

# PREZENȚA ZMEILOR, ASPECTE ALE CONTAMINĂRILOR MALEFICE ÎN BASM ȘI DESCÂNTECUL POPULAR ROMÂNESC

## THE PRESENCE OF "ZMEI", ASPECTS OF MALEFIC CONTAMINATIONS IN ROMANIAN FOLK TALES AND INCANTATIONS

Petru Adrian DANCIU

**Abstract:** *The presence of the dragon („zmeul”) in the Romanian fairy tale is obvious in two important moments of the subsequent construction of the disenchantment. On the one hand, we have an aggressive manifestation marked by the abduction of the virgin and, on the other hand, we capture it defensively when the hero "traps" its territory. Our intention was to observe to what extent the discourse in the Romanian folklore combines the two elements into a single construct. The disenchantment not only recalls the name of the fantastic being, but will even include it among the nine degrees of the demonic beings, the antipode of the angelic beings. The connection between the dragons and Avestița, the female killer, female demon associated by the researchers with Lilith, the undead and the aggressive lion (Nergal), will send us to the Semitic demonology. As demonic beings, they block the passage, a gesture identical to the victim's attack, felt in the form of the disease.*

**Keywords:** Samca; dragons; attack; demonic; Lilith; angels; fairy tale; disenchantment; demonology.

Din basme aflăm că starea sau trăirea magicului ia naștere ca urmare a interacțiunii *directe* a actanților sacrului în lumea/viața profană, bulversându-i parțial sau total cursivitatea. Actul în sine al agenților sacrului îl numim *magism* și este unul diferit de practica sau „știința” magică, produs profan al actanților umani. Pentru a clarifica, vom spune că prin *magism* avem în vedere doar acele acțiuni care întotdeauna, unidirecțional, sunt îndreptate dinspre sacru înspre profan

Direcția este afirmată în descrierile de început ale atacului demonic din descântecul popular românesc. Dincolo de faptul că descântecul se constituie ca cea mai durabilă formă de artă magică<sup>1</sup>, „pentru latura cea mai perisabilă a medicinei populare (...) copleșită de superstiție”<sup>2</sup>, el se constituie în primul rând ca *relație*, un *construct al experienței umane cu sacrul*. În această calitate, descântecul se prezintă ca o formulă descriptiv-evocativă cu scop curativ, fiind născut ca reacție-răspuns defensiv ofensivă la prezența invadatoare a magismului (puterii) actanților sacrului. Descântecul este, prin urmare, știință magică și nu magism.

### 1. *Magia profanului*

La o primă vedere, descântecul nu face altceva decât să povestească pe scurt, într-un mod asemănător narațiunii basmice, la urma urmei tot un descântec<sup>3</sup>, modul (un complex de timp/ „ceasul rău”<sup>4</sup>, loc și acțiune) în care, în profan, s-a petrecut *intruziunea și efectul violent al manifestării magismului unor ființe dintr-o altă lume*<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> cf. Ovidiu Papadima, *Literatura populară română. Din istoria și poetica ei*, București, Editura Pentru Literatură, 1968, p. 389

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 347-348

<sup>3</sup> Cu scop *apotropaic*, cf. Viorica Nișcov, *Ești cât povestești. O fenomenologie a basmului popular românesc*, București, Editura Humanitas, 2012, pp. 223-224, la care s-ar mai adăuga și sensul paleoslav al cuvântului „basm”. Astfel, „paleoslavicul „basni” are un sens cu totul special, *fabula incantatio*: la sârbi („basna” sau „basma”) înseamnă *descântec*” (Bîrlea apud Lungu Schindler Adela, *Perspective narative în basmul cult contemporan*, Reșița, Editura TIM, 2014, p. 13).

<sup>4</sup> Într-un descântec „de răul copiilor”, „ceasul rău” indică momentul nefast când zburătorii sau zmeii au acționat direct asupra sănătății pruncului: „Ceas rău cu zburători” (Nicolae Panea, *Capodopere ale literaturii populare românești. Antologie*. Ediție îngrijită, prezentare, selecție texte de Nicolae Panea, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2005, p. 111). Cât despre simptomatologia magică a bolii și identificarea imaginii zmeului cu zburătorul, vezi I. Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat*. Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1999, pp. 182-183.

<sup>5</sup> Iată de ce intruziunile prin jaf, viol și cotropire ale tătarilor erau asociate prezenței basmice a zmeului. Nu este de mirare că tătatul/ turcul a devenit un *avatar* al zmeului, o figură încarnată a demonicului. Astfel, într-o oarecare măsură, lipsa de icon a zmeului, oarecum abstractizată în

Ceea ce astăzi numim „magie” face trimitere la *tehnicele profane, personale sau de grup, prin intermediul cărora se urmărește manipularea actanților spirituali ai sacrului, indiferent de polaritate*, motiv pentru care chiar și riturile sărbătorii sunt în esență magice. Ele sunt religioase doar prin asocierea artificială cu religia creștină, dar nu în esența lor. Vorbim despre o *știință* dezvoltată în spațiul profan, născută din interacțiunea personală (directă) sau experiența comună (indirectă/ povestită, de unde și rolul *tradiției* populare) în urma interacțiunilor repetate cu sau dinspre sacru.

Magia profanului este un construct menit să pună în legătură și, implicit, în relație (de scurtă sau lungă durată, cum este cazul sărbătorii) lumi, prin implicarea (invocare - directă/ evocare - indirectă<sup>6</sup>) în profan a speciilor sacrului. Această interacțiune produce revelații în ambele direcții. În spațiul profan, informațiile din sacru sunt procesate pentru ca mai apoi să se transforme în primele credințe comune magice, treptat, magico-religioase, cum sunt riturile de inițiere<sup>7</sup>. Astfel, granița dintre magie și religie este mai transparentă decât cea dintre lumi. Scopul urmărit este religios (religie - lat. *religo/ religare* = „a lega”), se conturează într-o *credință* (ritualizată pentru un grup țintă) identică cu *dorința* magică, anume obținerea de beneficii pe pe urma conexiunilor dintre sacru și profan. Diferența constă în faptul că, la fel ca în gnosticism, magia nu crede în bunul comun al acestor beneficii, chiar dacă, în

---

basma ca *nor* sau *flacăra*, spre exemplu, a prins contur în imaginea invadatorului.

<sup>6</sup> Un exemplu de implicare indirectă a speciilor sacrului în profan se realizează, spre exemplu, prin intermediul ritualurilor de fertilitate a spațiului cultului magico-religios public, unde prin gest, muzică, amulete etc., puterea (mana) actanților spirituali, este „captată” și „revarsată” mai apoi, asupra pământului.

