

Introducere

Dacă în creștinism demonologia se axează pe recunoașterea răului din acțiunile actanților săi, a cărui apariție marchează *căderea* fapturilor superioare prin neîmplinirea actului ascultării, în demonologia gnostică, spre exemplu, suntem puși în fața descoperirii ori a recunoașterii existenței răului ca datum al *ignoranței*. Credințele populare, dezvoltate în arealul balcanic după cucerirea romană între secolele I-IV, se încadrează sincretic în ambele tipare, iudeo-creștin și iudeo-gnostic, modulându-se în funcție de ideile religioase locale într-un spectru extrem de bogat, suport al viitoarelor creații religioase.

Basmul face parte din acest cumul de idei și credințe religioase, motiv pentru care demonologia acestuia se manifestă printr-o diversitate de forme care au suferit restilizarea prin intermediul imaginarului popular. În studiul nostru, nu avem în vedere o abordare completă a întregului spațiu al demonologiei basmului popular, ci vom restrânge aria cercetării asupra unui singur personaj, zmeul.

Nu credem că greșim dacă afirmăm că motivul zmeului marchează într-un fel particular basmul

popular românesc. Aportul său esențial la însuși existența basmului ne-a îndemnat la cercetarea originilor sale, cu intenția de a i le descoperi și de a recunoaște etapele esențiale ce au făcut posibilă conturarea personalității demonice a zmeului.

Constructul în discuție reprezintă o alcătuire care-și va găsi logica în însuși urmărirea istorico-religioasă, și nu numai, a unui fenomen, asupra căruia fiecare capitol al acestei lucrări are un cuvânt de spus. Construită în trei capitole, analiza noastră își propune un act de arheologie spirituală, reconstruind vasul din cioburile sale împrăștiate în spații și durate ce traversează milenii pentru a deveni o formulă religioasă pe care noi o considerăm locală și care a acceptat uniunea sincretică între un element semit și un cult local. Acesta este aspectul de la care pornim în afirmația că basmul cu zmei răpitori de fecioare și-a început lunga „carieră” în câmpul sacralității orale.

Credem astfel că ne aducem aportul la un capitol important al cercetării literaturii române, de vreme ce „în cultura română s-a scris puțin și nesistematic despre Diavol”¹. Pentru că sistematizarea pleacă de la cunoașterea originilor itemurilor sau ale unităților mitice de bază care până la final oferă viziunea de ansamblu a cunoașterii basmice, pe tot parcursul demersului nostru am ținut cont de faptul că cercetarea literaturii populare are nevoie de aportul demersului coborârii în

1. Mircea Păduraru, *Reprezentarea Diavolului în imaginarul literar românesc*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012, p. 9.

abisurile credințelor populare sinonime cu sincretismul și superstiția – aceasta doar pentru a reconstrui motivele altfel rămase necunoscute ce ajută la construcția oricărui sistem de cercetare a basmului românesc.

Mai înainte de a trasa suprafața viitorului „sit”, pentru ca, mai apoi, printr-un act de imersiune să pătrundem în spațiul destinat reprezentărilor religioase ale imaginarului, este nevoie de metodă, motiv pentru care primul capitol este dedicat științelor și temelor de cercetare alese. Plecând de la principiul că omul a devenit credincios, ca mai apoi să se „nască” religios, am luat în considerare ideea conform căreia credința personală se formează înaintea apariției mitului, plecând de la încercarea de a relaționa altfel decât strict adaptat la un anume ecosistem spiritual. Acest „altfel” reprezintă forma de raportare și totodată *sursa* viitoarelor configurații sacrale, de vreme ce natura, prin continua ei mișcare, va fi înțeleasă și tratată ca un tot viu.

Premiticul reprezintă, așadar, starea de naștere a preconceptelor care, odată împărtășite, vor funcționa ca religioase, respectiv comunitare. Omul arhaic este religios (I.1) în măsura în care devine centru funcțional al sacralității pentru familie, grup sau comunitate. Exceptând familia, de care se detașează, avem cazul șamanului, o personalitate magică în act și religioasă prin prezența sacrului stăpânit. Nu este clar cum a fost definit răul în straturile credințelor personale precedente șamanismului.

