

Costel CIOANĂ*

CONTRIBUȚII LA O ISTORIE A RĂULUI DIN BASMUL FANTASTIC ROMÂNESC. FIINȚE MALEFICE CONOTATE MITOFOLCLORIC

CONTRIBUTIONS TO A HISTORY OF EVIL, IN ROMANIAN FANTASTIC FAIRYTALE. MYTHOLOGICAL AND FOLKLODIC EVIL BEINGS

- Abstract -

The man from the traditional Romanian communities imagined the Evil through the phenomenological prism of Christian morality. Good and Evil, in various forms and aspects, are in constant confrontation. Man, infinitesimal component of the deity, takes an obligatory, (un)consciously, (un)assumed part in this conflict. Most of the time, such confrontations are centered around some noteworthy popular heroes. In these cultural products (fairytales, legends, ballads, etc.), the heroes fight evil, whatever/whoever it may be, in order to restore the moral balance, the harmony disturbed by the manifestation of evil, and, ultimately, the conceptual Good. The Romanian fantastic fairy tale is, in this aspect, perhaps the most fertile epic field of representation, valorization and symbolization of this eternal struggle between Good and Evil, with an obvious formative function. I don't think there is any fairy tale that doesn't have, as a synthetically-narrative core, such a conflict. Most often, this subject became the theme of the action and the narrative itself.

This study deals with the evil beings which are present in the the fantastic fairy tale epic. For an easy comprehension of the epistemic dimensions given to evil by traditional mentality, both generator and consumer of fantastic fairytale, I have chosen to divide these categories of evil beings according to their area of manifestation. Every category emphasizes both the human appetite for evil, as well as the cathartic discharge given by one's struggle with such evil tendencies. We have, therefore, anthropophagous, forestry, pandemic, demonic (in the Christian sense) fantastic beings, sometimes with important physical descriptions of them.

Keywords: hermeneutics; imaginary; mythanalysis; Romanian fairytale; evil beings.

* Academia Română, Muzeul de Artă Veche Apuseană „Ing. Dumitru Furnică-Minovici” (kishinn@gmail.com).

Preambul

Specificitatea viziunii mitofolclorice românești, care deopotrivă simplifică și amplifică modalitățile de reprezentare și valorizare a (i)realului, nu putea să nu încarce imaginar-simbolic un concept „tare” precum *răul*.

Fie și cu epistemică flexibilă în care îl prezintă unii autori¹, cu căutarea unor justificări funcționale care să facă inteligibile acțiuni umane iraționale², *răul* este cel care violentează ordinea social-morală, cel care dezechilibrează permanent existențialul eroilor de basm. Fatalmente, tot discursul narativ gravitând în jurul demantelării eșafodajelor generate de manifestarea *răului* și, ulterior, a restaurării ordinii firești a lucrurilor.

Semnificant trans-carnal (recte, epistemică *răului primordial* anexat fiecărui nou-născut, contra-transfer al păcatului originar adamic, înfăptuit de strămoșul omului), deopotrivă subiect și obiect moral al unei ontologii personale (= alegerile făcute de-a lungul vieții), acest concept al răului este foarte prezent în basmul fantastic românesc, sub diferite forme, în diferite motive³. În toate cazurile despre

¹ În cartea dedicată „viziunii românești a lumii”, Ov. Papadima intitula, sugestiv, capitolul dedicat acestui subiect, „*Chipuri mai blânde pentru rău*” (Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor* (Ediție definitivă, revăzută de autor, cu o prefață de Ionel Opreșan), Editura Saeculum I.O., București, 2015, pp. 135-142).

² „[...] Răul nu este socotit ca o dimensiune tragică, ci ca una firească, a existenței universale. Firească, din fel și fel de pricini. Ingeniozitatea folclorică nu obosește să le găsească. Bunăoară, multe din atitudinile neplăcute ale naturii față de om se socotesc a fi datorite însăși structurii ei asemănătoare omului.” (*Ibidem*, p. 136).

