așezat alături de primul.⁵² Același motiv, fără reverberația cosmică de după moartea fizică a eroilor, îl întâlnim și în alte basme:

În urmă, aducând de beut și lui Hristos, i spuse că l-au rugat să le secere batăr numai pe atâta, iar Hristos i-a zis: – Ba nu mai secera, **ci na, aruncă firul acesta de bisâoc lângă copilul lor**. Când veni mama ca să vadă de copil, iacă că află doi feți, unul ca altul, tăiați bucătură. Chemară pe bărbatu-său și pe lucrători, dar nice ei nu pot cunoște care-i fătul lor, nice de unde era al doilea, cât au căutata a-i duce pe amândoi acasă și a-i crește.⁵³

În fine, legat imediat de o naștere miraculoasă și reflectând în mod restructurant, inextricabil sistemul de credințe al universului cultural tradițional, de cele mai multe ori preocupat, chiar obsedat de a da caracter verosimil până și unei situații din cele mai fantastice, este situația întâlnită într-un basm al colecției S. Fl. Marian (*Povestea luceafărului de sară și de dimineață*). Acolo, aproape dintr-un capriciu, divinitatea alege să acționeze, îmbogățind, astfel, epicul și simbolistica acestuia.⁵⁴ Pentru succulența imagologică, îmi permit a cita acest pasaj:

Era un împărat care avea numai o fată, însă de dragă ce-i era o ținea într-o chilie anume făcută pentru dânsa, împodobită cu toate mândrețele de pe lume. Pe vremea aceea se zice că umbla Dumnezeu cu Sân-Petrea pe pământ și văzând Sân-Petrea că fata împăratului e atât de păzită, a zis către Dumnezeu: – **Doamne, ce am face să purceadă fata împăratului groasă?** Atunci îi zise Dumnezeu lui Petru: – **Fă-te porumb și băgându-te printre gratiile fereștilor la dânsa, începe a te îndrăgosti cu ea și când te va săruta, suflă-i în gură că îndată va purcede grea.** Sân-Petrea, făcând cum l-a învățat Dumnezeu, a ieșit afară. Iacă numai ce intră o servitoare să-i aducă mâncare și privind-o bine a și înșeles că fata împăratului e groasă.⁵⁵

Concluzii

Iată, fantasticul de basm românesc ne oferă, prin exemplele citate de-a lungul prezentului studiu, o nebanuită, chiar insolită omologie a unor miteme precum procreerea și nașterea miraculoasă a eroului de basm. Intrând foarte puțin în zona *biologicului*, procreerea și nașterea miraculoasă acestuia sunt trecute, fenomenologic, înspre ontologia corpului. Corpul anatomic este, în majoritatea exemplelor oferite, pandantul corpului semnifica(n)t, este altceva decât efemerul corp carnal, altceva încercând să se semnifice prin astfel de miraculoase procreeri și nașteri. Nevoia sau dorința de a situa aceste miteme într-o prezență obiectivă în Lume, au dus, prin referenții culturali folosiți de creatorul/colporteurul acestor basme (*recuzita folosită; acte de magie populară; participația directă a divinității* etc.), la o somatomorfă prezență și proiecție a etosului corporal tradițional în epicul acestor basme. Complexitatea axiologică a acestor episoade epice este evidentă, câteva linii directe de analiză meritând a fi punctuate.

În primul rând, **procreerea magică vizează eminamente purul (= fecioare)**, unele exemple menționând în mod explicit chiar izolarea acestora, tocmai pentru a preîntâmpina alterarea stării de puritate (vezi supra, nota 54). Starea de impuritate, survenită în cele mai

nevăzută. Femeia din cale o fost auzit de abia ca un murmur iușor înălțându-să către cer. Era Maica Precesta, o fost auzit plânsul ei și o venit să o mângâie. (Micu Moldovan 1987, p. 4).

⁵² *Ibidem*. Ulterior (p. 16), moartea lor fizică va fi transformată de divinitate într-un eveniment cosmic (cei doi vor deveni, prin grația divină, *Luceafărul cel de câtră de ziuă* și *Luceafărul cel de câtră seară*)...

⁵³ Boer et alii 1975, p. 36.