<sup>7</sup> Sacrul, la rândul său, „procesează” contactul magic cu omul. Pe de-o parte, răspund unor „porniri” instinctuale venite din partea omului, cum este cazul potențelor rebele ale fecioare, după cum, pe de altă parte, cel puțin în cazul basmului, avem o cunoaștere profetică a pfofanului, zmeul având cunoștința de iminenta venire pe tărâmul său, a eroului recuperator. Un alt exemplu, este furtul manei cu scopul de a *preveni* „activarea” eroului. Este cazul lui Țugulea, „ologit” de zmeoaica *ceavea cunoașterea* viitorului.

principiu, toți suntem fiii aceluiași tată. Basmele susțin și ele această ultimă teorie.

Practic, „diluarea” magiei (profane) în religie (profană) o prezintă pe cea din urmă drept un produs secundar al *magismului inițial, revelat* în forma pură a „epocii de aur a umanității”, când cerul nu se ridicase încă de pe pământ. O sursă practică este, însă, comuna ambelor sisteme. Este vorba de mantică, „vederea” viitorului. Atunci când o religie își pierde puterea mantică, ea se dezintegrează. Ceea ce este asimilat sincretic devine corp comun pentru credințele personale, de familie sau spiritual-colective, religioase doar cu numele.

Să ne amintim că scopul declarat al manticii este acela de a cunoaște intențiile ascunse ale sacrului cu privire la profan. Nu e de mirare că mantica *religioasă* este prezentată în istoria religiilor ca „motor” al *magiei tehnice*, „producție” strictă a religiozității profanului, în încercarea, mai mult sau mai puțin reușită (în funcție de calitățile actantului uman), de a cunoaște și manipula în interes *colectiv* calitățile sacrului incubate și extrase din actanții săi spirituali. Procesul de extracție sau de obținere a revelației divine este aproape imposibil de obținut fără tehnică, a cărei învățătură se reduce în principal la post și rugăciune.

## **2. Simptomul bolii ca atribut demonic**

Dacă în basm actanții umani își cunosc dușmanii, în cazul descântecului nu vom găsi de fiecare dată o trimitere directă la ei. Când într-un descântec un simptom (al bolii) este asociat unui actant demonic, considerăm că avem de-a face cu un produs (descântec) dedicat, inițiatul (descântătorul) recunoscând însăși boala în manifestarea atributului demonic. Care este, însă, cauza asocierii de către descântător a uneia sau mai multor simptome cu mai mulți actanți spirituali?

Ar fi greșit să credem că motivul confuziei este generat de „ignoranța” descântătorului cu privire la atributele diferitelor specii demonice și, pentru a nu rata nimic în enumerarea numelor ființelor malefice de îndepărtat, le va aminti, la grămadă, pe toate. Suntem de părere că, pe baza legii simpatetismului magic, mai multe specii (de exemplu, descântecul) au atribute comune sau asemănătoare ca efect asupra spațiului profan. Teoretic, ținând cont de lista de spirite

ce o cauzează, aceeași boală (magică) poate fi generată de mai multe specii spirituale.

Noi avem o altă părere. De vreme ce suficient de multe simptome ale bolii (a se citi „atribute demonice”) sunt comune mai multor actanți spirituali, este posibil ca, în esență, să nu avem *la origine* mai mulți, ci *un singur actant spiritual* sau „sursă”. Plecând de la acesta, în funcție de timp și spațiu geografic, acestuia i-a fost „împrumutat” atributul de forță care, odată *extras*, a oferit „conținut” (sau sens interpretării magice) pentru diferitele ființe (specii diferențiate doar prin originea lor față de „sursă”), ale căror *manifestări* (în profan) sunt *identice* cu cele ale *atributului*, ca în cazul strigoilor/moroilor care, la origine, dar nu în *esență*, par să nu aibă nicio legătură cu zmeii. Atributul îi unește simbionic ca „stup” sau „legiune” (cf. *Luca*, 8, 30) într-o singură ființă care contaminează doar ceea ce se predispune<sup>8</sup>.

Ținând cont de acest aspect, descântecul se transformă într-un „antibiotic” cu spectru larg de acțiune. Sigur, prezența comună a actanților spirituali trebuie judecată în contextul mai multor factori ai limitei timpului (personal), cum este timpul „rău” (despre care vorbește *magia astrală*) și ai limitei de acțiune din răscrucea drumurilor, o trimitere directă la haosul provocat de necunoașterea tipului de comportament specific „geografiilor de graniță”<sup>9</sup>.

În comparație cu basmul, descântecul nu va pune pe descântător în relație directă cu actanții malefici ai sacralității, cărora omul nu le poate face față singur, drept pentru care se propune o *interacțiune indirectă* cu maleficitatea sacrală, parte din tehnica sau magia descântecului. Actantul uman se va simți protejat câtă vreme între el și spiritele rele se interpune (prin strigătul invocator al victimei, avatar al descântătorului) prezența protectoare a Zeiței<sup>10</sup> cu puteri curative, al cărei

---

<sup>8</sup> Nu excludem prezența unor culte totemice, la fel ca în cazul Avestiției (cf. Petru Adrian Danciu, *Motivul Avestiției în demonologia populară românească*, în „Swedish Journal of Romanian Studies”, vol. 1, nr. 1, 2018, pp. 150-151).

<sup>9</sup> cf. Danciu, 2018b

<sup>10</sup> A cărei proiecție sau variantă a tinerei potente creatoare este Ileana Cosânzeana și apare într-un descântec de „mîncătură de inimă”. Aici, Striga (ipostaziată în fluturile „cap de mort”) îi „mănâncă” copilul (cf. Ovidiu Papadima, *Op. cit.*, p. 411). Demonul feminin poate fi identificat cu

apelativ locuitor, Fecioara Maria, va fi adoptat din creștinism. Sigur, în formulele magice de înspăimântare și alungare a bolii, mai sunt chemate și alte ființe spirituale, cum ar fi prezența, într-un descântec „de albeață”, a celor *Nouă Fete Mari* care „mătură” boala-demon<sup>11</sup>.

În basmele cu zmei, poate fi identificată în permanență *interacțiunea directă a actantului uman cu ființele spirituale*, semn că descântecul este o formulă „altfel” – cum vom vedea mai jos – a povestirii exorcizante<sup>12</sup>. Lăsând deoparte structura basmului, cu mult mai descriptivă decât a descântecului, vom spune că cel dintâi descoperă (prin povestire) efectele unor *soluții* (tehnici) magice verificate de inițiat (o persoană conectată conștient la sacru), dar care, din păcate, pentru cele mai multe dintre ele<sup>13</sup>, fără posibilitate de a putea fi aplicate și în profan, fiind specifice spațiului sacru al lumilor basmice.