³ Pentru preconizata *Istorie a răului din basmul fantastic românesc*, aflată în curs de redactare, dincolo de unele aspecte teoretice sunt de relevat și revelat formele concrete vizând răul, modelele imaginar-subiective care vin să obiectiveze realul. Din vastul complex de judecăți/reprezentări ale răului din basmul fantastic românesc, o parte sunt deja publicate (vezi Costel Cioancă, *Contribuții la o fenomenologie a corpului în basmul fantastic românesc. Apetențele antropofage ale unor personaje*, în „Memoria Ethnologica”, Baia Mare, An XIV, nr. 52-53 (iulie - decembrie 2014), pp. 130-142; Idem, *Între Bine și Rău. Motivul orbirii în basmul fantastic românesc*, în „Studia Universitatis <<Petru Maior>>”, Târgu Mureș, nr. 22, 2017, pp. 127-142; Idem, *Călătoria la Iad sau miracolul (in)certitudinii. Considerații despre un motiv eschatologic prezent în basmul fantastic românesc*, în „Memoria Ethnologica”, nr. 64-65 (iulie-decembrie), 2017 (An XVII), pp. 8-25; Idem, *Răul de dinaintea Binelui. (III) Motivul incestului în basmul fantastic românesc*, în „Memoria Ethnologica”, nr. 66-67 (ianuarie-iulie), 2018 (An XVIII), pp. 8-25; Idem, *Răul de dinaintea Binelui (IV). Motivul părăsirii copilului în basmul fantastic românesc*, în „Studia Universitatis <<Petru Maior>>”, nr. 24, 1, 2018, pp. 47-61; Idem, *Răul de dinaintea Binelui. (V) Motivul ordaliilor de final în basmul fantastic românesc*, în „Suceava”, XLV, Suceava, 2018, pp. 245-256; Idem, *Fenomenologia unei iluzii a non-individualismului:*

care am vorbit în precedentele studii, mecanismul intern de funcționare a imaginației tradiționale corelând realului produse ale *phantasiei*, cu răul ca actant și/sau pandant. Toate făcând (ab)uz de un dinamic sistem de imaginare, reprezentare, valorizare și simbolizare a credințelor populare despre acest concept.

Studiul de față se ocupă eminent de ființele malefice conotate mitofolcloric, prezente și la nivelul epicului fantast de basm. Grație limbajului folosit de către creatorul anonim de basm ori colportor, precum și funcțiilor simbolice date unor atare personaje (de cele mai multe ori cu nume și atribuții din *arhetipal*), discursul epic al acestor basme se re-poziționează dintr-unul al realului imaginar, într-unul mitic. Sigur, chiar ratificată de această apropiere noematică cu sfera onticului, câteodată suprapunerea sau juxtapunerea unor situații narative de basm cu dimensiunea spirituală/cultică din alte complexe culturale este hazardantă, când nu este halucinantă⁴. Motiv pentru care, aici și acum, nu voi încerca nicidecum găsirea unor (posibile) filiații mitice pentru personajele malefic-fantaste de basm care sunt conotate mitofolcloric, a unor justificative joncțiuni simbolice. Demersul meu scriptic de față se vrea doar o reflecție tematică asupra ființelor malefice și conotate mitofolcloric din basmul fantastic românesc, de integrat în viitoarea carte de care aminteam supra.

Malleus Maleficarum: arhetipuri ale răului din basmul fantastic românesc

În perspectiva vieții sufletești trăite efectiv sau imaginate narativ, omul din comunitățile tradiționale românești și-a imaginat *răul* prin prisma fenomenologică a

despre trădare în basmul fantastic românesc, în „Acta Iassyensia Comparationis”, nr. 21(1/2018), Iași, 2018, pp.13-22), altele fiind în curs de redactare ori publicare.