Probabil că fenomenele violente ale naturii, accidentele și bolile au fost factorii care au condiționat

starea nu tocmai paradisiacă a omului. Șamanismul a oferit primul influx polarizator prin afirmarea lumii spirituale, cea care produce toate fenomenele fizice și care, implicit, își impune voința și asupra omului. Oricum, se impun și idei religioase pozitive, cum ar fi cea a posibilității recuperării sufletului răpit ori a expunerii orale a călătoriilor efectuate în tărâmurile celeilalte lumi, fapt ce deschide, alături de multe alte aspecte de acest fel, calea unei *tradiții* atât de necesare coagulării în concepte împărțășite a ceea ce vom numi fenomen religios. Ne referim la grupuri de credințe religioase și nu la o religie în sine ori o religie „primordială” unică prin reprezentări monoteiste.

Va fi nevoie de aportul etnologiei (I.1.1.) pentru a lua în discuție evoluția credințelor religioase, o știință apărută relativ târziu (finalul de secol al XIX-lea), însă extrem de eficientă prin cantitatea de date extrase și păstrate. Am fost interesați de conceptualizarea științifică a ceea ce s-a înțeles prin „gândirea” omului sălbatic/ celălalt sau a „primitivului”, mai precis ne-am aplecat asupra viziunii acestuia asupra sacrului, o viziune, ce-i drept, generală, însă suficientă pentru a ne orienta corect pe linia directoare a demersului nostru și anume incredibila capacitate de transformare (adaptare) de care dau dovadă acele principii funcționale ale sacrului, multe dintre ele construind ca mitemuri povești mitice. Este cazul soarelui, spre exemplu, călător în lumea de aici și cea de dincolo, manifestat aici ca bun sau rău după poziția sa pe cer, primit ca zeu, înger planetar sau chiar demon (idol)

în relația conflictual apologetică dintre politeism și monoteism. Este ceea ce înțelegem prin fenomenul de reconceptualizare a credințelor religioase, în cazul nostru, exprimate clar în conflictul dintre Șamaș și YHWH.

Presiunea sistemelor religioase influențează memoria populară, de unde rolul tradiției orale de a păstra și adapta permanent mituri ce și-au dovedit perenitatea în relația lor cu omul. Este vorba despre o „istorie sacră” personală a unor zeiități care, singure sau în grup, au supraviețuit tuturor transformărilor fenomenului religios, la rândul său privit cumva ca o expresie a mișcărilor macrocosmice divine. Memoria colectivă sacră populară păstrează ceea ce „vrea”, adică ceea ce a reușit să adapteze, din elementele spirituale străine spațiului sacral autohton, fenomenul sincretic exprimând aici însuși momentul salvator al unor entități care altfel s-ar fi neantizat prin uitare.

De îndată ce ajungem să abordăm problema limbajului sacral, avem în vedere complexa realitate a tipurilor de comunicare interumană a ceea ce s-a conceptualizat deja în gândirea religioasă ca sacru. De aici, rolul important al sociologiei și antropologiei (I.1.2), al căror *limbajul-semn* este privit ca funcție a comunicării nu doar în spațiul sacral, ci și între sacru și profan, de unde și recunoașterea profană a simbolurilor sacre fără impunerea unei raportări religioase la sacru.

Noțiunile de centru, mană, tabu etc., inițial personale ori familiale, devin treptat comunitare, o împărtășire care apropie și exclude deopotrivă.

Grupul și ceilalți devin promotorii fie ai unor tipuri diferite de sacralitate, fie aparținătorii categoriei sacrului ori profanului pe orizontala creației. Astfel, fenomenul sacru (rezumat ca mit și cult) devine sau nu un fenomen social, în funcție de participarea actantului uman la o realitate considerată sacră și, prin urmare, comună, pe care alege sau nu să și-o apropieze. Acceptarea impune o întoarcere la origini privită de acum drept personală. Vorbim despre o convertire la o tradiție străină, la fel cum unele mitemuri au fost adoptate prin sincretizarea fondului comun al credințelor locale. Convertirea funcționează aici ca un act de înțelegere (cunoaștere) și nu de credință, aceasta din urmă fiind o consecință a gnozei asimilate.

Științele religiilor, precum teologia și istoria religiilor (I.1.3), urmează linia directoare a gnozei, prin modul cum se poate realiza contactul cu divinitatea, care a suferit construcții diferite în funcție de geografia sacră ori de modificările reformate, dacă nu cumva a dispărut. Este cazul zeilor uitați și a celor care au reușit să se „salveze” în tradițiile străine într-o altă formă. Problema riturilor de trecere reprezintă baza formatoare (directoare) de spiritualitate a tuturor cultelor, de la șamanism la monoteismul creștin, basmul abordând, la rândul său, problema morții și a învierii, spre exemplu, ori a neantizării în cazul zmeului și a altor ființe considerate demonice, câtă vreme timpul nu există. Timpul sacru premitic, împrumutat mai apoi în mit și de sistemele religioase, nu există. Tot ceea ce impropriu am putea numi „temporalitate” se

măsoară aici în acțiuni (acte) divine ori eroice, toate acestea formând mai apoi structura timpului sacral-liturgic.