Pe de altă parte, comparativ și complementar basmului, descântecul se dezvoltă ca o metodă (magică) de luptă aproape disperată a profanului cu sacru invadator. Astfel, avem două structuri magice complementare; atât basmul, cât și descântecul sunt „construite” pentru a contracara și învinge acțiunea brutală a sacrului periculos.

Cât despre adjuvanții spirituali, ei diferă în funcție de atributele specifice. Acestea dictează aria spațială de acoperire a puterii deținute. Ajutorul lor nu este permanent, nefiind daimoni, și nu au nici rol de îngeri păzitori. De aceea, eroul basmic este un inițiat al sacrului, după cum descântătorul, unul al profanului. Nu vom găsi eroi basmici care, după terminarea actelor de eroism, să devină descântători, semn că realitatea ultimă a fost atinsă; pe de altă parte, descântătorii se convertesc

---

Samca, spirit strigoi care consumă („mănâncă”) mana/ viața punctilor. În această variantă manifestată a zeității pământ, Ileana Cosânzeana este surprinsă în intriga ce va alimenta un conflict continuu cu spiritele malefice. Cultul Fecioarei Maria, al cărei Fiu a murit într-un conflict asemănător, se va suprapune unei vechi credințe magice populare, fără a oferi în chip excepțional o trimitere la învățătura dogmatică creștină.

<sup>11</sup> cf. Ovidiu Papadima, *Op. cit.*, p. 384

<sup>12</sup> cf. Nicolae Roșianu, *Stereotipia basmului*, București, Editura Univers, 1973, p. 140

<sup>13</sup> Excepție ar face, spre exemplu, *batista însângerată* prin intermediul căreia fratele sau mama, persoane *implicate emoțional*, este anunțată de dispariția celui drag în lumea de dincolo.

în povestitori de basme, dovadă că această „calitate” se vrea atinsă.

### 3. *Interacțiunea este magie*

Departat de orice structură dogmatică<sup>14</sup>, basmul se dezvoltă ca un construct magico-profan independent cultic de orice structură religioasă/ dogmatică. Prin aceasta, el depășește mitul supus cultului care există doar pentru a-i construi imaginea. Pentru că nu sucombă în cult și teologie, deși are o „morală” proprie, basmul nu ar fi, din această perspectivă (etică<sup>15</sup>), decât „extensia” solidă a științei magiei (profane) în adâncurile lumii sacralului, „acolo” unde „nu a călcat picior de om”.

Din această perspectivă, basmul *nu este doar revelație*, ci și o dublă formă de *cunoaștere*, permanent îmbunătățită și, implicit, liberă, situată de fiecare dată *dincoace* (cunoașterea de sine) și *dincolo* (gnoza sacralului) *de axa orizontală* a acestei *lumi profane*. Bogăția acestei cunoașteri dobândită de actantul uman *în sacru*, o putem compara, fără teamă, cu experiențele extatice ale erudiților cuvântului „solidificat” (scris) din literatura apocaliptică iudeo-creștină.

Cu toate că provine din câmpul oralității, al cuvântului „expulzat” creator de imaginar (la fel de real, poate chiar mai real, „pentru cine crede”, decât această lume), basmul, „povestea-știință”, păstrează, transmite și descoperă o gnoză magică, revelată mai apoi (în momentul nunții hierofanice) de către erou celor *aleși* din profan. În acest sens, povestitorul

---

<sup>14</sup> În schimb, preoții ortodocși din Transilvania, pentru care sașii purtau o frică superstițioasă (categorie în care pot fi incluse și descântătoarele românce ucise în Occident), sunt mai degrabă deschiși spre superstiție decât spre dogmă. Aceasta se întâmplă pentru că, iobagi fiind până în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, știința lor de carte era extrem de redusă. Nu ne miră de ce Dumnezeu, Fecioara Maria și alți sfinți au coborât din icoană în practica credințelor populare. Așa se face că sacerdotul creștin din Transilvania era mai degrabă privit ca o „prelungire” a magiei populare într-un creștinism contaminat decât slujitori ai lui Dumnezeu în sensul actual al cuvântului (cf. Ovidiu Papadima, *Op. cit.*, pp. 408-409). Dincolo de analfabetismul spiritual, trebuie să spunem că loialitatea lor era orientată față de poporul din care făceau parte, lăsând în plan secund Biserica.

<sup>15</sup> Etica magică se constituie în norme fundamentale ale comportamentului eroului în spațiul sacru, la fel cum morala are aceleași funcții în profan.

recunoaște, nu de puține ori, că nu este invitat la nuntă. El nu se află acolo pentru a gusta din bucate, ci pentru a se înfrupta din cunoașterea pe care *mirele* o transmite nuntașilor<sup>16</sup>. Avem de-a face cu un „hoț” de gnoză, de unde și rolul cathartic al învățării *furate*.<sup>17</sup>

Aparent, în basm, magia ia naștere ca efect al interacțiunii *necondiționate* a sacrului asupra profanului. Dacă prima parte este adevărată, magia este „efectul” profan al sacrului, iar chestiunea necondiționalității este discutabilă. Dacă ar fi să ținem cont de intriga basmică, avem de-a face cu o *reacție-răspuns* a sacrului la mesajul/ semnalul inițiat de prezența în profan a unui vector „rebel”, purtător de puternică încărcătură vitală sau mană. Interacțiunile sacrului cu profanul nu sunt, deci, produsul accidentului. Chiar și cele mai teribile și inexplicabile manifestări în profan ale prezenței sacrului *au un scop bine definit*.

#### **4. Simpatetismul, cauza tuturor nenorocirilor**

Manifestarea sacrului în profan o numim *magism*. El are ca bază legea *simpatetismului*. Magismul este forma vizibilă a manifestărilor exotice (paranormale, am spune noi astăzi) care compun procesul de invadare a profanului de către actanți sacrali, finalizat cu infestarea și, după caz, răpirea victimei umane, după exemplul basmelor cu zmei răpitori de fecioare. Elocvente în acest sens, basmele cu zmei răpitori de fecioarele pot fi considerate adevărate surse descriptive ale cauzelor profane, generatoare de simpatetism. Conexiunea simpatetică este inițiată de mana în exces pe care fecioara o posedă ca datum, încă de la naștere.