⁵⁴ Este oportun a reaminti aici, ca pe un bricolaj mitic care poate reliefa caracterul de *sistem deschis* al etosului mitofolcloric românesc, episodul mitic în care Danae, fiica regelui din Argos, Akrisios, va fi vizitată (sub forma unei ploi de aur) de către o zeităte de prim rang (Zeus), din această unire rezultând Perseus...

⁵⁵ Marian 1986, p. 267.

multe cazuri în mod inconștient⁵⁶, va duce, pentru fata de împărat supusă greșelii, nu doar la o redimensionare a statutului social, fizic (sunt exilate în pădure, uneori cu mâinile tăiate), dar și la nașterea unui erou cu puteri fizice peste măsură. Având în vedere caracterul oral al „arhivării” și performării basmelor, actul aproape formal al căderii inconștiente în păcat al acestor fecioare, vine, de fapt, să impună unele modele morale la nivelul auditoriului de basm fantastic; nu este deloc întâmplător faptul că eroii născuți dintr-un păcat inconștient (al mamei lor), își vor eleva (la nivel individual) natura spirituală, mărturie stând ulteriorul traiect eroic – sunt precoci și născuți cu puteri fizice deosebite; cu calități fizice și morale peste medie; sunt moșiți, botezați și/sau înzestrați cu arme magice de către o divinitate canonică sau conotată mitofolcloric etc.⁵⁷

În al doilea rând, este de remarcat o constantă a acestor procreeri și nașteri miraculoase: trupul izolat-incoruptibil fizic, **devine accesibil prin intermediul *privirii***. Am vorbit *in extenso* despre greutatea și valoarea trans-ontologică atribuită *privirii* de etnosul tradițional.⁵⁸ Și chiar dacă acolo vorbeam cu precădere despre sistemul de interdicții care (de)limitează *privirea* în diferitele produse ale mitofolclorului românesc, cu accentuarea unor situații asemănătoare din mitologia clasică (motivul Diana-Acteon; cazul lui Orfeu; Lot; Iason), este de reiterat substanța mitic-constitutivă prezentă și în basmele aduse în discuție acum, exemplele descoperite fiind elocvente: o fecioară rămâne însărcinată doar privind, întâmplător, copularea unor animale sălbatice într-o pădure⁵⁹; o alta după ce privește, din iatacu-i împărătesc, cum un țigan de la grajdurile împărătești își schimba cămașa⁶⁰ sau după ce eroul, „un june fluieră-vânt”, îi aruncă o privire fetei de împărat: „Atunci veni un vântișor lin și ușor, de-i răsfră pletele; iară ea simți că un fior rece i se strecoară prin inimă”.⁶¹ Dacă în majoritatea cazurilor dimensiunea erotică a *privirii* este subînțeleasă, într-un basm ea este explicitată: după ce eroul îi va face cu ochiul de 3 ori unei copile venite la fântână după apă, aceasta va rămâne gravidă.⁶²

În al treilea rând, este de relevant **recuzita magică** la care a recurs creatorul anonim de basm pentru a da eficiență (psihologică și funcțională) acestor miteme. Spre exemplu, *mâncarea mierei dintr-o albină* și purcederea spre stadiul gravidității dintr-un basm al colecției S. Fl. Marian (*Ileana Brăileana și Petru Albin*)⁶³, readuce în prim plan simbolistica sacră a albinei⁶⁴, „una din cele mai complexe, mai dense și mai fascinante reprezentări ale bestiarului mitologic popular”⁶⁵ Ca să nu mai reamintesc de simbolistica acordată mierei, considerat „aliment sacru, aflat în strânsă corelație cu laptele matern”, „simbol al legăturii dintre cei vii și cei morți”,