Revenind în timpul profan din *eonul* (act) sacru, eroul primește devenirea lui *homo symbolicus* (I.2) sau generatorul *gândirii simbolice*: creatorul de mit. În funcție de puterea descriptivă, el este capabil să exprime în câmpul oralității imaginea lui „a fost odată ca niciodată, că, de nu ar fi, nu s-ar povesti”. Astfel, drumul spre întemeierea oricărei religii începe cu gestul antropologic al povestirii experienței personale în sacru. Receptarea informației declanșează gestul hermeneutic (I.2.1) de reinterpretare a ei, în funcție de imaginarul propriu al auditoriului. Rolul hermeneuticii este de a disemina într-un mod acceptabil informația „tare” celor care nu au avut parte de o experiență extatică, dar sunt pregătiți prin cunoaștere (gnoză) și credință să o întâmpine și, mai ales, să o recunoască atunci când se produce.

În cazul basmului, rolul hermeneutic aparține povestitorului care, de la sine putere sau prin gura calului fermecat, învață și sfătuiește eroul și în același timp auditoriul cu privire la modalitatea de abordare a provocărilor inițiatice. Hermeneutica basmică nu poate fi despărțită de fenomenologie, în măsura în care vedem construcția basmică a zmeului răpitor de fecioare ca o stratificare și solidificare într-un tot comun a mai multor mitemuri, nu puține străine de spațiul sacral românesc, cum este și cazul zmeului.

Obiectivul fenomenologiei (I.2.2) este acela de a descoperi relația care se impune în coagularea

semnificațiilor religioase, mai precis ce anume (contextul) a dus la apariția unui construct nou (basmul, în cazul nostru), precum și „metoda” pe care acesta a adoptat-o pentru a supraviețui nu doar mitului, ci și peste timp, la milenii distanță de la dispariția lui. Sigur, primul fenomen religios este *homo religiosus*, adică tocmai acela care va deveni povestitorul faptelor eroice, de altfel, inițiatorul tehnic (prin însuși actul repovestirii) al tradiției religioase. Fenomenologic, vom încerca reconstrucția unui rit premitic plecând de la ceea ce putem recunoaște ca mitic ori ca atitudine religioasă, o direcție descensională recuperatoare a ceea ce considerăm a fi proiecția imaginată a unei realități sacrale extrem de vechi sau istoria uciderii unui rit matriarhal.

Va fi imposibil să ne detașăm prea mult de câmpul imaginar (I.2.3), de altfel, un „organ viu” (Vasile Lovinescu) materializat în actul povestirii, generator de credință în rîndul auditoriului. În sine, imaginarul este expresia unui metalimbaj prin intermediul căruia se are în vedere „dilatarea” percepției auditoriului asupra sacrului, eliberând mintea (cu cât mai tânără, cu atât mai bine) de tot ceea ce este profan.

Este un gest de inducere artificială (provocată) a unei inițieri al cărei final perfect ar fi identificarea auditoriului cu unul dintre personajele pozitive ale povestirii. Rolul imaginarului este de a uni stări de conștiință ale viului, de vreme ce atât cel care ascultă, cât și eroul recuperator, spre exemplu (încă în viață), participă împreună la actul recuperării

fecioarei răpite, de unde și nașterea conștiinței în co-participantul uman al existenței „sufletului pereche” (I.3).

Noțiunea trimite la starea de androginie a „cuplului” perfect, visul oricărui tânăr ce se apropie de pragul maturității sexuale, o luptă purtată în paralel cu degradarea constantă a simbolului mitic (I.3.1) în relația sa (de alteritate) cu cel religios (apologetic). Criza, semn al dezechilibrului sau dezintegrării mitului, este generată de noile provocări generate de inserțiile credințelor exterioare neasimilate sincretic. Concret, în cazul basmului, avem introducerea iconicului creștin (biserică, icoană, liturghie) în cursiva regie basmică, fără a schimba fundamentul mesajului transmis.

Degradarea simbolului mitic își cunoaște finalul în demonizarea cosmosului (I.3.2), în lipsa de liniște a noilor zei ce se impun permanent nu doar în procesul continuu de reconstrucție a unui panteon politeist, ci chiar în acela de surpare a tot ceea ce politeismul a reprezentat în atlasul construcțiilor sacre. Este vorba, evident, despre inserția monoteismului și de neașteptatul ajutor primit din partea reducționismului categoric al dualismului radical iudeo-gnostic.

