

ZMEUL ȘI ALTERITATEA

Petru Adrian DANCIU

THE OPHIDIAN AND THE ALTERITY

The article proposes an evaluation of antinomy from the ophidian's perspective. As a protagonist of the sacred, the ophidian is the initiator of a simple process which begins with the kidnapping of a virgin and continues with her sequestration in order to obtain the acceptance of marriage and in order to impose the personal perspective of removing the border that delimitates the sacred from the profane. By the way of action, the fairy tales with dragons kidnapping virgins remind us of the bad angels myth mentioned in Genesis and largely presented in the Apocrypha of Enoch, excepting the ending. In the fairy tale it is a positive one. Just in time, by the direct interference of the Destiny, the recovering hero will cancel by the dragon's killing, the adverse consequences of a permanent contamination of the profane with the sacred. The malfunction of its actions comes out from the relations themselves with entities from the sacred space. Totally lacking in empathy, he is withdrawn, but when he reacts he is spontaneous and aggressive. Its intrusions violate spatial and intimate delimitations of the fairy-tales characters, virgins (profane) and fairies (sacred) alike, victims sequestered for the satisfaction of his wishes. Because it does not have and does not want a good neighbourhood the ophidian is to fear and permanently perceived as an intruder in all the existential plans of the fairy tale. Because it does not have a history that "connects" it to the sacred, functionally harmonious by the native, of the fairy-tale creator, the dragon is considered as being an intruder, a foreign entity. It results the necessity of the fairy-maker to explain its existence, by the fairy tale, which is a mythological addendum. The fairy tale does not want to clarify the audience over the ophidian's origin but it is very clear to us about its current attributes. Permanently oriented on a position of force and reductive wanting its own interest the dragon is an

intruder of the Balkan spirituality that must be eliminated, exorcised by fairy tale, a god that had been brought here from a sacred semitic environment that underwent major changes.

Keywords: dragon/ophidian, fairy tale, alterity, sacred, myth.

Vom defini basmul cu *zmei răpitori de fecioare* inițial ca pe o construcție sincretică, a cărei bază se construiește cu ajutorul mai multor părți de mituri. Regia sa are drept scop final *reconstrucția unei istorii personale*, dar în contextul unei *spiritualități autohtone* străină, deci, tuturor surselor mitice inițial luate în discuție. Este o regie dezvoltată pe o schemă cu interacțiuni personale simple, gen *cauză-efect*. Regia basmică se compactează în funcție de gnoza actantului creator de basm ca „om sacru”, în funcție de puterea imaginativă a acestuia, de capacitatea lui de a prelua și selecta sincretic frânturi de mituri din diferite surse cu istorii și geografii sacrale diferite, pe care, mai apoi, să le „conecteze” cu *logica funcțională* a spiritualității locale. Rezultatul acestei deosebite emulații e regia basmică. Rezultă că basmul este un „apocrif”. Nu face altceva decât să încheie, într-un spațiu extra-cultic, mitul „personal” al unui zeu, „târât” prin istorie¹.

Cu toate că basmul fixează într-o spiritualitate locală mituri străine de aceasta, el nu se va mulțumi doar cu atât. Pentru că trece peste conexiunea inițială dintre mitul străin și credința populară, povestirea se personalizează treptat, urmând o direcție extra-mitică, pe care pare să o dea uitării, mult mai flexibilă, pe placul imaginarului

¹ Este cazul aici și al povestirilor iudaice despre Lilith, o rescriere în varianta demonologiei monoteismului popular iudaic a vechilor credințelor mitologice asiro-babiloniene. În acest sens v. studiul nostru *Adam and Lilith, a nonconformist couple. From the religious syncretism to the demonological imaginary*, în „Journal of Romanian Literary Studies”, nr. 11/ 2017, pp. 514-526 (sursa web: <http://www.upm.ro/jrls/JRLS-11/Rls%2011%2064.pdf>); Liliana Floria, *Adam and two Evas – An unique erotic triangle*, în „Journal of Romanian Literary Studies”, nr. 6/ 2015, pp. 238-246 (sursa web: <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A21961/pdf>).

povestitorului. Din acest motiv, basmul poate fi perceput drept o permanentă poveste (regie) deschisă, a cărei expunere orală (inițiativă) poate fi „canonizată” profan doar de înregistrarea folclorică. Astfel, conexiunea mitică, generatoare de basm, „dispare”. Ea este acoperită treptat de din ce în ce mai multe credințe locale sau personale ce aparțin povestitorului. Acestea se aștern în straturi succesive îmbogățite de repovestire. Indiferent de aportul personal al povestitorului, valorificat în adaosuri sau omisiuni, *constructul mitic* peste care s-a construit regia basmului rămâne, motiv pentru care el poate fi accesat și, implicit, cercetat.