⁴ Îmi sunt la îndemână, pentru această brutală, inoportună și inoperantă apropiere, arc peste mii de ani și imaginarii substanțial diferite, două exemple. În primul rând, documentând acest studiu am decelat cum simple simboluri generale, decontextualizate complexului cultural care le-a generat, sunt remodelate/particularizate în structuri conotative noi, întru susținerea unor supoziții care tind să se coaguleze în teorii, fără argumentarea obligatorie („[...] *Potca Pădurii – stăpână peste tot ce naște, crește și trăiește în pădure, identificată cu Marea Zeiță neolitică, sinonimă cu Muma Pădurii*” – Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, Editura Enciclopedică, București, 2001, p. 153; sublinierea este a mea, C.C.). În al doilea rând, avem încercări de creare a unei continuități simbolice și în zona de creștinism, cu la fel de inoportune „mituri directoare” menite să semnifice, nu să explice. Iar aici, exemplu elocvent mi se pare cel oferit de Silvia Ciubotaru, anume „încercarea lui A. Bouras de a stabili o relație între Maica Domnului și Mama Pădurii, care nu are justificare”, specialistul ieșean oferind o argumentație evidentă (vezi pe larg la Silvia Ciubotaru, *Civilizația pădurilor și poienilor carpatine*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, XIX, 2019, p. 201 și urmât.).

unui câmp de cunoaștere unitar, precum morala de tip creștin. Una în care Binele și Răul, sub diferite forme și aspecte, se află în permanentă confruntare. El, omul, infinitezimală componentă a deității, luând parte obligatoriu, (in)conștient, (ne)asumat la acest conflict ideatic. De cele mai multe ori astfel de confruntări principale fiind sau devenind adevărate ontologii personaliste ale eroilor populari. Dovadă concludentă - produsele culturale (basmе, legende, balade etc.) în care eroii luptă cu răul, orice/oricine ar fi acela, întru re-instaurarea echilibrului dintâi, a armoniei perturbate de manifestarea răului, într-un final, a Binelui conceptual.

Iar basmul fantastic românesc este, din această privință, poate cel mai fertil teren epic de reprezentare, valorizare și simbolizare a acestei eterne lupte dintre Bine și Rău, cu evidentă funcție formatică. Nu cred că este un basm care să nu aibă, ca nucleu sintetic-narativ, în prim-plan, secundar sau terț, un astfel de conflict. Uneori acest subiect devenind obiectul însăși al acțiunii și al narațiunii.

Pentru facila urmărire a dimensiunilor epistemice date răului de către mentalitarul tradițional, deopotrivă generator și consumator de basm fantastic, am ales să împart aceste categorii de ființe malefice cu conotație mitofolclorică în funcție de zona de manifestare. La fiecare astfel de categorie punând accentul, în mod echitabil aș spune, pe încărcarea apetitivă a omului pentru rău (manifestare, practicare), cât și pe descărcarea catartică dată de lupta cuiva cu astfel de reprezentanți ai răului. Avem, prin urmare, ● *antropofage*, ● *silvice*, ● *pandemice*, ● *demonice* (în sens creștin) ființe fantastice conotate mitofolcloric, uneori și cu substanțiale/importante ● *descrieri fizice* ale acestora.

a) Marcând corporalitatea *altfel* a acestor ființe fantastice, contrapusă celei umane, avem o serie de personaje conotate mitofolcloric care manifestă evidente apetente **antropofage**⁵. Unele basme integrează maleficului, în sens general, puncte cardinale (*Miazănoapte*⁶) sau zile ale săptămânii (*Marțolea*⁷; *Marți-Sara*⁸) considerate nefaste ori de evitat. Altele atribuie astfel de dorințe canibale unor categorii de personaje fantastice cu rezidență într-o lume de dincolo de lumea cunoscută, centrată a eroului: *Sitaru* era „cu ochii cât sâtele./mâinile/cât prăjân`le,/picioar`le/cât rîșchitoar`le”⁹; *Vidroiul Roșu* locuiește într-o pădure, casa

⁵ Vezi și Costel Cioacă, *Contribuții la o fenomenologie a corpului în basmul fantastic românesc. Apetențele antropofage ale unor personaje*, loc. cit.