Demonizarea cosmosului, un proces complex în șase etape, din care doar patru interesează în cercetarea de față, prezintă răul ca o forță decăzută din grațiile divine (vechii zei detronați de cei noi, în cazul mitului) prin neascultare (iudaism, creștinism) ori ignoranță (gnosticism), dar care fundamental se interpune între *viață* (sufletul creat) și *existență*

(sursa acesteia), de unde boala, infertilitatea etc. Chestiunea fertilității este cea care interesează cel mai mult, dat fiind cultele care, cumva, o celebrau. Zeii generatori ai fertilității sunt proiectați în sfera demonilor incubi și sucubi, ființe (hibride ori spirituale) existente și până la apariția creștinismului.

Riturile matriarhale pierd definitiv lupta cu patriarhatul, de unde și expozeul basmic al conflictului dintre eroul recuperator și zmeul „incub”, cf. cap. IV. Inversarea raporturilor lărgeste și mai mult prăpastia alterității și perturbă definitiv înțelegerea „vechiului tip” de sacru (I.3.3), permanent prezentă în imaginarul semit și accentuată până la extrem în monoteismul iudaic. Sunt influențe ce vor răzbate peste timp și spații până la noi.

Suprafața celui de-al doilea capitol reprezintă „coaja istorică” a temei noastre. Problema timpului mitic este indisolubil legată de credințele cu privire la creație, unde centrul este numele divin (II.1.1). Numele este „casa” gândului divin, motiv pentru care ulterior va primi ca simbol grafic o reprezentare concretă a construcției nominale. Grafia va funcționa ca relație între actantul magic și realitatea creată atât în magia vânătorii, cât și în cea pedepsitoare (II.1.2). Cea din urmă acțiune poate fi înțeleasă drept o structură primitivă a ceea ce mai târziu va fi interpretată ca morală, aceasta din punct de vedere al teologilor care confiscă dreptatea personală pentru a o proiecta în planul atributelor divine.

Dacă numele divin este expresia voinței creatoare, iar creația reprezintă efectul acestei expresii,

numele creaturilor sunt fragmente ale apelativelor divine asupra cărora se poate acționa magic, dacă numele (secrete) zeilor creatori sunt cunoscute. Avem de-a face cu o continuă dorință de luare în posesie a divinului prin actul inserării acestuia în numele propriu, o expresie nu doar a apartenenței, ci și a eventualului control magic aplicat asupra numelor proprii (II.1.3).

De altfel, plecând de la acțiunea asupra numelui, efectul distructiv asupra esenței vie (sufletului) nu este altceva decât consecință magică a schilodirii zeului fie prin lovirea numelui acestuia, fie prin deposedarea de atribute (II.1.4). Cel din urmă aspect se prelungește dincolo de răzburările cultice, atributele divine fiind confiscate, degradate ori înlocuite cu altele chiar și după ce marile teologii idolatre și-au cunoscut declinul. Este cazul zeului creator Șamaș.

În fine, Numele divin este acțiune, de ficare dată una creatoare de centru pentru viitoarele „extensii” (ființe fantastice sau lucruri magice) ale regnurilor creației (II.1.5), iar Logosul este „purtătorul” tuturor numelor generatoare de existență (II.2). Cuvântul *creator* devine continuu (un fel de continuă „naștere din vechi”) prin *pronunție* (manifestare ca „ieșire în afară” din *tăcere*), un nume „solidificat” (II.2.1). Devenit nume creator, puterea cuvântului este „impropriată” de practica magică și transformat în limbaj, oferind astfel sens atât în relația omului cu zeul, cât și cu lucrurile și obiectele (II.2.2).

Cu Șamash (noi vom folosi varianta Șamaș) vom intra pe tărâmul speculațiilor magiei nominale, care permit transformarea unui item

premitic (un construct arhetipal) într-un mitem mitic (construcție teologică și cultă). Acest nume semit surprinde „sursa” formatoare a numelui acantului magic considerat malefic, a zmeului răpitor de fecioare (II.3.1). Este vorba despre rădăcina SMS sau itemul numelui viitorului zeu al soarelui la babilonieni, regăsită mai apoi în demonizarea ulterioară a numelui (mitemului), Șamaș devenind Samael (SM), în contextul specific al unei crize religioase, de fiecare dată reformatoare de constructe teologice (II.3.2). Monoteismul iudaic îl va exprima pe Șamaș, zeu al vieții, ca Samael, înger rău al morții, supus puterii lui YHWH. Exprimarea supremației monoteismului pentru evreii aflați în plină captivitate este un act de curaj care nu ferește iudaismul de pericolul exprimărilor sincretice (II.3.3).