Chiar dacă în câmpul oralității, nu doar *povestirea* ci și *repovestirea* este sinonimă cu expunerea revelatoare a destinului personajelor din basm, cea din urmă, însă, se va face responsabilă de preluarea pârghiilor care permit modificarea generală a regiei basmice. Acest fapt este posibil mulțumită câmpului gnoseologico-imaginar personal al receptorului și, implicit, a constructo-emițătorului de basm. Nu este doar un proces de omisiune prin selecție, ci și de continuu adaos sincretic prin introducerea în regia basmului a unor elemente noi, religioase (creștine) sau chiar științifice, specifice de altfel timpului povestitorului. Pentru a produce cu adevărat modificări credibile în linia regizorală, este esențial ca povestitorul să fie permanent ancorat în spiritualitatea locală căreia i se și adresează. De exemplu, putem corela răpirea fecioarei din basm cu un act vampiric de natură sexuală, care se regăsește în credința magico-populară românească despre moroi.

Cu toate că este extrem de dificil să reconstruim, plecând de la frânturile de mituri utilizate în basm, miturile originale, încercarea de recuperare a acestora merită întregul efortul. În măsura în care sunt corect identificate, ele ne vor oferi perspective noi de cercetare, deloc reductive la arealul spiritual balcanic, de altfel un „ecosistem” spiritual extrem de bogat. Soarta înstrăinării miturilor sub formă fragmentară este strâns legată de cea a

personajelor captive din aceste fragmente. Pentru că aceste frânturi de mituri au fost extrase de prea mult timp și reinterpretate de prea multe ori față de contextul istorico-geografic în care au apărut², deși au avut sens pentru povestitorul original, ce a construit sincretic primul basm, ele au pierdut pentru povestitorii tardivi ai basmului cu zmei sensurile originale. Iată motivul pentru care s-a simțit nevoia reevaluării atributelor deiforme rămase în relație cu aproape aceeași spiritualitate locală și, de aici, ca rezultată, deținem astăzi, constructul deosebit al zmeului, a cărui alteritate încercăm s-o explicăm.

Pentru că sensurile atributelor originale s-au pierdut dacă, să presupunem, ar fi existat vreodată într-o memorie colectivă (fie ea și redusă spațial) zmeul, în faza repovestirii basmului, nu mai este *zeu*, ci un hibrid (trup și suflet). El nu ne apare ca un intrus lipsit de forță. Dimpotrivă, chiar dacă nu-i mai este cunoscută istoria (mitică)³, zmeul își dovedește deitatea prin puterea de a *lua singur decizii*. De altfel, attributele sale nu pot fi asimilate sincretic de alte zeități autohtone, aceasta pentru că o astfel de tipologie hibridă, despre care vom discuta mai jos, pur și simplu *nu există*. Suferind de „amnezie” mitică, fără panteon⁴ din perspectiva cultului, zmeul

² Atributele originale, după cum arătăm într-o cercetare în curs de finalizare (*Demonologia basmului popular românesc. Motivul zmeului*), au suferit mai multe modificări semnificative și total străine arealului sacral Balcanic.

³ Este vorba despre istoria mitică, ce-i relevă în context sacral (mit + cult) conexiunea atributelor personale cu un spațiu profan generator de fapte și, de aici, posibilitatea de a fi catalogat ca zeități benefică ori malefică. Lipsa cultului dată de uitarea ori modificarea radicală a istoriei personale duce la pierderea originii, zmeul fiind incapabil în spațiul balcanic de a o recupera. El este un zeu exilat, devenit amnezic după moartea celor care îi cunoșteau istoria și de aici rezultă, cel puțin în concepția spiritualităților semite, pierderea sau, poate mai grav, răsturnarea atributelor originale.