Pentru că se află în imposibilitatea de a controla potența creatoare de viață – căci despre această putere este vorba –, fecioarele devin „rebele”. Rebeliunea nu le face doar neascultătoare, poate pe cele „neînțelepte”. La toate, însă, fără nicio excepție, forța rebelă „izbucnește” în exterior, în fizic, manifestându-se prin excesul de frumusețe, o „frumusețe” care

---

<sup>16</sup> Considerăm acest aspect drept un răspuns al gnozei „elitiste” în care, prin cunoaștere, doar aleșii pot fi mântuiți, la varianta mântuirii tuturor propusă de creștinism în parabola lui Iisus despre ospățul de nuntă (cf. *Matei*, 22, 1-14).

<sup>17</sup> La fel ca orice descântec sau vrajă, ea trebuie „furată” (memorată când este auzită, de unde sensul magic al memotehnicii sau puterii minții) și nu învățată (adică scrisă) ca la școală.



trece granițele acestei lumi<sup>18</sup>. Basmul le descrie laudativ („la soare te puteai uita dar la ea, ba”), pentru că puterea lor farmecă pe cel care le privește. Avem de-a face cu o nefirească „revărsare în afară” a unei puteri de viață fascinantă. Este o stare nefirească, chiar dacă o găsim expusă laudativ prin diferite metafore<sup>19</sup>.

Odată expusă „vederii” tuturor, *frumusețea* „lumească” a fecioarei farmecă prin *energiile* emanate atât oamenii, față de care pare indiferentă, cât și zmeii, cărora, pare-se, li se adresează. Scopul *legii simpatetismului* este de a pune în relație ceea ce este identic în plan real (om cu om) ori simbolic (piepten – pădure), iar, dacă nu, prin ceea ce se opune (atracția contrariilor sau *coincidentia oppositorum*<sup>20</sup>).

---

<sup>18</sup> Avem exemplul unui basm bănățean unde strigoii ia locul zmeului răpitor: „A fost o dată într-un sat o fată atât de frumoasă, de mersese vestea despre frumusețea ei peste nouă țări și nouă mări, ba încă și pe lumea cealaltă” (George Cătană, *Povești, balade, povestiri. Antologie. Studii. Bibliografie. Glosar*. Prefață de N. D. Pârvu. Viața și activitatea lui Gheorghe Cătană (1865-1944), de V. Șerban, Timișoara, Casa Creației Populare a Județului Timiș, 1969, p. 90, basmul *Strigoii*).

<sup>19</sup> Cele mai multe dintre ele pun în relație frumusețea ei fermecătoare cu lumina astrului solar. Avem aici o trimitere indirectă la mitul soarelui și lunii, unde Ileana este avatar al astrului vrăjitor al nopții. Încorporarea energiilor selenice trimite la magia cultelor arhaice feminine ale energiilor lunii pe care le-am pus în relație cu mama zmeului, zeiță a vegetației, aflată în ciclul de îmbătrânire (cf. Petru Adrian Danciu, *Demonologia basmului popular românesc. Motivul zmeului*, București, Editura Tracus Arte, 2019, p. 216-228).

<sup>20</sup> Unde contrariile coincid într-un singur punct-sursă, avem de-a face cu *coincidentia oppositorum*. Din perspectivă demonologică, binele și răul au aceeași sursă, de unde și imposibilitatea de a se elimina complet unul pe celălalt. Din contră, în lumile basmice, au nevoie unul de celălalt pentru a subzista și a se afirma continuu în relație de reciprocă superioritate. Din neîncetata ceartă a principiilor se naște legea simpatetismului, de altfel, și cea care o face posibilă. În creat, relația conflictuală este menținută de o energie de viață. Aceasta nu se găsește „liber”, ci doar în ceea ce este creație, ființe sau lucruri, toate având nevoie de ea pentru a nu se neantiza. Manifestată în creație, o numim *mana*, *vitalitate* sau *energie*, după cum, nemanifestată, *arhetip* ori *potență*, capabil de a reproduce nu doar specia în sine, ci și de a genera specii noi (cf. *Facere*, 6). Pentru că este *în tot și toate*, ea pune în relație contrariile ce „infestează” creatul, polarizându-l. Simpatetismul fecioară-zmeu se naște deci din *dorința* de a poseda (asuma) aceste *energii* de viață comune tuturor ființelor create. Din punct de vedere al polarității, ele sunt neutre, dar comune în potență

Nu am găsit până în acest moment în basmul nostru popular românesc o frumusețe obținută artificial, motiv pentru care susținem ideea că este un icon al vitalității, un radiant al potențelor de viață deținute de fecioară fără a fi pe deplin conștientă, superficialitate născută din necunoașterea de sine care o va costa. Nu vorbim despre o vină, de vreme ce datum-ul său depășește capacitatea de autocunoaștere. Pentru ea, ex-plozia acestor energii în fumusețea fizică este unica sursă de cunoaștere, lipsită de profunzime, dovadă că în unele basme își respinge pețitorii, iar, în altele, frumusețea ei generează o reacție vecină cu trăirea sacrului, adevărată „formă” de *tremendum*, chiar părinților ei care, tabuizând persoana, o ascund vederii lumii.

Ei știu că nici un om nu o poate avea, după cum *simt* că o astfel de existență este predispusă răpirii sau „furtului de mană”. Or, singurul capabil de acest lucru în basm este zmeul sau/ și strigoii. Frica este certificată de fapte și, nu de puține ori, femeia, fie că este vorba de mama sau sora eroului, se vor lăsa „prinse” (se vor îndrăgosti) de zmeul<sup>21</sup> „captiv”<sup>22</sup> în butoiul dorințelor.

Dacă basmul ne descrie neasemuita *frumusețe* a fecioarei, în descântec, victima este descrisă ca bucurându-se de viață și de o deplină stare de *sănătate* trupească. Atât frumusețea, cât și sănătatea sunt „rezonanțe” în corp a puternicei încărcături cu *mană* sau „energia vie” a acestei lumi care ține totul împreună. Dar, tocmai aceste personaje „incubatoare”, pline de potențe fac obiectul magic/ demonic al „furtului de mană”. În act, poate fi atât acțiune separată a actanților spirituali și umani, fie comună, într-un pact (rit magic) sau coabitare/ *symbion* (așa numiții „vampiri energetici”).

Odată produsă, legătura insidioasă a simpatetismului dezvoltă un magnetism atât de puternic, încât victima este incapabilă a se

---

tuturor speciilor. Așa se explică de ce zmeul răpește și are urmași atât cu fecioare, cât și cu zâne, a căror potență de viață este capabilă de a-i regenera specia, natura etc.