Pentru evreii aflați în Babilon, Marduk, dușmanul lui Șamaș, este tabuizat în detrimentul celui din urmă care se „dezvăluie” drept Samael (II.3.4). Demonizarea zeului trebuie cuprinsă într-un curent mult mai larg, acela al demonizării cosmosului de către iudaismul captiv în Babilon, centrul astrologiei semite. Conceptul de zei (îngeri) planetari și îngeri ai popoarelor se naște în Babilon (II.4), particularizând astfel spiritualitatea angelo-demonologică a iudaismului, motiv pentru care arhanghelul Mihail, adversarul lui Samael, va primi un rol activ în dificilul proces de protecție a lui Israel (II.4.1). Nu vom uita nici de rolul ascensional-recuperator al lui Satan (II.4.2), diferit de cel nominal-creator al lui Șamaș/Samael, preluat de tradiția iudeo-gnostică (II.4.3), unde Samael,

Demiurgul, își generează propria lume condusă de arhonții care formează personalitatea de tip „legiune” (II.4.4) a Abrasax-ului gnosticilor basilidieni și valentinieni.

Sub influența mitologiei greco-romane și a cultelor siriene, dualismul alexandrin va ajunge în zonele de graniță ale imperiului, supraviețuind cu succes politizării treptate a creștinismului de după anul 313 (II.5). Cu privire la gnosticism și erezie, Moesia va suporta două invazii spirituale (II.5.1), prima între secolele I-IV, după cum a doua, între secolele X-XIV. Primul val gnostic (II.5.2) este marcat de gnosticismul alexandrin, de arhonții lui Abrasax, gemele gnostice și IAO. Este vorba despre un gnosticism radical adus în Dacia de trupele romane (do vadă stând descoperirile arheologice de aici) care a supraviețuit după retragerea aureliană.

Între primul val și al doilea val de gnosticism, avem prezența ereziei (II.5.3) împinsă în regiunile Moesiei de atitudinea din ce în ce mai virulentă a apologiei creștine față de orice concept care nu se integra în litera sau proximitatea conceptelor evanghelice deja susținute de apostoli și de urmașii acestora. Rolul ereziei este decisiv în menținerea ~~coctailului~~ dintre credințele autohtone și gnosticism, lăsând timp procesului sincretic atât de necesar asimilării celui din urmă în cele dintâi. Secolele IV-VIII sunt esențiale în formarea termenilor de „adopție” ai mitemurilor străine, dintre care nu lipsesc cuvintele *Smău-Smeu-Zmeu* sau rădăcina *SM/ ZM*, o preluare evidentă a iudeo-gnosticului demiurg Samael, miticul Șamaș (II.5.4).

Urmează un al doilea val gnostic începând cu secolul X. Este vorba despre dualismul bogomilic născut în Moesia de Sud, pe teritoriul actual al Bulgariei (II.5.5). Persecutată, parte din mișcarea gnostică va trece Dunărea undeva între secolele XII-XIV. Astfel, doar patru secole (VIII-XII) nu sunt suficiente pentru implementarea solidă a unui creștinism liturgico-dogmatic la Nord de Dunăre. Dovadă stau credințele populare care cunosc o puternică înflorire după secolul al XII-lea prin influența revigorantă a dualismului bogomilic.

Credințele bogomilice fac posibilă dezvoltarea primelor scenarii regizorale ale viitoarelor basme, aducând în prim plan, dincolo de dualism, existența uriașilor și a ființelor antropofage. La cinci secole distanță, în secolul al XVII-lea, Dimitrie Cantemir amintește de *zmiemi*, pluralul cuvântului *zmeu*, semn că tradiția populară nu a fost obstrucționată de prezența creștinismului. Din contră, se va folosi de acesta, în bunul spirit al practicii sincretice, împrumutând din Scriptură cartea *Tobit* pentru construcția viitorului scenariu basmic al zmeilor răpitori de fecioare.

Tobit, o lucrare apocrifă a cărților deuterocanonice (cap. III), cel mai probabil scrisă în perioada exilului asirian, dovedește puternica influență a demonologiei politeismului semit asupra dezvoltării angelologiei și demonologiei biblice, prima ca răspuns la incisivitatea celei dintâi. Povestea lui Tobias, fiul lui Tobit este simplă. Tânărul este destinat să o cunoască pe Sarra, o tânără ce locuia departe, în Ecbatana (III.1.1). Prin urmare, este

hotărâtă călătoria, Tobias fiind urmat de câinele credincios, reminiscență a unui zoomorfism idolatru extrem de complex (III.1.2), și de un străin ce se descoperă a fi arhanghelul Rafael.