⁶ Mihail M. Robea, *Basmе populare românești*, Editura Minerva, București, 1986, p. 454.

⁷ Maria Ioniță, *Drumul urieșilor. Basmе, povești și legende din Apuseni*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986, pp. 29-30.

⁸ Mihail M. Robea, *op.cit.*, pp. 338-339.

⁹ Ion Nijloveanu, *Basmе populare românești*, Editura Minerva, București, 1982, p. 62.

lui fiind „un bordei făcut cu totul din fier”, doar o acțiune magică precum ungerea cu untură și usturoi a obiectelor de uz casnic îndepărtând răul de eroină¹⁰; *Omu din apă* (sau „cumnatu de fier”) locuia într-un lac¹¹, uneori un astfel de *Om de Fier* păzind intrarea în iad¹² etc.

Pornind de la conștiința și mai ales semnificația acordată carnalității umane (*via creștinism*), pentru mentalitarul colectiv chiar și astfel de personaje cu tendințe antropofage se manifestă doar în anumite locuri din spațiile stăpânite de către ei, exemplu elocvent pentru o asemenea fenomenologie a răului fiind basmul „Cătcăunele”, colecția I. Nijloveanu:

[...]A stat și l-a ascuțat bine. –Na cuțitu-ăsta și du-te și vez` că iel tot vrea să te mănânce pă tine. **Iel te ia pă moșie ca să nu te mănânce acasă că ie blestemat să nu mănânce carne vie acasă.** Pă câmp mănâncă. Numa` ce-i gătim noi și-i dăm. Da` tu te duci cu iel și vez` c-acuma aprinde o țigare și să umflă p-acolo pân casă, pufnește, să năcăjește dă noi că n-am făcut mâncare și nu te-am tăiat. Iel o să zăcă: -Hai să ne plimbăm pă moșie. Hai să-ț` arăt și țâe moșia. –Hai, tăticule! Când o fi și-o ieși dân comun-afară, atunci te dă-naintea lui. Tu să nu vrei să treci-naintea lui: -Nu, mă tăticule, că nu știu pă care drum s-o iau, da` așa mergi dumeata d-aicea-nainte și d-acolo te-aduc io. D-aci mă duci dumneata acu, d-acolo te-aduc io - `ce – numa-nainte pân` te-oi băga-n cas`. –Hai! Așa să fie! ș-a plecat.¹³

b) Numeroase sunt cazurile de basm în care manifestarea răului are loc în spațiul haotic al pădurii, înfăptuită fiind de stăpânii **silvic-malefici** ai acelor locuri. Spațiu arhetipal, demonic prin excelență, generând în structura psiho-afectivă a eroului ample metamorfoze¹⁴, pădurea basmului fantastic românesc nu este doar locul în care personajul principal se inițiază pe deplin în traiectul său eroic, fiind și locul de rezidență și de manifestare a puterii deținute de unele ființe malefice. Dacă

¹⁰ Grigore Crețu, *Basme populare românești*, vol. I-II (Ediție îngrijită de Iordan Datcu și Ion Stănculescu, Prefață de Iordan Datcu), Editura Saeculum I.O., București, 2010, II, p. 142.

¹¹ Mihail M. Robea, *op.cit.*, p. 664.

¹² Grigore Crețu, *op.cit.*, II, p. 256.

¹³ Ion Nijloveanu, *op.cit.*, pp. 349-350, cu sublinierea mea, C.C. (De altfel, fără menționare expresă, toate sublinierile din prezentul studiu îmi aparțin).

¹⁴ Costel Cioancă, *Drumul către reușită. O (scurtă) perspectivă hermeneutică asupra pădurii din basmul fantastic românesc*, în „Meridian critic”, XIX, nr. 2/2014, Suceava, 2014, p. 31.