⁴ De altfel procreația este singurul motiv al răpirii fecioarei. Nefiind „înregimentați cultic” și deci dependenți de un areal fizic sacral, precum elementalii, zmeii dovedesc că dețin *liberul arbitru*. De aici și

devine o entitate inutilă atât spațiului sacru, cât și profanului autohton. Pentru că e marcat de un profund gol existențial, va fi descris ca „fluieră vânt” ce lasă „grele” fecioarele doar printr-o „simplă” privire. Aflat deci într-o *continuă lipsă*, el *fură* de la alții, cu scop final de a crea în jurul său forme de viață care să-i ofere adulație. Este comportamentul tipic al unui zeu căzut, dar încă zeu. Sigur, acțiunile sale îl vor cataloga în spațiul spiritualității românești drept un *personaj negativ*. De aici, afirmații ce contribuie la continua lui denigrare. Sunt formule ce iau aspect de constructe atributive. Pe acestea se va reconstrui noua sa istorie, de data aceasta, basmică. Vom mai adăuga aici doar că în spațiul demonologiilor monoteiste iudeo-creștine, zmeul poate fi catalogat ca un *demon incub*, siluitor al sexualității feminine⁵.

1. Zmeul sociopat

Regiile basmelor cu zmei sunt preocupate de clarificarea identității zmeului, în funcție de relația sa cu celelalte personaje de basm și nu cu istoria lui mitică. Pentru că ultimul motiv este exclus oricărei abordări regizorale, existența zmeului se poate rezuma la cele câteva activități sau „automatisme” personale, evident diabolizate.

starea conflictuală cu Destinul. Pe de altă parte, răpirea fecioarelor cu scopul de a procrea ne amintește de mitul îngerilor răi și incubi din careta *Facerii* (6), care „își iau” de soții fiice ale oamenilor. Rezultatul acestor uniuni hibride sunt *nefilimii*, cei „fără de Dumnezeu”, dar cu părinți angelici cărora le *vor aduce cult*. Fapta zmeului nu face altceva decât să reitereze mitul enohian al uriașilor în spațiul balcanic

⁵ Situația ne amintește de comportamentul general al satyriilor/silenilor, de altfel cunoscuți în spațiul Scîției Minor. Cu toate acestea, numele lor nu apar în basme. Chiar dacă, precum satyrii, zmeii locuiesc în pădure și răpesc fecioare sau nimfe/ zâne, ei (satyrii) nu consumă carne (nu vânează și cu atât mai puțin nu mănâncă oameni), după cum nu sunt nici războinici. În fine, nici măcar comportamentul sexual nestăpănit nu este preluat de la satyri, de vreme ce zmeii își caută parteneri de viață stabile.

Multe din credințele noastre au fost preluate și inspirat adaptate⁶. Nu credem că s-a urmărit vreodată o impunere de natură dogmatică prin intermediul căreia să se „armonizeze” spațiul sacral autohton. Credințele în entități străine au fost acceptate pentru că pur și simplu ele au *definit mai bine* existențe spirituale autohtone, mai slab marcate prin atribute și care aparțineau deja unui ecosistem fizic, de obicei considerat sacru. Această suprapunere și pașnică „aclimatizare” spirituală nu o vom găsi în cazul zmeului. Atât apariția, cât și permanența sa în spiritualitatea noastră ne apar ca o deranjantă și continuă intruziune, căci este străină de absolut orice intenție de armonizare personală a relației cu sacrul sau profanul, pentru că zmeul este un *opositorum* lipsit de *coincidentia* necesară asigurării echilibrului de sine. Din acest motiv el nu este „legat” de un loc, ci de o stare, una ce nu-și găsește locul. Inadaptabilitatea caracterului acestuia credem că stă în *imposibilitatea* de a fi *ambivalent*, de altfel o caracteristică „supapă” importantă a supraviețuirii spiritelor locale, inferioare ca putere zmeului. Punctul slab al comportamentului ambivalent este comportamentul de tip „placebo”. El anulează importanța liberului arbitru, ce ar trebui să fie generator de stări ambivalente. De fapt, ele răspund în funcție de modul în care sunt abordate de către eroul recuperator sau de alte personaje ale basmului. Nu le vedem invadând profanul, însă își manifestă puterea asupra eroului pe toată perioada în care acesta se află în spațiul lor sacral. Desigur, pot fi îmbunate magic prin daruri și printr-un comportament sacral adecvat.