În tot acest timp, Sarra este bântuită de prezența larvară a demonului Asmodeu, care i-a ucis șapte soți în noaptea nunții (III.1.3). Este un demon incub care, secătuiind-o de energie, o aduce în pragul sinuciderii. Criza poate fi dezamorsată doar prin intervenția divină, demonul fiind alungat prin exorcism. Basmul popular românesc va prefera exorcismului „lupta dreaptă”. Pe de altă parte, nimic nu este întâmplător, de vreme ce Sarra reprezintă motivul „fecioarei nebune”, simbol al energiilor necontrolate (III.1.4) ale fecioarelor încăpățănate și încă nemăritate din basmul nostru popular.

Correspondentul lui *Asmodeu* (SM) este zmeul, cel dintâi nefiind decât un nefilim (uriaș), fiul lui Samael și al lui Lilith (III.1.5), devenit demon după moartea survenită în urma potopului biblic. Asocierile demonologiei iudaice sunt extrem de interesante și deloc întâmplătoare, cu atât mai mult cu cât se produc în contextul robiei babiloniene. Astfel, zeul Șamaș (SMS), desconsiderat de teologia monoteistă, devine iudeo-gnosticul Samael (SM) ajuns în Dacia pe filieră gnostică unde va fi pronunțat ca Smeu (SM) sau Zmeu (ZM). Cât de întâmplătoare poate fi considerată asocierea cărții *Tobit* cu modelul pentru viitoarea regie basmică, de vreme ce Asmodeu (SM) este fiul lui Samael și al demonului femelă Lilit (după o anumită tradiție, ispitoarea Evei)? Mai mult, la fel ca tatăl său, el

luptă deschis împotriva forțelor luminii, în acest caz arhanghelul Rafael.

Tobias este „prototipul” punerii în practică a voinței divine. La fel cum profeții lui YHWH se opun lui Samael, eroul recuperator de fecioare (avatar al Destinului) luptă împotriva zmeului. Este greu de crezut că totul reprezintă rodul întâmplării, deși trebuie să recunoaștem neajunsul datorat imposibilității de a dovedi momentul efectiv al construcției regizorale a basmului, câtă vreme ne aflăm în atotputernicul câmp al expunerii orale, parte din credințele care construiesc tradiția noastră populară. Acest moment, din păcate, nu va putea fi nicicând recuperat (III.2). Cu toate acestea, nu vom putea exclude similitudinile dintre cartea *Tobit* și regia basmică, acestea fiind mult prea frapante.

În paralel, problema sexualității nu este ignorată nici în creștinism (II.3). Aici abstenența vine ca un afront adus cultelor fertilității, anahoreții fugind în pustiul din care împing spre orașe demonii care inițial făceau obiectul riturilor amintite (III.3.1). Apare fenomenul de migrațiune spirituală (III.3.2), anahoreții făcând cunoștință cu „propria” alteritate: demonul pustiei. Spiritualizarea extremă a sexualității (III.3.3) anulează scopul pentru care ea există, după cum, paradoxal, oferă corporabilitate demonilor, cel puțin una suficient de palpabilă pentru a reaminti de vechile ritualuri ale cultelor fertilității.

Treptat, se constată o expansiune a activității demonice în acest sens (III.3.4), de unde și necesitatea, în vestul Europei, a unei noi abordări: nașterea

Inchiziției (în secolul al XI-lea, după cum în secolul al XIII-lea avem transformarea ei în instituție). Estul este însă lipsit de astfel de reacții, motiv pentru care nu întrezărim nici o atitudine apologetică (în afară de predica de la amvon) a ortodoxiei împotriva practicării unor rituri de fertilitate, cu atât mai mult cu cât la noi secolele XII-XIV sunt puternic marcate de prezența dualismului bogomilic.

Dacă sexualitatea magică nu este condamnată la noi, aceasta nu înseamnă că ea nu există, căci în basmele și credințele noastre populare găsim numeroase informații cu privire la ea. Este și motivul pentru care, pentru a încheia „rotund”, ne vom întoarce la cartea lui *Tobit*, a cărei acțiune a inspirat modelul regizoral al basmului popular, întrucât credința populară recunoștea prezența demonicului în sexualitatea umană (III.4). *Tobit* exprimă un suport spiritual semit credibil (pentru că avem de-a face cu un text), „statornicit” la noi pe filiera creștină (III.4.1), cu atât mai mult cu cât se conectează cu suficiente mitogenuri locale gnostice și nu numai.