<sup>21</sup> În variante mai noi, zmeul este înlocuit de hoț (cf. Ioan Șerb, *Frumosul românesc în concepția și viziunea poporului*. Ediție îngrijită și comentarii de Ioan Șerb și Florica Șerb. Prefață de Dan Grigorescu, București, Editura Eminescu, 1977, p. 270). Se observă cum atributul primește „substanță” în persoana hoțului, la fel cum, în mitologie, atributele zeilor tutelari „generează” sau se manifestă ca zeități secundare. Nu este de mirare că hoții sunt protejați de diavol, zmei etc.

<sup>22</sup> cf. Ioan Șerb, *Op. cit.*, p. 263

elibera singură de agresor. Tot ce a mai rămas din propria-i voință se convertește în speranța unei eliberări supranaturale, suficientă, atâta timp cât există pentru a se produce.

Magnetismul demonic este *procesul magic ofensiv* prin care victima pierde brutal (în basm și descântec) controlul asupra propriei energii. Aceasta se „scurge” într-un *receptor* spiritual (zmeu, moroi etc.) sau obiectual (oală de lut, ceașcă etc.). La modul general, fenomenul este descris de știința paranormalului ca *bântuire de persoane*, diferit de posesiunea efectivă, câtă vreme victima rămâne doar o „sursă de hrană”.

### **5. A „sta în cale”, de la motivul drumului în cruce la pierderea simetriei față de centru**

În basm, prințesa se află „în centrul” atenției părinților, locuitori ai centrului împărăției. Protecția se destramă printr-un gest sau inițiativă „proprie”. La rândul său, în descântec, înainte de a fi „pocit” de ființele demonice, tânărul (sau tânăra) părăsește de bună voie centrul habitual al casei părintești, al satului. Ambele situații ne vorbesc despre gesturi care-l depărtează de spațiile profane încărcate de simbolurile sacre cu un rol protectoar. Gestul lor nu este întâmplător, întrucât „facilitează” *întâlnirea* cu actanții spirituali.

Aceasta se întâmplă, pentru că victimele sunt deja „dedicate” (*simpatetism*). Magia întâlnirii se produce doar când victima se află în plin *climax*, când, pentru a nu sucumba autodistructiv, „plinul” va căuta „golul” (*coincidentia oppositorum*), ca mod de eliberare/ inițiere. În situația fecioarei de împărat, protecția parentală sau, dimpotrivă, lipsa acesteia în cazul descântecului nu își pierde sensul artificial protectiv, când dorința de a se depărta de centru se transformă în act. Dată fiind „încărcătura” specială de care dispun toți acești actanți umani, ei sunt predestinați a întâlni sacrul. Dacă, din perspectiva victimei vorbim despre un „accident”, nu vom afirma că întâlnirea cu actanții spirituali ai sacrului este o *întâmplare*.

Sigur, în „postbasmic” (secolele XV-XVII) sau în perioada când basmul popular cunoaște „sedimentarea” în credințele magice, descântecul cu zmei apare ca o „situație plauzibilă”, cu atât mai mult cu cât majoritatea victimelor „răpite”, la propriu<sup>23</sup> sau la

---

<sup>23</sup> În 1904 încă se păstra la noi credința că zmeii răpesc fetele din mijlocul horei, în timpul jocului. Le învârtesc atât de repede, încât le ridică în aer,

figurat (îmbolnăvite magic), nu sunt fiice de împărat, ci oameni de rând. Asistăm la o generalizare a motivului demonic al răpirii, semn că mana se află pretutindeni, la fel cum „deținătorul” este, în sine, garantul „filiației” cu sacrul.

Pe de altă parte, motivul „întretăierii” traicoriilor plane este generat din cel al axelor lumii. Punctul sau joncțiunea axelor (macrocosm), la fel ca a drumurilor (microcosm), este cea mai pură expresie a manifestării în creație a haosului în dubla sa ipostază, de generator și/ sau de distrugător al ființării. Ca expresie manifestă a polarității sale negative, îl regăsim în iudeo-creștinism sub numele-ființă *Satan*<sup>24</sup>: „cel ce îți barează calea”, se opune tuturor celor *aleși/ sfinți*, prea plini de mană. Să nu pierdem din vedere faptul că, pe de-o parte, descântecele noastre populare, pe lângă faptul că împrumută din structura variantelor semite, primesc și multe elemente din demonologia iudaică.

Credința în spațialitatea periculoasă a drumurilor „fricii” sau „râmate”<sup>25</sup>, rele<sup>26</sup>, fie ele drepte (cale lungă până la „capătul lumii”) sau „în cruce”, replică plană a simbolului axei cosmice, fizice și, deopotrivă, adimensionale<sup>27</sup> se naște din ideea legăturii dintre viață și moarte, dintre profanul liniștit și sacrul periculos. În plan, vom avea drumul în cruce, ulterior centru al „configurărilor” diferitelor tipuri de magie (umană). Rămânând în spațiul

---

dispărând împreună din văzul tuturor celor prezenți (Nicoleta Coatu, *Legende populare*. Ediție îngrijită, cuvânt înainte, note, glosar și bibliografie de Nicoleta Coatu, București, Editura Sport-Turism, pp. 163-165). De aici, probabil, blestemul românesc: „Du-te învărtindu-te!”. Sigur, pentru povestitor, numărul mare de persoane martore la momentul fantastic reprezintă „garantul” adevărului rostit. O astfel de direcție de interpretare nu face, însă, obiectul cercetării noastre.

<sup>24</sup> Într-un descântec „de apucat”, îl întâlnim pe Satan sub numele *Șăican* („Și s-a întâlnit/ Cu Șăican și Neftalimn/ (...)/ Unde ai plecat,/ Șăicane și Neftalime?”) ca posibilă deformare a turcescului *Şeytan* – „șchiopol” (cf. Ovidiu Papadima, *Op. cit.*, p. 405).

<sup>25</sup> cf. Constantin Cubleşan, *Originalitatea poveștilor ardelenesti. Ion Pop Reteganul*. „Annales Universitatis Apulensis”. Philologica, vol. 7, tom 1, Alba Iulia, Editura Universității „1 Decembrie 1918”, 2007, p. 102

<sup>26</sup> v. Maria Alexe, *Imaginea drumului – element ordonator al discursului narativ în basmele populare românești*. „Annales Universitatis Apulensis”. Philologica, vol. 7, tom 1, Alba Iulia, Editura Universității „1 Decembrie 1918”, 2006, p. 119

<sup>27</sup> Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *Demografie și etnografie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 293

descântecului, întâlnirea cu sacrul are loc pe cale, mai exact la mijlocul ei<sup>28</sup>. Când devine moment al unei întâmplări supranaturale, locul *este* centru al axelor dintre lumi, indiferent dacă în plan avem sau nu de-a face cu o întretăiere efectivă de drumuri.