Pe de altă parte, găsim și la zmeu o presiune exercitată asupra fecioarei, însă în exces, cu scopul de a-i slăbi voința. O ține închisă și sub permanenta supraveghere a „soacrei”

⁶ Cf. Irina Ghinescu, *Cultul Nimfelor în Dacia Romană*, în „Ephemeris Napocensis”, vol. VIII, Cluj-Napoca, 1998, pp. 123-144.

zmeoaice, vrăjitoare a manei⁷ și mamă a zmeului. Dacă casa/ castelul zmeului este închisoarea, grădina este singurul spațiu unde se poate reculege. Zmeul are grijă de sănătatea mintală a victimei sale, cel puțin până la luarea deciziei finale. Din grădină pleacă să-i pună masa și să-l aștepte când se întoarce de la vânătoare. Fecioara va pune mâncarea pe masă. Ea nu trebuie să fie nici prea caldă și nici prea rece⁸. Este un echilibru aproape imposibil de obținut și care poate menține sub teroare fecioara asupra căreia se poate abate eventuala nemulțumire a zmeului. Nu îi prepară mâncarea, pentru că nu îi este încă soție, dar stă alături de aceasta până ce zmeul o consumă. Sensurile simbolice sunt cât e poate de clare: ea este hrana. Nu doarme cu el, violul nefiind o opțiune viabilă, aceasta pentru că permite intervenția Destinului, la fel ca și prelungirea abstenenței. Acordul de a-i deveni soție este ultima manifestare a liberului arbitru. Vorbim de un abandon total, de un consum complet, expresie a unei mistice trăiri întunecate și nu de un simplu pact cu diavolul. Pentru zmeu, această relație este suficientă, motiv pentru care orice altă ființă umană, nu este suportată în preajmă, fiind ucisă și uneori consumată ca hrană.

Atunci când găsim la zmeu un comportament moral, suntem tentați să credem că acesta s-a născut sub influență creștină. Sunt episoade care-l prezintă pe zmeu ca pe un „bun creștin”. Spre exemplu, el nu-l va ucide eroul pe care-l

⁷ Cf. G. Dem. Teodorescu, *Țugulea, feciorul mătușii*, în col. *Basmele românilor*. Ediție îngrijită, prefață și rezumate în limba franceză de Stanca Fotino. București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 24.

⁸ Temperatura mâncării servite arată starea spirituală a zmeului, una condamnată chiar și biblic (cf. *Apocalipsă*, 3, 16). Ea este *indecizia*, manifestată prin actul repetitiv obsesiv al vânătorii, fără finalizarea consumării „mesei” a victimei practic. Foamea sa este indicată simbolic de faptul că, de la vânătoare, de fiecare dată, zmeul se întoarce cu mâna goală. Mâncarea pusă pe masă de fecioară este un surogat care ține încă la distanță pe zmeu de victima sa. Este și motivul pentru care, cu mare frică, de fiecare dată, fecioara/ hrana, așteaptă precum o jertfă, venirea zmeului.

găsește adormit alături de el și care ar fi putut inițial să-i ia viața, de vreme ce sunt dușmani. Eroul aplică aici forțat o normă morală contrară scopului final al acțiunilor sale: moartea zmeului. Impulsul povestitorului este corectat de „reacția” Destinului, a cărui putere „înmoaie” caracterul zmeului, salvând eroul de la gafa (povestitorului) ce i-ar fi putut fi fatală. Astfel de „corecturi” sunt des întâlnite în basmele noastre populare, ele indicând inserții sincretice de credințe personale, fără o influență reală asupra finalității povestirii.

Mai mult decât atât, atunci când zmeul își întrebă adversarul cum vrea să lupte, cu arme sau cu mâinile goale, constatăm ironia autorului basmului la adresa atotsuficienței afirmate, o caracteristică a „voiniciei” turnirurilor medievale, de care Balcanii nu avut parte. Pe de altă parte, mai important ni se pare faptul că această situație poate fi pusă în legătură cu relația dintre comportamentul sacral al zmeului și liberul arbitru al eroului. Libertatea celui din urmă nu mai poate fi subminată, precum în cazul fecioarei, de puterea zmeului, aceasta pentru că eroul este fermecat⁹ (un ales al Destinului). Pentru că liberul arbitru nu poate fi condiționat, chiar dacă zmeul se află în mediul său sacral, el va trebui să se comporte ca de la egal la egal cu eroul recuperator. Dacă ambii sunt atinși de sacru și dețin liber arbitru, zmeul, în calitate de gazdă, se vede obligat de a propune și lăsa egalului său să aleagă modul de luptă.