Am identificat în „cazul *Tobit*” șase astfel de mitogenuri generatoare a tot atâtea conexiuni majore cu spiritualitatea locală (III.4.2). Creația populară rezultată este basmul, un produs regizoral creat din necanonical *Tobit*, dar, la fel ca acesta, tolerat și asțazi de ortodoxia creștină (III.4.3). Credința basmică repetă cumva o povestire biblică privită mai mult sau mai puțin ca superstiție, cu toate că regia basmică are în vedere recuperarea prin povestire a istoriei unui vechi ritual (III.4.4) de a cărui „reconstrucție” ne vom ocupa în cel din urmă capitol.

Înțelegem ritualul basmic (cap. IV) drept expresie a alterității zmeului, întrucât eroul recuperator devine la final personajul principal. Doi zei nu pot împărți aceeași jertfă, importantă prin energia de viață ce o înmagazinează (IV.1). Practic, disputa violentă se poartă în jurul aceleiași dorințe de asimilare a potențelor vitale creatoare de viață, cele două personaje, eroul și zmeul, neavând nimic altceva în comun. Atât ritul basmic, al cărui actant magic este zmeul, cât și căsătoria urmăresc același scop, „dezlegarea” fecioarei de fecioria ei, sinonimă energiei de viață. Practic, ea reprezintă, ca jertfă, un „bun de consum” (IV.1).

Ritualul nu face altceva decât să producă tranziția de la o stare (fecioară) la alta (femeie). Pentru ea, ritualul are ca efect final procrearea, de vreme ce „zeii” (zmeu/ erou) se vor bucura de energiile ei împărțite. În cazul ritului, acestea se eliberează în natură, pe când în spațiul profan ea rămâne în familie, de unde și fericirea trăită până la adânci bătrâneți, de care povestitorul amintește la final.

Când am menționat călătoria lui Tobias (III.1.2), m-am referit la reprezentările zoomorfe, tipuri de ființe protectoare, existențe pe care le vom întâlni și în basmul cu zmei răpitori de fecioare (IV.1.2). Ele sunt actanți minori ai regiei basmice, dar cu rol de îndrumători, ființe care ajută eroul în demersul său mesianic. Tot în această categorie vor fi încadrate și obiectele însuflețite, semn al prezenței „numelui”, a viului creator (II.1.5), existențe generatoare și recuperatoare ale potențelor în creație (mărul care „incubă” sau „eliberează” în creat

palatul fermecat, pieptenul care, odată aruncat peste umăr, face să apară pădurea etc.).

Atât ființele (elementalii/vâlvele) inconstante în polaritate, cât și existențele (lucrurile) create cu funcții magice slujesc Destinului, al cărui avatar, eroul, primește rolul mesianic de a recupera victima unui ritual (sacrului) străin prin structură profanului (IV.1.3). Înainte de a fi răpită, fecioara basmică devine victima propriilor iluzii, incapabilă de a gestiona energiile ce o posedă, semn declanșator al apariției zmeului. Ea există pentru a fi „consumată” de balaurii care ies din fântâni ori (sexual) de zmeii care le răpesc.

Fecioara se naște în profan, dar scopul pentru care există e să fie dedicată riturilor sacre. Frumusețea ei este echivalentul erotismului emanat, o însușire care, la fel ca puterea fermecată a eroului, nu îi aparține. Originea acestei forțe „dozate” în trupul ei nu vine din partea Destinului, pentru că atunci s-ar supune acestuia de la bun început precum eroul recuperator, ci aparține unui altfel de „a fi” capabil de a *regenera* întreaga creație. Pentru că aparține profanului (cu trupul), ea este revendicată de acesta, pe când sufletul îi va aparține sacrului prin potențele incubate.

Dincolo de „frânturile” de mituri „sudate” în sincretismul unui construct regizoral, basmul dezvăluie destinul unor personaje prinse în momentele generatoare de alteritate (IV.2). Ele vor rescrie istoria câmpului sacru prin conflictul deschis între o zeitățe feminină a naturii (Zmeoaica) și una masculină (Destinul) a sacrului instituționalizat, victoria

celui din urmă aruncând în dizgrație menirea celei dintâi. După această înfrângere, existența zmeului (fiul zmeoaicei) nu va mai fi cuprinsă conceptual în noua structură a sacralității acceptată de profan, motiv pentru care, de fiecare dată când amintirea sa se va reactiva în profan, va genera un sentiment de groază, cu toate că din comportamentul său se mai pot desprinde semnele unei antice deități (IV.2.1), observabilă din însăși relația cu fecioara și cu eroul recuperator (IV.2.2).