⁵⁶ A fost odată un împărat mare de țară. Și-mpăratu ăsta n-avea decât sânghur o fată. Și-i făcuse leagăn de mătase, sus, la castel, într-un foișor – sânghură fată. Și-avea slugă, de-i ducea tot ce-i trebuia fetii, sus, la foișor, acolo. Dar, dă unde până unde, trecură un prost pă drum. Și-o văzură pă fată sus la foișor, acolo. –Ah. Ce cuminte ești, ce frumoasă ești! Și ce Ț-aș face eu! Din jurătura acestui om pe drum, rămăsăsa fata, făr' să știe, făr' să grăiască nimic pe fața pământului, rămăsăsa gravidă. (Oprișan 2005, II, p. 174). Un mult mai celebru erou al mitologiei clasice, *Ghilegameș*, ar fi fost zămislit tot astfel: „Regele s-a temut de această profeție și, în glumă fie spus, a devenit un al doilea Akrisios pentru fiica lui, pe care o păzea cu cea mai mare asprime. Dar, soarta fiind mai înțeleaptă decât babilonianul, fiica lui a zămislit în taină cu un bărbat greu de văzut” (Claudius Aemilianus, *Historia animalium*, XII, 21, apud Rank 2012, p. 42).

⁵⁷ Vezi recentul studiu dedicate *Mistagogiei botezului* (Cioancă 2015d), cel despre *theoxenia* (Cioancă 2016c), cel despre *obiectele magice* (Cioancă 2016d)...

⁵⁸ Cioancă 2014a.

⁵⁹ Hasdeu 2000, p. 221.

⁶⁰ Marian 1986, p. 323–324.

⁶¹ Ispirescu 1988, I, p. 111, 332.

⁶² Furtună 1973, p. 63.

⁶³ Marian 1986, p. 370.

⁶⁴ Coman 1988, II, p. 105–115; Idem, 1996, p. 11–20; Evseev 1994, p. 15.

⁶⁵ Coman 1988, II, p. 115.

„simbol al înțelepciunii și epitetul constant al oricărei învățăături spirituale” etc.⁶⁶ Apoi, *folosirea unor fire dintr-o mătură*, fie spre a debloca fecunditatea sau a genera în mod miraculos starea de pregnantă, fie spre facilitarea unei nașteri dificile, nu este deloc întâmplătoare.⁶⁷ Mai ales la nivelul culturii tradiționale românești, de caracter oral și care ratifică și integrează în mod facil orice element al *realului* în *ontic*, și viceversa. Străvechi simbol cultural, conotat atât cu valențe magice cât și negative, *mătura* este simbol al puterii divine⁶⁸, dar și al vrăjitoriilor (fiind considerat principalul mijloc de locomoție magică pentru vrăjitoare).⁶⁹ Nu în ultimul rând, este de amintit simbolistica acordată unor pești care, la indicațiile precise ale cuiva deja inițiat, fac posibil procesul procreației în anumite basme fantastice românești, în cele mai multe cazuri fiind vorba despre o mreană.⁷⁰ Or, în legendele românești, *mreana*, cu un substrat sexual pronunțat, conotează „*femeia și luna*”⁷¹, întregind simbolistica generală acordată *peștelui*.⁷²

Ce înseamnă recurgerea la astfel de epifenomene introduse în epicul fantast al basmelor și menite să susțină „armătura mitică”? Este vorba, fără doar și poate, de funcția pragmatică a simbolului care, la nivelul epicului tradițional românesc, este omniprezentă. Repet: vorbim despre o comunitate culturală de tradiție orală în care totul (fond de motive, reprezentare, semnificare) solicită deopotrivă *raționalul (afectul)* dar și *iraționalul (efectul)*. Nimic nu este neașteptat sau gratuit introdus în epicul fantast de basm: totul este introdus, filtrat, păstrat și/sau adecvat sistemului axiologic tradițional, cu alte nevoi de reprezentare și semnificare. Cu atât mai mult fiind vorba despre concepte fundamental-operatorii ale sistemului gândirii arhaice precum *procreerea și nașterea*. De aceea, tocmai de aceea!, la nivelul basmului fantastic românesc este foarte posibil ca o fecioară să rămână gravidă doar după ce mănâncă o vișină⁷³ sau miroase un buchet de flori⁷⁴, după cum este absolut firesc ca o vacă înjurată de ciurdarul care o păștea, să dea naștere, 9 luni mai târziu, unui copil precoce, înzestrat cu

⁶⁶ Evseev 1994, p. 106.