2. Eu-Tu-Acela

Mulțumită radicalismului său comportamental, relațiile zeului cu toate celelalte personaje de basm din spațiul sacru sunt liniare, antagonice. Cât privește spațiul profan, avem în vedere o formulă „circulară” (profan/ fecioară – sacru/ zmeu – profan/ erou), începută și sfârșită în el, dar care este atinsă

⁹ A fermeca înseamnă a extrage dintr-o stare inițială un obiect sau o ființă, deturnându-i scopul funcțional în scop personal. A fermeca, este principalul atribut al Destinului, prin intermediul căruia se corectează „derapajele” liberului arbitru.

de spațiul sacru. De aici, tendința sacrului, atunci când atinge profanul, de a-l uniformiza, de a-l aplatiza, integrându-l astfel în sine. Cele două „puncte” de intrare și de ieșire ale sacrului din profan sunt *posesiunea* și *exorcismul*. Dacă în primul, sacrul ia prin surprindere profanul, în al doilea el este surprins de profan.

Astfel, în conformitate cu regiile generale ale basmelor cu zmei, una sau trei fecioare sunt răpite de unul sau trei frați zmei¹⁰, ca mai apoi ea/ ele să fie recuperate pe rând, în ordine descrescătoare¹¹, de un singur erou uman, cel mai mic, atunci când sunt trei frați¹². Inspirați de modelul *eu – tu – acela* al filosofului evreu Martin Buber, încercăm reconstrucția modelului alterității basmelor cu zmeii răpitori de fecioare, în care nu *eu* sau *acela*, ci *tu* (zmeul) va fi poziționat în centrul analizei noastre. Personaj central, zmeul (*tu*) este de la început echilibrat poziționat în relație cu ceilalți doi actanți umani și ele personaje principale ale basmului, fecioara răpită (*eu*) și eroul recuperator (*acela*).

Din perspectivă spiritualistă, fecioara este „eu”-ul sau sufletul „încorporat” în temporalitatea profană, dar instabilă, o tinerete predispusă la „atingerea” sacrului, de vreme ce nu

¹⁰ Cf. Petre Ispirescu, *Prâslea cel voinic și merele de aur*, în *Poveștile lui Făt-Frumos. Basme fantastice*. Ediție îngrijită de Ioan Șerb. Prefață de Valeriu Filimon. București, Editura Minerva, 1974, p. 63. Alteori sunt amintiți șapte zmei ce doresc o singură fată (cf. Petre Ispirescu apud. George Călinescu, *Estetica basmului*, București, Editura Pentru Literatură, 1965, p. 155). Nu ar trebui văzută aici o influență creștină.

¹¹ Funcția crescătoare și respectiv descrescătoare a răpirii trebuie pusă în relație cu vraja și descântecul. Prin ascendentul verbal/ imperativ al vrăjii, răul își manifestă puterea posesivă asupra profanului, după cum, prin descântec, aceasta descrește este exorcizată din profan. Dacă în sacrul demonic, actantul vrăjii este mama zmeului, despre care se afirmă de fiecare dată că e o vrăjitoare iscusită, în profan funcția descântecului este „încarnată” în eroul *vrăjit*, împuternicit de către Destin cu atribuții corectoare.

¹² În cazul unor astfel de triade, avem constructe magice subdivizate ale numărului nouă, suma acestora. Cifra nouă este numărul care marchează întoarcerea la starea circulară a timpului profan, afectat de sacrul care a deschis-o.

a suferit încă nici o inițiere. În starea existenței sale, încă nedecisă fundamental printr-o orientare personală și mai ales totală spre sacru sau profan, fecioara va fi surprinsă de sacru. În relație cu ea, el este „tu”, sau zmeul incub. Prezența lui este percepută ca o brutală schimbare de paradigmă. O schimbare facilitată de constanta necunoaștere care caracterizează profanul. Prin actul răpirii se produce *trezirea*, dar una care constată posesiunea și nu eliberarea. Este și motivul pentru care, până în momentul salvării sale, fecioara va fi controlată pe tot parcursul captivității sale prin atributele negative ale sacralității, manifestate prin prezența dominantă a familiei zmeului. Totul se întâmplă astfel, pentru că necunoașterea este sinonimă cu prostia. Ea expune „eu”-l în fața unui anumit gen de sacralitate. Motiv pentru care alegerea zmeului nu poate fi privită ca o întâmplare. Comportamentul nesăbuit al unor astfel de tinere dovedește că un datum (fecioria) nu egalează înțelepciunea, de altfel un exercițiu continuu de gândire (cf. *Matei*, 25, 1-13).