Așa cum am mai afirmat, pentru victimă, dezastrul este rodul accidentului. Ea nu-și poate explica de ce „ea” și nu altcineva trebuie să aibă parte de o astfel de nenorocire, fiind convinsă că este victima hazardului, de vreme ce nu are nici o vină în tot acest proces de neînțeles și incontrolabil. Or, hazardul pentru om este simpatetism pentru actanții spirituali.

Modul cum „funcționează” hazardul (cu sensul de neînțelegere sau confuzie) poate fi înțeles numai când este pus în legătură cu destinul. Aproape orice atac de natură demonică inexplicabil rațional<sup>29</sup> este proiectat atât spiritual, cât și psihologic în spectrul larg al „teologiei” și „moralei” destinului, bază a tuturor credințelor (superstițioase, ar adăuga unii cercetători) în fatalitatea implacabilă<sup>30</sup>.

Practic, descântecul explică victimei că așa-zisul accident nu reprezintă altceva decât voia destinului sau, mai nou, încercarea lui Dumnezeu, dovadă că pentru „accident” există cuvântul vindecător. Aproape orice poate fi „reparat” prin implicarea

---

<sup>28</sup> Într-o legendă despre *Deus otiosus*, omul pleacă în căutarea divinității. La mijlocul drumului, îi iese în cale Ucigă-l-Crucea care, luându-se la hartă cu omul, scoase din *traista* lui „balaurul și șarpele năpraznic, ursul, scorpia blestemată, calul furios, căpățâna de om, și pe toate le azvârli împrejurul omului, ca să-l înspăimânte” (Ioan Șerb, *Op. cit.*, p. 108). Avem aici exemplul unui cumul de motive din demonologiile mitice preluate în descântec, o „situație” care ar închide cercul unei demonologii populare armonizate cu mitul, basmul și variantele semite ale descântecului. Cât despre *traisă*, identificăm motivul *obiectului colector*, comun ambelor polarități ale sacrului. Pentru că turbinca/ *traista* este simbol al „pântecului iadului”, pe a cărei „gură”/ poartă intră și ies spiritele rele, doar una „blagostovită” de Dumnezeu *zâmbind* poate fi purtată și folosită de om (cf. Ion Creangă, *Ivan Turbincă*, Barbu Lăzăreanu, *Ion Creangă și basmul rusesc. Comentarii*, București, Editura de Stat, 1949, p. 65). Dacă până la Ivan Turbincă, diavolul era considerat eliberatorul demonilor iadului, prin ajutor divin, Ivan se transformă în exorcistul „suprem”, ce-i drept, o funcție temporară, un avatar satirizat al lui Iisus Hristos.

<sup>29</sup> Avem o cauză repetată cu efect recurent, ex.: fata e luată de Sântoaderi, pentru că a muncit în zi de sărbătoare.

<sup>30</sup> cf. Ioan Șerb, *Op. cit.*, p. 134

descântătorului și a agenților spirituali benefici. Descântecul rămâne un moment revelator despre sine, chiar dacă el este provocat de „partea întunecată” a sacrului. Totul pare că pregătește acest moment.

Victima pleacă pe cale unde se va întâlni cu ființe imposibil de identificat. De cele mai multe ori, descrierea lor e pusă în legătură cu simptomatologia magică a bolii. O astfel de abordare „descriptivă” a demonului, plecând de la boala pe care o produce, pare a fi mai degrabă aportul descântătorului și nu al victimei. Câtă vreme victima nu poate identifica ce ființă supranaturală a „pocit-o”, descântătorul alege să enumere toate acele ființe care produc o simptomatologie identică. În unele descânțete nu sunt omiși nici ceilalți actanți ai magicului – vrăjitoarele.

## 6. *Lista demonilor sau dovada acceptării*

Prin evocarea unui spectru cât mai mare de ființe malefice, descântătorul asigură o acoperire largă pentru a obține rezultatul scontat: vindecarea. Comparativ vindecării, atacul se dovedește mai eficient când este produs de un număr mare și de un spectru larg de specii demonice. Nu este de mirare că descântecul apelează la basm, amintind de prezența malefică a zmeului și a zmeoaicei, pe care le asociază altor ființe distructive ale demonologiei populare românești, ca *moroi* sau Avestița/ Samca, supranumită „Aripa Satanei”.

Într-un descântec de deochi, afecțiune magică considerată mortală, este enumerat cortegiul ființelor demonice care-l produc. Printre acestea, găsim și zmeul: „Și mă-ntâlni /(...) / Cu moroiu, / Cu zmeoiu / Cu strigoaiele / Cu moroaiele..”<sup>31</sup>. Format cel mai probabil sub influența slavă, zmeul fiind adesea confundat cu balaurul, într-un descântec „de zmeu”, zmeoaica se metamorfozează în balaur, identificată cu moroaica, împărțind

---

<sup>31</sup> Ovidiu Papadima, *Op. cit.*, p. 390. Într-un descântec „de Samcă”, găsim enumerate cinci astfel de specii: „Opritu-l-o; / Lupul cu lupoaica, / Ursul cu ursoaica, / Zmeul cu zmeoaica, / Samca cu samcoaica” (Simion Fl. Marian, *Descânțetele poporane române*, București, Editura Coresi, 1996, p. 186); după cum, într-un descântec „de strîns” avem nu mai puțin de șase tipuri de actanți demonici: „L-au întâlnit, / Samca cu sâmcioiu, / Moroaia cu moroiu, / Strigoaica cu strigoiu, / Leul cu leoaica, / Smeul cu smeoaica, / Edru cu edroaica” (Gheorghe Tăzlăuanu, I. Tăzlăuanu, *Comoara neamului. Descânțetele*, București, f.ed., 1943, p. 343).

aceiași atribut, de *hoată de mană* (cu „variante” ei încarnată: vrăjitoarea): „Tu zmeoaică/ Tu moroaică/ Șarpe mare te-ai făcut”<sup>32</sup>.

Pentru că similitudinile basmului cu descântecul sunt numeroase<sup>33</sup>, nu vom exclude posibilitatea ca cele două să fi „funcționat” mult timp împreună, într-o variantă hibridă, basm-descântec, ccel puțin în situația identificării sănătății cu victima (sau sufletul în credințele șamanice) răpită de zmeu. Să nu uităm de pasiunea zânelor pentru tineri și „efectul” acestei magii, „luatul de zână”, în descântec.

Devine evidentă o „relație cultică”, în sensul că povestirea trece dincolo de funcția ei primă: inițierea tinerilor în lumea supranaturalului autohton care, la fel ca Făt-Frumos și Ileana Cosânzeana, aparțin unei vârste de „criză”<sup>34</sup>. Povestea *inspiră*, găsindu-și continuitate în descântec, se pare, ultima ei „extensie”.