⁶⁷ Într-o (eventuală) organizare diacronică a practicilor și simbolurilor atribuite de către mentalitaturul tradițional *măturii*, ar trebui reliefate atât practicile protector-defensive de protecție magică (nu ai voie să mătură în casă până nu este îngropat mortul, crezându-se că sufletul mortului, aflat până atunci după ușă, ar fi fost murdărit sau scos afară cu gunoiul – Șerban 2002, p. 121), cât și cele reparatorii (spre exemplu, pentru îndepărtarea unor neajunsuri fizice ale pruncului nou-născut – pete, bălbăială etc. – mama trebuia să stea cu picioarele pe o mătură și să rememoreze dacă a văzut ceva deosebit/ieșit din comun pe durata sarcinii- Căbulea 2004, p. 220–221). Un cumul de tradiții și interdicții care vizează *mătura* ca obiect cu virtuți magice, avem în recentul *Dicționar de simboluri și credințe tradiționale românești* al lui R. Antonescu (2016, p. 418–419).

⁶⁸ La romani exista o zeiță a curățeniei și măturatului, *Deverra* (Kernbach 1989, p. 140); în spațiul slav, mătura din frunze și ramuri de stejar era un simbol al lui *Perun*, zeul cerului; în spațiul mitofolcloric românesc, mătura făcută din ramuri verzi de copac la anumite sărbători (*Arminden*, *Sf. Gheorghe*, *Sf. Ion* etc.) era conotată atât cu rol fecundant, cât și apotropaic. (A se vedea la Chevalier/Gheerbrant 2009, p. 578; Evseev 1994, p. 104).

⁶⁹ Se pare că prima referință culturală asupra folosirii măturii ca mijloc magic de locomoție de către vrăjitoare ar data din 1453, în timp ajungându-se chiar la anumite dansuri specifice executate în timpul ceremoniei de căsătorire... (Vezi Dundes 1996).

⁷⁰ Bârlea 1966, I, p. 381; Opreșan 2005, I, p. 62–63; Pop-Reteganul 1986, p. 215–216; Robea 1986, p. 154–155; Sandu Timoc 1988, p. 21–22; Sbierea 1971, p. 206–207 etc. Pentru prezența și dimensiunea tradițional-simbolică a *peștelui*, a se vedea Bârlea 1976, p. 285–289.

⁷¹ Evseev 1994, p. 138. Vezi și la Coman 1996, p. 166–167 (aici, mreana fiind considerată „*un alter ego al fetei «curate»*”); Taloș 2001, p. 101.

⁷² Chevalier/Gheerbrant 2009, p. 712–714 (pentru simbolistica universală a *peștelui*); Coman 1996, p. 165–167 (pentru valențele mitice și fabuloase ale peștelui de la nivelul eposului folcloric românesc – legende cu caracter etiologic, colinde, balade).

⁷³ Opreșan 2005, II, p. 167.

⁷⁴ Idem, 2006, V, p. 239.

calități fizice și intelectuale peste medie⁷⁵, ori o babă să rămână gravidă după ce înghite un bob de piper.⁷⁶

În ceea ce privește modelele mitic-semnificative care ar fi putut condiționa sau influența etosul folcloric, trebuie reliefată *dimensiunea operatorie* cu care gândirea tradițională a ales să reprezente (și să semnifice) o realitate culturală. Ținând cont de „patternul” culturii tradiționale românești, de caracter oral, în care adecvarea/innoirea etosului folcloric avea loc tot timpul (prin îmbogățirea, personalizarea și performarea repetată a basmelor)⁷⁷, preluarea unor modele mitice clasice a dus, în timp, la remodelarea funcțiilor deținute inițial de aceste miteme (conceperea și nașterea miraculoasă a unor eroi). Filtrarea axiologică a acestor basme fantastice se făcea în raport cu nevoile specifice de imaginare, reprezentare și semnificare ale auditoriului: omologarea unor eroi și fapte mitice era făcută doar în cadrul sau limita datelor *reale*. Sau, cum spunea Al. N. Cizek, „Tipul eroului epic exprimă maxima extravertireumană: **el nu există ca individualitate pentru sine, ci ca expresie a maximei cerințe de idealitate a societății**”⁷⁸.