Basmul, la fel ca mitul, este un produs al spațiului profan pentru că „vorbește” despre sacru. Pentru actanți, el ia naștere odată cu actul sacral al *alegerii* divine. Procesul, o istorie personală, continuă cu *răpirea* din *hyle* a elementului spiritual (*sufletul*), plin de o neconștientizată (*ignorant*) potență (*mândru*), aceasta pentru că, așa cum am mai spus, el este lipsit de orice inițiere (*feciorelnic*). Intruziunea în forță are drept scop slăbirea voinței victimei, urmată de acceptul reorientării capacităților sufletești, de altfel nefolosite, în interesul personal-demonic al zmeului. Fie că luăm în discuție ispita demonică sau actul divin al *alegerii* profetice, scopul sacrului este de fiecare dată același: *deturnarea existenței profane pentru a-și marca propriile interese*.

Al treilea element, prea depărtatul „acela” identificat în persoana *feciorului recuperator*, este un actant uman ale cărui acțiuni au tentă mesianică. Speranța este, de altfel, atributul principal al spiritualității iudeo-creștine. Ea se

naște prin primirea unei tradiții profetice (mesianice), ori în urma unor revelații supranaturale care promit restabilirea echilibrului personal ori social afectat. Nici una din aceste situații nu este întâlnită în basm. Fecioara nu trăiește speranța în așteptarea eroului salvator, nu are cunoștință de existența ori de venirea lui, de vreme ce acesta apare instantaneu, fiind o condiție existențială generată de actul răpirii. Victima poate doar *visa* la o salvare despre care nu știe cum se va produce și care se stinge treptat sub mecanica repetitivă a vieții alături de zmeu. Sinonimă cu melancolia, fecioara se pierde în visare, până în pragul depresiei. Starea este certificată de faptul că, aproape de fiecare dată, se arată uimită când își vede salvatorul plângându-i de milă când îl aude că dorește să-l înfrunte pe zmeu.

Dacă fecioara e aleasa zmeului, feciorul este alesul Destinului; prima, spre a fi consumată de sacru, după cum al doilea e încărcat de energiile acestuia. Deși salvator al fecioarei și distrugător al răului, cel din urmă nu este un mesia în sens iudeo-creștin¹³, aceasta pentru că nu există o „filiație” între fecior și Destin. Cei doi nici măcar nu au un interes comun. În basmele cu zmeii răpitori de fecioare, Destinul are un singur scop, să restabilească *echilibrul*

¹³ Este adevărat că nu de puține ori, în basmele cu zmei, se afirmă originea „fermecată” a eroului recuperator. Acest aspect nu îl transformă într-un mesia, cel puțin așa cum îl înțelege creștinismul. Mai degrabă, el se apropie de viziunea iudaică a mesianismului. Aici, mesia este un om absolut normal, *drept*, care nu înfăptuiește răul, motiv pentru care este ales de YHWH cu scopul de a mântui/ salva din robia militaro-politică pe Israel. Basmul, acest aspect semit îl va nuanța, adaptându-l sincretic mediului sacral autohton. Aici, la fel ca YHWH, Destinul face *alegera*, act „tradus” de terminologia sacrală populară ca *farmec*, de unde și calități morale, dar mai ales fizice ce se suprapun peste interesele umane, pur pecuniare, fără a le neutraliza. Interesul personal este preluat de planul Destinului și finalizat printr-o căsnicie, chestiune total străină de mesianismul iudaic. Eroul mesianic este, deci, o combinație reușită de conlucrare a sacrului cu profanul.

lumii prin actul supranatural al recuperării și moartea zmeului, după cum al feciorului este ca după moartea zmeului să *restituire in integrum* a fecioarei părinților ei, redând astfel onoarea pătată a familiei regale și să *primească* jumătate de împărăție.