în anumite cazuri se particularizează atât obiectul, cât și subiectul cu care va intra în beligeranță eroul (spre exemplu, *Bătrânul din pădurea blăstămată*¹⁵), în cele mai multe situații se aduce în prim-plan ființa malefică stăpânitoare, integrată imaginar aceluși spațiu și numită ca atare: *Buha Pădurii*¹⁶, *Ciuma Pădurii*¹⁷, *Muma Pădurii*¹⁸. Câteodată, aceste nume nerezumându-se la microcosmosul aceluși loc, ci denominând macrocosmic ontologiile răului (*Ciuda Lumii*, stăpână peste toate fiarele pădurii¹⁹) ori vizând/incriminând aspecte generale ale vieții, personificate mitic (*Calica*²⁰, „*oameni sălbăticți*” ce locuiau într-o pădure²¹ ș.a.).

Interesant și demn de a menționat este momentul unei „vânători rituale a răului” din anumite basme. Practic, pentru verosimilizarea înfrângerii acestor ființe silvice fantastice, creatorul anonim de basm a introdus în epic și momentul de cultură folclorică, un astfel de personaj malefic, stăpânitor peste un mediu demonic precum pădurea, care, pur și simplu se sperie de caracteriologia *desăvârșitului* uman (a se citi, *a Binelui ce va înfrânge Răul*):

[...]A doua zi el află că Busuioac se dusese la vânătoare și nu se mai întorsese. Încălecă deci și el pe un cal, luă ogari și plecă după fratele său, în partea locului pe unde se dusese acesta. Merse ce merse și ajunsese în pădure; acolo se întâlni cu Muma-Pădurii. Cum o văzu, se luă după dânsa, și dă-i goană. Ea fugea, el după dânsa, până ce Muma-pădurii văzând că n-are încotro, se sui într-un copaci înalt și acolo scăpă.²²

¹⁵ Ion Pop-Reteganul, *Povești ardelenesti. Basme, legende, snoave, tradiții și povestiri* (Ediție îngrijită și studiu introductiv de Vasile Netea), Editura Minerva, București, 1986, p. 138.

¹⁶ Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*, vol. I-III, Editura pentru Literatură, București, 1966, I, p. 477.

¹⁷ Dumitru Furtună, *Izvodiri din bătrâni. Basme, legende, snoave, cântece bătrânești și plugușoare din Moldova* (Ediție îngrijită și prefață de Gheorghe Macarie), Editura Minerva, București, 1973, p. 97.

¹⁸ Petre Ispirescu, *Legende sau Basmele românilor*, vol. I-II (Ediție îngrijită de Aristița Avramescu), Editura Cartea Românească, București, 1988, I, p. 362; Viorica Nișcov, *Cele trei rodii aurite. O istorie a basmelor românești în texte* (Prefață, antologie, bibliografie și traduceri de Viorica Nișcov), Editura Minerva, București, 1979, pp. 206-207; Ion Pop-Reteganul, *op.cit.*, pp. 212-213; Mihail M. Robea, *op.cit.*, pp. 340-343

¹⁹ Ion G. Sbierea, *Povești și poezii populare românești*, în vol. *Basmele românilor*, VII, Editura Curtea Veche, București, 2010, pp. 125-126.

²⁰ Mihail M. Robea, *op.cit.*, p. 70.

²¹ Grigore Crețu, *op.cit.*, I, p. 29.

²² Petre Ispirescu, *op.cit.*, I, p. 362.