În fine, reactualizarea hermeneutică a unor astfel de produse ale imaginarului tradițional (conceperea și nașterea miraculoasă a eroului de basm fantastic), mă obligă la o minimă teoretizare a comportamentului imaginativ manifestat de comunitatea tradițională, deopotrivă generatoare și consumatoare de basm fantastic. Complexitatea și complementaritatea scenariilor de imaginare care vehiculează, la nivelul basmului fantastic românesc, astfel de miteme vădesc comportamente culturale din cele mai interesante, două părându-mi-se importante pentru o viitoare fenomenologie a imaginarului de basm fantastic românesc.

Este de amintit, în primul rând și raportat la *memoria mitică* (→ **de lungă durată**) a mitologiilor clasice, că verosimilitatea arhetipală (recte, de tip mitic) a eroului, aici, în basmul fantastic românesc, nu pare a institui un *caracter memorabil* al faptelor acestuia. Structurarea discursului epic-eroic al fiecărui basm în parte reține și valorizează o serie de informații esențial-generale, arhetipale pe alocuri. Doar că este vorba, tot timpul, despre o memorie cultural-faptică **de scurtă durată**: chiar conceput și/sau născut în mod miraculos, după ce eroul de basm își îndeplinește dezideratul, oricare ar fi acela, evaluarea axiologică a faptelor, în ultimă instanță a destinului acestuia!, se încheie **la finele aceluia basm**. Or, în cazul mitologiei clasice, receptarea și perpetuarea faptelor de tip eroic își găsește ecoul și peste timp, în alte cadre culturale, cu alte nevoi, reprezentări, semnificații (a se vedea cazul lui Herakles, spre exemplu, care a devenit, în timp, un tipar/model mitic și pentru alte culturi, altele decât cea generatoare).

Apoi, pornind de la conținuturile imaginarului inserat în aceste basme, trebuie remarcată separarea evidentă dintre *mitic* și *fantastic* la nivelul discursului epic tradițional. Chiar dacă avem încă numeroase cazuri-mărturie ale unei posibile filiații cu mitologia clasică (cazurile de hierogamie; nașterea, botezarea și înzestrarea unor eroi de basm cu puteri, calități și arme peste media celor obișnuite, de către divinități canonice de prim rang precum Sfântul Petre, Dumnezeu!⁷⁹), este omniprezentă și de subliniat *experiența cotidianului* care condiționează sau impune un alt mod de a gândi și valoriza faptele de tip eroic ale eroului de basm fantastic.

⁷⁵ Hasdeu 2000, p. 228; Opreșan 2005, III, p. 113

⁷⁶ Bilțiu 1990, p. 480; Marian 1986, p. 8 (născut la o săptămână!); Pop-Reteganul 1986, p. 204, 232; Sbierea 2010, p. 119 etc.

⁷⁷ Totuși, potrivit unor autori adevărul prim al *mitului* rezidă în caracterul său oral: „Modul oral este modul natural cel mai uman cu puțință de impresie și de expresie; vocal, el ocupă timpul, sensibilizează urechea, conotează prezența emițătorului în raport cu receptorul mesajului; gestual, ocupă spațiul tridimensional, sensibilizează vederea... Stilul producerii mitice este fundamental oral.” (Lyotard 1979, p. 35, apud Wunenburger 2009, p. 88).

⁷⁸ Cizek 1976, p. 16.

⁷⁹ Am vorbit recent despre acest aspect într-un studiu dedicat *Mistagogiei botezului în basmul fantastic românesc* (Cioancă 2015d), dar și în altele (Cioancă 2016c; 2016d), motiv pentru care nu voi insista asupra acestor aspecte.

Filtrele axiologice tradiționale cern și păstrează cu precădere lucruri apropiate înțelegerii și sistemului moral al acestei comunități tradiționale de cultură orală. Sigur, există încă numeroase reprezentări, comportamente, acțiuni care sunt marcant-ontologice. Unele dintre ele încă se pot situa, prin profunzimea imaginarului și discursului adus în prim-plan (căutarea *Tinereții fără bătrânețe și a vieții fără de moarte*, spre exemplu) în zona miticului. Dar, într-un mod aproape eufimistic, cândva-cumva a avut loc o remodelare conceptual și funcțională a morfologiei și ontologiei acestui fond imaginar. Nu atât la nivelul social (*operatoriu*) al comunității, cât mai ales la nivelul cultural al (*imaginației*) acesteia.