Prin implicarea Destinului¹⁴ în realitățile sacre și profane, eroul devine „consecința” care corectează voința transformată în act a zmeului. Este *hotărât să apară* în regia basmului, de îndată ce răpirea a avut loc, altfel, eroul *nu există*. El se *trezește* („e fermecat”) proiectat în regia basmică, reușind, în ciuda oricărei opoziții supranaturale și fără nici o inițiere prealabilă, să ducă la îndeplinire sarcini peste puterile sale, acțiuni ce fac posibilă uciderea zmeului. Sigur, e ajutat în demersul său recuperator de o coaliție de ființe hibride ori spirituale pe care le considerăm „locale”, adică ale spațiului sacral rural românesc. Implicarea lor directă, prin sfaturi, daruri etc., indică interesul în restabilirea și menținerea echilibrului între sacru și profan, adică a *legii* Destinului.

profan	sacru	profan
<i>eu</i>	<i>tu</i>	<i>acela</i>
fecioară	zmeu	fecior
suflet	incub	mesia/ erou

Astfel, relațiile dintre cele trei personaje amintite le avem revelate în tabelul de mai sus, din citirea pe diagonală, de la stânga: profan – zmeu – mesia. Astfel, înțelegem că interferența zmeului în profan generează

¹⁴ Numele indică o forță aproape impersonală, dificil deci de „cuantificat sacral” prin atribute. În cazul basmelor cu zmei răpitori de fecioare, Destinul, este un fel de „Cale”, echivalent general pentru Tao sau Dharma. Ea trebuie urmată de *toate* existențele. Altfel, el intervine pentru a restabili echilibrul, împiedicând sucombarea profanul în sacru demonic, o „apocalipsă” fără eshatologie.

reacția Destinului prin trimiterea unui erou mesianic. Intervenția amână sucombarea prin abandon a profanului în sacru, consumul tuturor potențelor sufletești; aspect oferit de citirea pe diagonala de la stânga spre dreapta: profan – zmeu – suflet. Reușita va duce la eliberarea sufletului de sub posesiunea sacrului, înapoi în spațialitatea profană, situație evidențiată de axa suflet – zmeu – profan, imediat după uciderea zmeului (mesia/erou – zmeu – profan).

Dacă basmul cu zmei este, măcar parțial, reiterarea unui mit biblic, atunci el nu ar fi trebuit să suporte un happy end. Modificarea basmului prin prelungirea regiei acestuia cu intervenția Destinului, un element al culturii greco-romane, arată că mitul poate suporta oricând modificări de tip sincretic. Dacă zmeul nu va fi ucis și fata recuperată *in integrum* (fecioară), profanul ar suferi un proces forțat de infestare cu spiritualitate demonică, prin suprapopularea sa cu entități demonice, nimic mai mult decât o repunere în scenă a istoriei biblice din *Facere*, 6.

3. Tu ca eveniment al temporalității Eului

Întoarcerea la origini, pentru actanții umani ai basmului cu zmei, este identică cu dorința reîntoarcerii în profan, cu întemeierea unei familii și trăirea fericită până la adânci bătrânețe. Nu spiritualul, ci materialul primează într-o lume unde sacrul va încerca din nou să se impună prin asaltul sistematic asupra profanului, pentru ca mai apoi, prin intervenția destinului, o „prelungire” a basmului, sacrul să fie exorcizat din lumea materială. Sigur, nu este o luptă împotriva sacrului, ci a dezordinii pe care uneori acesta poate să o producă. Așa cum am spus, existența fizică este remontată doar dacă povestirea începută în profan se termină tot aici. Pe de-o parte, povestirea este inițiată tocmai de nevoia sacrului de a nu se lăsa uitat, după cum finalul îi reamintește locul în creație.

Prezența invadatoare a zmeului în profan deranjează funcționalitatea lineară a lumii profane. El încalcă chiar