Câtă vreme este repovestit, basmul rememorează o „istorie sacră” și o reactualizează, prezentând-o a fi contemporană pentru cine *crede*. Astfel, undeva între povestire și actul de credință are loc vindecarea. Reactualizarea prin povestire a istoriei personale a zmeului trimite inevitabil la o parțială emulație între cele două metode magice (basmul și descântecul) de exorcizare a răului. Relația lor se păstrează atâta timp cât avem o constantă în credința populară. Migrarea descântecului spre mediul citadin și păstrarea exclusivă a basmului la sate duce la o tragică ruptură de nivel a unui rit cândva complex.

Până la acest moment, ambele fac corp comun în spiritualitatea *practică* a magicului profan. Din această perspectivă, posibilitatea transferării mitogenului zmeului din regia basmică, aproape mitizată a povestirii în dura *realitate conflictuală* a *profanului cu sacrul* descrisă în descântecele noastre populare, ne apare evidentă. Chiar dacă merit uitării, nu va părăsi spațiul basmic, zmeul va reuși, totuși, să se salveze deopotrivă în descântec. Funcțional, el primește și aici „corporalitate”, de vreme ce atributele sale deja cunoscute se manifestă parcă și mai violent în spațiul profan *al satului* și nu într-o regalitate-stare, am spune noi astăzi, utopică. Inserată în descântec, prezența zmeului este mai reală ca oricând, într-o spiritualitate populară unde creștinismul<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Ovidiu Papadima, *Op. cit.*, p. 412

<sup>33</sup> cf. Nicolae Roșianu, *Op. cit.*, p. 134-136

<sup>34</sup> cf. Ioan Șerb, *Op. cit.*, p. 347

<sup>35</sup> Despre relația dintre rugăciune și descântec, vezi spre exemplu, Mihail Canianu, *Studii și culegeri de folclor românesc*. Ediție îngrijită de Al. Dobre

nu primește un rol fundamental<sup>36</sup>. Odată produs transferul, zmeul va fi salvat nu de la „mitologizare”, cum s-a întâmplat prin recuperarea sa (din mit) în basm, ci de la uitare. Uitarea apare ca efect al nespunerii poveștii și transpunerea sa în text scris. Procesul reduce, până în pragul anihilării, forța ritualică a basmului. Mulțumită procesului de „absorbție” a zmeului din basm în practica descântecului<sup>37</sup>, entitatea demonică primește o a doua șansă, reafirmându-se ca specie (mitică) spirituală (basmică) puternică (demonică). Suficient de bine conturată în mentalul magic românesc, imaginea zmeului este capabilă de a-și păstra și reafirma atributele de forță, singurele care, atât în sacru, cât și în profan, dau sens numinos numelui.

---

și Mihail M. Robea. Cuvânt înainte de Dan Horia Mizilu. Studiu introductiv de Al. Dobre. Glosar, indicele subiecților anchetați și bibliografie de Mihail M. Robea, București, Editura Minerva, 1999, p. 183-184.

<sup>36</sup> Nu atât persoana (istoria), cât personalitatea (faptele) Fecioarei Maria contează pentru descântec. Numele său nu este altceva decât prezența creștină a unui „supra-script”. El nu face altceva decât să adapteze, prin înlocuire, la noua spiritualitate (creștină), o zeităte *feminină* armonios fundamentată pe relația om-natură cu una fundamental bună. Pe baza acestei noi structuri impuse nominal, se va fundamenta noul tip de „relație” a Fecioarei Maria cu descântătorul. Știm că, din punct de vedere dogmatic, creștinismul nu permite *aservirea* arhetipurilor sale. Cu toate acestea, motivul Fecioarei se impune prin trecerea treptată de la *nume aparent* la *supra-script*, armonizând „liturgic” descântecul cu formulele rituale creștine ale alungării demonilor, unde Fecioara deține, de asemenea, un rol important. Interesant este că, în descântec, zmeul nu va fi înlocuit cu diavolul (aspect des întâlnit la povestitorii contemporani creștini (cf. Ioan Șerb, *Op. cit.*, p. 269), semn că nu se renunță la principiul magic, conform căruia, dacă este posibil, realitatea sau prezența răului trebuie indicată direct, clar, pentru a putea fi contracarată corespunzător.

<sup>37</sup> Procesul nu este unilateral, întrucât basmul primește, la rândul lui, influența inspiratoare a textului descântecului. Din punctul nostru de vedere, expresii basmice apărute la finalul etapelor de revigorare (vindecare) sau înviere a eroului care (în contextul povestirii), uns cu o unsoare magică, „văzu *luminat* (sublinierea ne aparține) ca toți oamenii” (Petre Ispirescu, *Făt-Frumos cel rățâcit* – AT 314+551) ori, în cazul lui Țugulea, care, înviat cu apa vie, e vindecat (și) de toate metehnele, „rămânând cum l-a făcut mă-sa, sănător și întreg” (cf. *Țugulea, fiul unchiașului și al mătușii* – AT 300 A + 315A), nu sunt altceva decât relația subtilă a sincretismului cu descântecul ale cărui efecte sunt povestite.



## 7. *Setea de vitalitate*

În ceea ce privește atributul de forță al zmeului răpitor de vitalitate, îl vom relaționa atât de producerea bolii, cât și de originea acestei suferințe care, conform buddhismului, este *tanhā* – „setea”, dorința de a avea, de a posedea, cu scopul de a re-deveni ceea ce a fost. Este o întoarcere continuă la un anumit tip de origine, nu universală, ci personală. Ea marchează o stare continuă de consum, de unde și imposibilitatea de a nu deveni (de a te opri) sau de a nu deveni altceva. Conform acestei concepții, zmeul este antipodul lui bodhisattva, eroul ce se sacrifică pentru binele celorlalți.

În basm, simbolul și vitalitatea sunt simbiotice. Când zmeoaica vrea să soarbă lumina ochilor, ea se referă sensul literal al cuvântului „lumină”, care, conform vechilor credințe, iese din ochii oamenilor pentru ca ei să poată vedea. Din acest punct de vedere, elocvent este cazul din basmul *Țugulea, fiul unchiașului și al mătușii* unde o zmeoaică fură eroului *vinele* (puterea), ologindu-l încă de la naștere (Ispirescu, 2010: 206). De vreme ce copilul se naște *curat*, bolile prunciei sunt produsul magismului, mai cu seamă cele careucid sau marchează pe viață starea de sănătate. Pentru că boala are origini supranaturale, vindecarea este obținută prin apel la antipodul magismului, magia profană. De fiecare dată se face diferența între pedeapsa divină și atacul demonic. Spre exemplu, șchiopătatul copilului este răspunsul divin la păcatele părinților, iar ologirea va fi privită ca atac demonic, de vreme ce este expresia permanenței distructive a răului în corp.