Cu alte cuvinte, arhitecturarea simbolică este evidentă în basmele luate în discuție: valoarea ontologist-gnoseologică a traiectului mitic-eroic (călătoria lui Iason; muncile lui Herakles etc.), devine tot mai mult una psiho-funcțională, inteligibilă și, mai ales!, accesibilă și auditoriului de basm, nu doar celor mai buni, înzestrați fizic și caracteriologic ca în cazul *mitului*.

Referințe bibliografice

- Antonescu 2016 = Romulus Antonescu, *Dicționar de simboluri și credințe tradiționale românești*, Ediție digitală, cIMeC, 2016 (<http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf> – accesat la 28.08.2016).
- Barber 1993 = R. Barber, *King Arthur. Hero and Legend*, Woodbridge, Routledge, 1993.
- Bârlea 1966 = Ov. Bârlea, *Antologie de proză populară epică* (vol. I-III), Editura pentru Literatură, București, 1966.
- Bârlea 1976 = Ov. Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.
- Bilțiu 1990 = P. Bilțiu, *Poezii și povești populare din Țara Lăpușului*, Ed. Minerva, București, 1990.
- Boer et alii 1975 = D. Boer, M.V. Stănescu Arădanul, Șt. Cacoveanu, *Povești din Transilvania*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975.
- Borbély 2001 = Șt. Borbély, *De la Herakles la Eulenspiegel. Eroicul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- Boutet 1992 = D. Boutet, *Charlemagne et Arthur, ou le Roi imaginaire*, Librairie Boutet, Paris, 1992.
- Caillois 2000 = R. Caillois, *Mitul și omul* (Trad. Lidia Simion), Editura Nemira, București, 2000.
- Candrea 1999 = I. A. Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică* (Studiu introductiv de Lucia Berdan), Editura Polirom, Iași, [1944] 1999.
- Cătană 1984 = G. Cătană, *Basme, povești și balade*, Editura Facla, Timișoara, 1984.
- Căbulea 2004 = Cristina Căbulea, *Credințe și practici magico-religioase din zona Munților Apuseni*, în *Anuarul Institutului de Istorie „G. Bariț”, Seria Humanistica*, tom II, 2004, p. 211–222.
- Chevalier/Gheerbrant 2009 = J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere* (Trad. de Micaela Slăvescu, Laurențiu Zoicaș – coord.), Editura Polirom, Iași, 2009.
- Chivu 1988 = I. Chivu, *Basmul cu Soarele și Luna. Din basmele Spațiului și Timpului* (Antologie, prefață și bibliografie de I. Chivu), Editura Minerva, București, 1988.
- Cioancă 2013 = Costel Cioancă, *Spre o antropologie cosmică? Premise și fundamente ale*