legile sacre, aceasta pentru că entitățile spirituale sau spiritualizate, ce locuiesc dincolo de granița profană, trăiesc o ordine impusă de către Destin. Ea îi este străină zmeului. Până și oamenii care încalcă granițele dintre lumi (sacru și profan), precum și intern-lumi (definite de spațialitatea sacră a ființelor ce le populează) riscă moartea. Interacțiunea superioară a sacrului în profan aduce disfuncționalitate în cursivitatea cíclică a timpul, în istoricitatea sa terestră, socială dar și personală. Tocmai aceste momente de început ale timpului conștientizat sunt surprinse în cuvintele povestitorului: „a fost o dată ca niciodată”. Evenimentele sacre derulate în profan sunt imposibil de interpretat istoric, aceasta pentru că pur și simplu nu se pot raporta la nici o întâmplare profană anterioară, chiar dacă nu o exclud de vreme ce fermitatea afirmației vine din partea unui povestitor și nu a sumei tuturor „coagulată” în persoana povestitorului unic, mitic. Este o istorie proaspătă, abia ieșită din sacru, aproape la fel de „proaspătă” precum creația omului pe care, evident, o precede. De asemenea, istoria basmică e la fel de inexactă precum cuantificarea timpilor călătoriei spațiale a eroului în sacru. De aici și sensul apropierii pe care am făcut-o între sacrul „rarefiat” de graniță dar încă atemporal și nașterea profanului, construit prin repetabilitate. Profanul este deci generator de evenimente cíclice personale și de grup ce trebuie memorate conștientizându-se astfel istoria celorlalți în relație cu sine (povestitorul), după cum, prin repovestire auditoriul este reîntors nu în sacru, ci înapoi în timp, în punctul din care profanul („a fost”) a generat timpul („o dată ca niciodată”) și implicit istoria („căci de nu ar fi, nu s-ar povesti”).

Plecând de la aceste aspecte, înțelegem intervenția zmeului (a sacrului demonic) în profan drept un *eveniment* (eon) sacral, o contaminare profundă a unei istorii personale profane cu efecte posibile asupra istoriei unui întreg grup. Să nu uităm că nu este răpită o față oarecare, ci fata împăratului. Urmărind această linie directoare observăm că singurul eveniment de origine

sacră, dar cu adevărat istoric, este răpirea fecioarei, de unde și posibilitatea de a genera în sens invers, istoricitate în spațiul sacru, prin prezența ulterioară a eroului recuperator. Dusă în captivitate, istoria personală a fecioarei se dezintegrează treptat sub presiunea eonului sau a „timpului” sacru construit doar din evenimente. Aflată în spațiul sacral, reperele „temporare” ale acestei lumi îi sunt oferite repetitiv, ciclic de către acțiunile zmeului. Sunt gesturi artificiale care imită în fața fecioarei răpite, ciclicitatea temporală a lumii profane, un „confort” de care nu se poate bucura în lipsa timpului și a istoriei personale.

Bibliografie:

Călinescu, George, *Estetica basmului*. București, Editura Pentru Literatură, 1965.

Danciu, Petru Adrian, *Adam and Lilith, a nonconformist couple. From the religious sincretism to the demonological imaginary*, în „Journal of Romanian Literary Studies”, nr. 11/ 2017.

Floria, Liliana, *Adam and two Evas – An unique erotic triangle*, în „Journal of Romanian Literary Studies”, nr. 6/ 2015.

Ghinescu, Irina, *Cultul Nimfelor în Dacia Romană*, în „Ephemeris Napocensis”, vol. VIII, Cluj-Napoca, 1998.

Poveștile lui Făt-Frumos. Basme fantastice. Ediție îngrijită de Ioan Șerb. Prefață de Valeriu Filimon. București, Editura Minerva, 1974.

Teodorescu, G. Dem., *Basmele românilor*. Ediție îngrijită, prefață și rezumate în limba franceză de Stanca Fotino. București, Editura pentru Literatură, 1968.

~~~~~  
**Petru Adrian DANCIU** este doctorand al Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, absolvent al Facultății de Litere, Filosofie și Istorie, Departamentul Teologie Ortodoxă, din cadrul Universității de Vest din Timișoara. Master în Istoria și Filosofia Religiilor, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad. Membru al Centrului de Cercetare a Imaginarului „Speculum”, Alba Iulia. Profesor. Volume: *Teologia numelor divine. Egiptul Antic* (2005). Articole și studii publicate în anuarul „Tibiscum. Studii și comunicări de etnografie și istorie”, în revistele locale „Interferențe”, „Gnosis” și în revistele cotate internațional „Journal of Humanistic and Social Studies”, „Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica”, „Incursiuni în imaginar”, „TricTrac: Journal of World Mythology and Folklore”, „SÆCULUM”. A participat la simpozioane naționale și internaționale de la Timișoara, Deva, Alba Iulia, Târgu Mureș.