Înainte de a fi definită ca un conflict între „bine” și „rău”, lupta se produce între sacru și profan. Cel din urmă învinge și va deveni binele victorios, iar victoria sa va aduce în spațiul profan o parte din sacralitate după o lungă „ermetizare alchimică”, acum îmblânzita fecioară. Incursiunea zmeului în profan pentru a recupera potențele vitale și a menține regenerarea sacră a naturii se va finaliza tragic cu incursiunea devastatoare a profanului în sacru (IV.2.3).

Conflictul generat de alteritate, indiferent de direcția de abordare (zmeu → erou; erou → zmeu) își are drept fundament principiul simpatetismului magic (IV.2.4). Ambii opozanți sunt atrași irezistibil de energiile fecioarei, identice cu frumusețea ei fizică. Tensiunea conflictuală generată de obiectul (energia) jertfei (fecioarei) nu poate fi anulată altfel decât prin luptă, la rândul ei un act de „sleire” a energiilor masculine. După ce a luat viața zmeului, învingătorul va intra în posesia a ceea ce acum, de drept, îi aparține: viața fecioarei. Rebeliunea sa (IV.3), după cum vom vedea, aduce sfârșitul ritului fertilității naturii (IV.3.1).

Basmul recuperează momentul în care un actant minor al ritului, un „actor” uman cu rol de „recuperator” al viitoarei jertfe, ar fi trebuit să fie învins de fiul-zeu (zmeul) al Zeiței Pământ (zmeo-iaca), certificând prin moartea sa viabilitatea ritua-lului care astfel s-ar fi împlinit. La un moment dat, acest lucru nu se va mai întâmpla, întrucât, prin cunoașterea momentelor din regia ritului (detaliat în IV.3.1), actantul uman se „răzvrătește” și-i uci-de atât pe zeu (zmeu), cât și pe zeiță (zmeoaiică), însușindu-și jertfa pentru a o reda profanului din care, mai înainte, a fost „extrasă”. Pentru că trebie să fie un personaj din „exteriorul” spațiului sa-cru, actantul profan reprezintă o permanentă „sur-priză” chiar și pentru zmeul care-și anunță profe-tic inevitabilul final.

Vorbim despre culte care își acordă o finitudi-ne temporală. Conștientizarea „neveșniciei”, afir-mă sfârșitul lumii create. Un astfel de cult poate fi recunoscut în jertfirea fecioarei la fântână pentru ca pământul (zeița Mamă) să ofere apă. Energiile acesteia sunt absorbite prin intermediul balauru-lui ce consumă jertfa, pentru ca zeița să răspun-dă prin eliberarea apei din izvoarele subterane. Și aici, ca și în cazul zmeilor răpitori de fecioare, un actant uman pune sfârșit acestui ritual prin ucide-rea intermediarului sacral sau „preotul”, cu sen-sul de „actant magic” al cultului. Întoarcerea jertfei în profan îl sacralizează (IV.3.2), oferindu-i auto-nomia de a trăi prin sine însuși într-o religiozitate centrată pe viața familiei și nu pe relația perma-nentă sau de dependență cu natura.

Perspectiva noastră nu exclude „vechile abordări” ale cercetării basmului popular, întrucât nu critica acestora este importantă pentru noi (de vreme ce fiecare cercetător face tot ceea ce poate într-un câmp atât de vast și „fluid” cum este basmul). Ceea ce considerăm a fi esențial rămâne modul cum reușim să identificăm acele elemente ale sacrului care au supraviețuit în coagulanta narațiune a basmului pentru ca, abia mai apoi, să încercăm, eventual, o „catalogare” a basmului popular. Acesta este și motivul pentru care viziunea asupra istoriei cercetării în domeniu nu a interesat în mod deosebit, mai ales că direcția noastră de abordare este total diferită. Ea are ca punct de plecare permanența mutațiilor acelor elemente ale sacrului care nu țin cont de teritorii sau regimuri/ timpi istorici, iar singurul lor scop este supraviețuirea, în conglomerate a căror unică lege este cea a simpatetismului. Acolo unde mediul este propice, adică acolo unde magicul, miticul și religiosul tind să se contopească, legea simpatetismului intervine (selectiv) ca unic coagulant, dând naștere basmului. Basmul ia naștere ca „gest recuperator” al arhetipurilor din „criza relațiilor” omului cu sacru, o situație repetată în creștinism în „poveștile” sau „legendele” despre viețile sfinților.