În basmul amintit, eroul este nevoit să călătorească cu scop terapeutic (o *terapie prin artă*<sup>38</sup>) pe lumea cealaltă. Reușita se datorează unei serii întregi de reguli urmate cu strictețe. I se poate răpi vitalitatea, dar nu și gnoza. Recuperarea vitalității presupune metodă, dar și curajul de a o pune în practică, aspecte care lipsesc victimelor descântecului popular, de unde și lamentația ca efect al stării deplorabile.

Posesiunea sau lipsa gnozei face diferența între victimele atacului demonic din basm și din descântec. Chiar și așa, basmul rămâne un model ideatic de raportare la sacru, în măsura în care eroul supraviețuiește pentru a-și povesti întâmplările prin care a voit să treacă. Atât descântecul, cât și basmul nu idealizează relația cu sacrul, chiar dacă sacrul este învins, iar victima rămâne

---

<sup>38</sup> cf. Ovidiu Papadima, *Op. cit.*, p. 410

recunoscătoare și pe deplin conștientă de faptul că victoria obținută este, în cea mai mare parte, produsul unui cumul de factori exteriori greu de controlat.

Acesta ar fi și motivul pentru care rolul final al gnozei, dincolo de iluminarea prin cunoaștere, este înțeleptirea. Am putea considera înțelepciunea drept calitatea „mântuitoare” a iluminării, dovedită de serioasa relație cu sacrul a omului (inițiatului) capabil de integrare ca entitate într-o lume străină în absența gnozei, chiar ostilă, de care se simte legat simpatetic prin energia generatoare de viață.

### Referințe:

- Alexe, Maria, *Imaginea drumului – element ordonator al discursului narativ în basmele populare românești*. „Annales Universitatis Apulensis”. Philologica, vol. 7, tom 1, Alba Iulia, Editura Universității „1 Decembrie 1918”, 2006, pp. 115-120.
- Bîrlea, Ovidiu, *Folclorul românesc*, vol. I. București, Editura Minerva, 1981.
- Candrea, I.-Aurel, *Folclorul medical român comparat*. Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1999.
- Canianu, Mihail, *Studii și culegeri de folclor românesc*. Ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea. Cuvânt înainte de Dan Horia Mizilu. Studiu introductiv de Al. Dobre. Glosar, indicele subiecților anchetați și bibliografie de Mihail M. Robea, București, Editura Minerva, 1999.
- Cătană, George, *Povești, balade, povestiri. Antologie. Studii. Bibliografie. Glosar*. Prefață de N. D. Pârvu. Viața și activitatea lui Gheorghe Cătană (1865-1944), de V. Șerban, Timișoara, Casa Creației Populare a Județului Timiș, 1969.
- Coatu, Nicoleta, *Legende populare*. Ediție îngrijită, cuvânt înainte, note, glosar și bibliografie de Nicoleta Coatu, București, Editura Sport-Turism, 1986.
- Cubleșan, Constantin, *Originalitatea poveștilor ardelenesti. Ion Pop Reteganul*. „Annales Universitatis Apulensis”. Philologica, vol. 7, tom 1, Alba Iulia, Editura Universității „1 Decembrie 1918”, 2007, pp. 99-103.
- Danciu, Petru Adrian, *Motivul Avestiței în demonologia populară românească*, în „Swedish Journal of Romanian Studies”, vol. 1, nr. 1, 2018, pp. 146-168.
- Danciu, Petru Adrian, *Spațiul de graniță și comportamentul magic în basmul popular românesc cu zmei răpitori de fecioare*, în „Incursiuni în imaginar”, nr. 9, 2018, pp. 209-222.
- Danciu Petru Adrian, *Demonologia basmului popular românesc. Motivul zmeului*, București, Editura Tracus Arte, 2019.

- Ispirescu, Petre, *Basmele românilor*, vol. 1. București, Curtea Veche Publishing, 2010.
- Lăzăreanu, Barbu, *Ion Creangă și basmul rusesc. Comentarii*, București, Editura de Stat, 1949.
- Marian, Simion Fl., *Descântecele poporane române*, București, Editura Coresi, 1996.
- Nișcov, Viorica, *Ești cât povestești. O fenomenologie a basmului popular românesc*, București, Editura Humanias, 2012.
- Panea, Nicolae, *Capodopere ale literaturii populare românești. Antologie. Ediție îngrijită, prezentare, selecție texte de Nicolae Panea, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2005.*
- Papadima, Ovidiu, *Literatura populară română. Din istoria și poetica ei*, București, Editura Pentru Literatură, 1968.
- Roșianu, Nicolae, *Stereotipia basmului*, București, Editura Univers, 1973.
- Lungu Schindler, Adea, *Perspective narative în basmul cult contemporan*, Reșița, Editura TIM, 2014.
- Șerb, Ioan, *Frumosul românesc în concepția și viziunea poporului*. Ediție îngrijită și comentarii de Ioan Șerb și Florica Șerb. Prefață de Dan Grigorescu, București, Editura Eminescu, 1977.
- Tazlăuanu, Gheorghe, Tazlăuanu, I., *Comoara neamului. Descântecele*, București, f.ed., 1943.
- Trebici, Vladimir, Ghinoiu, Ion, *Demografie și etnografie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.

~~~~~

**Petru Adian DANCIU.** PhD in Philology with a thesis on the Romanian folk tale at 1 Decembrie 1918 University of Alba Iulia (2018). He graduated the Faculty of Letters, Philosophy and History, Department of Orthodox Theology, Universitatea de Vest, Timisoara (1999). Master in History and Philosophy of Religions, Faculty of Orthodox Theology, Aurel Vlaicu University of Arad (2009). Member of the Speculum Research Center of the Imaginary, Alba Iulia. Teacher. Author of the volume *Teologia numelor divine. Egiptul Antic (The Theology of Divine Names. The Ancient Egypt)* (2005). Articles and studies published in *Tibiscum. Ethnography and History Studies and Communications*, in the local journals *Interferențe, Gnosis* and in the international journals *Journal of Romanian Literary Studies, Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica, Incursions into the imaginary, TricTrac: Journal of World Mythology and Folklore, SÆCULUM*. He has participated in national and international symposiums in Timisoara, Deva, Alba Iulia, Târgu-Mureș.