- alegerii la nivelul basmului românesc, în *Arhivele Olteniei*, SN, nr. 27/2013, București, 2013, p. 357–366.
- Cioancă 2014a = Costel Cioancă, Interdicția de a privi în urmă în basmul românesc: imaginariile unei interdicții, în *Memoria Ethnologica*, nr. 50–51 (ianuarie-iunie 2014, An XIV), Baia Mare, 2014, p. 98–105.
- Cioancă 2014b = Costel Cioancă, Înfrângerea și/sau cucerirea corpului de neatins din basmul fantastic românesc, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, nr. 17/2014, Tg.-Mureș, 2014, p. 140–155.
- Cioancă 2015a = Costel Cioancă, Instituția tinereții în basmul fantastic românesc, în *Arhivele Olteniei*, SN, nr. 29, București, 2015, p. 382–412.
- Cioancă 2015b = Costel Cioancă, C., Motivul fecioarei războinice din basmul fantastic românesc, în *Memoria Ethnologica*, nr. 54–55, ianuarie – iunie 2015 (An XV), Baia Mare, 2015, p. 46–61.
- Cioancă 2015c = Costel Cioancă, Pentru o poetică a imaginarului: hainele femeiești din basmul fantastic românesc, în *Meridian Critic*, nr. 2/2015 (XXV), Suceava, 2015, p. 41–54.
- Cioancă 2015d = Costel Cioancă, Mistagogia botezului în basmul fantastic românesc, în *Terra Sebsv. Acta Mvsei Sabesiensis*, nr. 7, Sebeș, 2015, p. 663–683.
- Cioancă 2016 = Costel Cioancă, A schimba soarta sau a împlini destinul? (Consacrarea eroului de basm românesc ca erou), în *Museum. Studii și comunicări științifice*, XIV, 2016, Golești – Argeș, 2016 (sub tipar).
- Cioancă 2016b = Costel Cioancă, *Prolegomene la un bestiar mitologic al basmului fantastic românesc. (I) Ursul*, în *Arhivele Olteniei*, SN, nr. 30, 2016, București, 2016 (în curs de apariție).
- Cioancă 2016c = Costel Cioancă, The Intimacy symbols in the Romanian fairytale: Theoxenia, în *Myth, Symbol and Ritual: Elucidatory Paths to Fantastic Unreality*, Cambridge Scholars Publishing, 2016 (în curs de apariție).
- Cioancă 2016d = Costel Cioancă, Hermeneutica obiectelor magice din basmul fantastic românesc, în *Danubius*, XXXIII, 2015, Galați, 2016 (în curs de apariție).
- Cizek 1976 = Al. N. Cizek, *Eroi politici ai Antichității. Modele ideologice și literare*, Editura Univers, București, 1976.
- Coman 1988 = M. Coman, *Mitologie populară românească*, vol. I-II, Editura Minerva, București, 1988.
- Coman 1996 = M. Coman, *Bestiarul mitologic românesc*. Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
- Constantinescu 1979 = M. Constantinescu, *Triumful lui Făt-Frumos. O lectură comparată a basmului Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*, Editura Albatros, București, 1979.
- Crețu 2010 = Gr. Crețu, *Basmă populare românești*, vol. I-II (Ediție îngrijită de I. Datcu, I. Stănculescu, Prefață de I. Datcu), Editura Saeculum I.O., București, 2010.
- Dundes 1996 = Alan Dundes, „Jumping the Broom”. On the origin and meaning of an African American Wedding Custom, în *The Journal of American Folklore*, 109 (433), 1996, p. 324–329.
- Evseev 1994 = I. Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994.
- Furtună 1973 = D. Furtună, *Izvodiri din bătrâni. Basmе, legende, snoave, cântice bătrânești și plugușoare din Moldova*, Editura Minerva, București, 1973.
- Grabois 1992 = Ayreh Grabois, Un mythe fundamental de l’histoire de France au Moyen Âge: le „roi David”, précurseur du „roi très chrétien”, în *Revue Historique*, nr. 581, Paris, 1992, p. 11–31.
- Hasdeu 2000 = B.P. Hasdeu, *Literatură populară. Basmе populare românești* (Ediție

- îngrijită de Lia Stoica Vasilescu, Prefață de Ov. Bârlea), Editura Grai și Suflor – Cultura Națională, București, 2000.
- Ispirescu 1988 = P. Ispirescu, *Legende sau Basmele românilor* (Ediție îngrijită de Aristița Avramescu), vol. I-II, Editura Cartea Românească, București, [1882] 1988.
- Kernbach 1989 = V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- Le Goff 2004 = J. Le Goff, *Héros du Moyen Âge: le Saint et le Roi*, Gallimard – Quatro, Paris, 2004.
- Le Goff 2010 = J. Le Goff, *Eroi și minuni ale Evului Mediu* (Trad. Gabriela Șiclovian), Editura Cartier, Chișinău, 2010.
- Lyotard 1979 = J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.
- Marian 1986 = S.Fl.Marian, *Basme populare românești* (Ediție îngrijită și prefață P. Leu), Editura Minerva, București, 1986.
- Micu Moldovan 1987 = I. Micu Moldovan, *Povești populare din Transilvania, culese prin elevii școlilor din Blaj* (Ediție îngrijită de I. Cuceu și Maria Cucea, Prefață de Ov. Bârlea), Editura Minerva, București, 1987.
- Morar 1998 = Ecaterina Morar, *Fragilitatea umană în gândirea antropologică*, Editura All, București, 1998.
- Nijloveanu 1982 = I. Nijloveanu, *Folclor din Oltenia și Muntenia (VIII). Basme populare românești*, Editura Minerva, București, 1982.
- Noica 1978 = C-tin Noica, *Sentimentul românesc al finței*, Editura Eminescu, București, 1978.
- Oprișan 2005–2006 = I. Oprișan, *Basme fantastice românești*, vol. I-XI, Editura Vestala, București, 2005–2006.
- Pamfile 2010 = Tudor Pamfile, *Basme*, în vol. *Basmele românilor*, IX, Ed. Curtea Veche, București, [1976] 2010, p. 5–106.
- Pavelcu 1965 = V. Pavelcu, V., *Drama psihologiei*, Editura Științifică, București, 1965.
- Păun, Angelescu 1989 = O. Păun, S. Angelescu, *Basme, cântece bătrânești și doine*, Editura Minerva, București, 1989.
- Pompiliu 1967 = M. Pompiliu, *Literatură și limbă populară*, Editura pentru Literatură, București, 1967.
- Pop-Reteganul 1986 = I. Pop-Reteganul, *Povești ardelenesti. Basme, legende, snoave, tradiții și povestiri* (Ediție îngrijită și studiu introductiv de V. Netea), Editura Minerva, București [1888] 1986.
- Rank 2012 = O. Rank, *Mitul nașterii eroului. O interpretare psihologică a mitologiei* (Trad. Monica Medeleanu), Editura Herald, București, 2012.
- Robea 1986 = M.M Robea, *Folclor din Oltenia și Muntenia (IX). Basme populare românești*, Editura Minerva, București, 1986.
- Rollin 1973 = R. B. Rollin (editor), *Hero/Anti-Hero*, Webster Division McGraw-Hill Book Company, New York, 1973.
- Sandu Timoc 1988 = C. Sandu Timoc, *Povești populare românești*, Editura Minerva, București, 1988.
- Sbiera 1971 = I.G. Sbiera, *Povești și poezii populare românești*, Editura Minerva, București, [1886] 1971.
- Stăncescu 1980 = D. Stăncescu, *Basme culese din popor*, Editura Ion Creangă, București, [1892] 1980.
- Șerb 1967 = I. Șerb, *Făt-Frumos cu părul de aur. Basme populare românești*, vol. I-II (Ediție îngrijită de I. Șerb), Editura pentru Literatură, București, 1967.
- Șerban 2002 = Al. D. Șerban, *Nașterea, nunta, moartea la gorjeni. Credințe, mituri, tradiții*, Editura Scrisul Gorjean, Tg.-Jiu, 2002.

- Taloş 2001 = I. Taloş, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicţionar* (Prefaţă de Cl. Lecouteux), Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001.
- Vasiliu 1958 = Al. Vasiliu, *Poveşti*, Editura Tineretului, Bucureşti [1927] 1958.
- Wunenburger 2009 = J.-J. Wunenburger, *Imaginarul* (Trad. de D. Ciontescu-Samfireag, Ediţie îngrijită şi prefaţă de I. Buşe), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2009.

POETIC REVERIE: PROCREATION AND MIRACULOUS BIRTH
OF THE HERO FROM ROMANIAN FAIRYTALE
(Abstract)

For a future phenomenology of the *body* from Romanian fantastic tale (like the one who is under publication), imaginative contents of the tales about the miraculous the conception and the birth of the hero, are very important. For, beyond the mental investment, it is noteworthy the symbolic investment of the traditional Romanian mentality in such a mythem`s: the biological infertility can be treated/corrected about magic. The significance and meaning (somewhere between *symbolic* and *functional*) granted of such mythical concepts, at the level of epic fairytale, with inherent ethnoiatry practices or folk magic given to solve the emerging problems, are the epistemic purposes of this study. From methodological perspective (hermeneutic-phenomenological), the major concern was to see if we are talking, in this elected mythem`s, about a *subject* or an *object* of the imagination of Romanian traditional mentality...