Mai mult, specific viziunii/culturii folclorice și tot pentru această credibilizare a epicului, creatorul anonim de basm (sau colportorul) a „umanizat” o atare ființă malefică din spațiul silvic, într-un basm („Pipăruș Petru și Florea Înflorit”, colecția I. Pop-Reteganul) Muma Pădurii având ca ibovnic o altă ființă malefic-fantastă, *Ciută Nevăzută* (acesta fiind tatăl Ilenei Cosânzene!)²³. În anumite cazuri, această umanizare a răului silvic fiind deplină, ba chiar convertind-o înspre practicarea Binelui, de-o suculență hermeneutică aparte fiind următorul pasaj din basmul „Fratele pismătăreț”, colecția Emeric Basiliu Stănescu Arădanul:

[...]Însă bun e Domnul, ascultă el pre cei direpți, și de cererea lor e direaptă, își revarsă el bunătatea sa pre ei, sau prin un fel de descoperire, sau prin altul, sau prin un mijlocitor, sau prin altul, așa s-a îndurat și pre bietul acest orb: că către înseară auzind o babă – care se zicea Mama pădurii – zbierăturile lui, merse către el și, făcându-i-se milă de el, l-a întrebat de starea lui. Tânărul orb i-a înșirat toate de-amănuntul când, pentru ce, și prin cine ce a ajuns în starea aceea mișeală, și a stârmit în Mama pădurii o așe gele, cât deodată l-a luat de acolo și l-a povățuit în casa sa. Aici i-a dat de mâncat și de beut cât numai i-a trebuit, apoi l-a spălat pre ochi cu ceva apă tare, vrăjită (încântată) de ea, și, fiind tocmai seară, l-a culcat în pat moale. Dimineața, când tânărul s-a sculat, s-a trezit cu ochi vederoși ca mai nainte și s-a simțit în întreaga sănătate; - pe lângă aceea i-a dat Mama pădurii și o fluieriță în care oricând și oriunde va suna, îndată i se va ivi ea acolo cu servitorii ei și de va avè ceva de ajutat, îl va ajuta.²⁴

²³ „[...]Feciorii șezură pe-o laviță, iar baba se urcă în pod, cu numele ca să le aducă slănină. Dar cum ieși baba din odaie, veni un șoarece la feciorii și le zise: - Nu stați, dragii mei, că nu-i de-a sta; mergeți în plata lui Dumnezeu sfântul, că doară baba nu s-o dus în pod ca să vă aducă de mâncare, ci să-și ascuță dinții, să vă poată mânca; că are în pod o piatră de moară, de care-și tocește dinții, n-o auziți? –Ei și cine-i baba asta? –Hm, zice șoarecele, asta-i Muma-pădurii, a fost drăguța lui Ciută Nevăzută și de când l-ați omorât tot descântă să-i cădeți în brânzi, acuma de nu fugiți, nu mai scăpați de vii din colții ei. –Dacă-i așa, hai la drum, - ziseră voinicii.” (Ion Pop-Reteganul, *op.cit.*, p. 213).

²⁴ Demetriu Boer; Mircea Basile Stănescu Arădanul, Ștefan Cacoveanu, *Povești din Transilvania* (Ediție îngrijită de Ovidiu Bîrlea, Ion Taloș, Prefață de Ovidiu Bîrlea), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, pp. 57-58. Tot astfel, într-un basm al colecției I. Pop-Reteganul („*Pasărea cântă, domni dorm*”), *Fata Pădurii* îl va învia, la rugămintea calului năzdrăvan, pe eroul ucis (Ion Pop-Reteganul, *op.cit.*, p. 256).

c) Dimensiunea **pandemică** a răului nu avea cum să nu fie personificată de către mentalitarul colectiv tradițional. Mai ales într-un mediu în care medicina populară (etnoiatria) avea un evident precedent asupra iatrosofiei²⁵. Relevând fragilitatea sistemului medical tradițional, chiar ineficiența acestuia în fața unor devastatoare epidemii, avem universalile imaginării și antropomorfizării unor teribile boli, *ciuma* fiind exemplul cel mai la îndemână pentru manifestarea răului-boală²⁶. În câteva basme avem menționată această personificare a răului, fie ea însăși ca atare (*Ciuma*²⁷), fie *Mama Ciumei*²⁸. Dat fiind caracterul ei pandemic, în discursul simbolizant despre această boală mentalitarul colectiv a simțit nevoia să o plaseze în afara spațiului antropic: „la capătul lumii, unde e sălașul Ciunii” ori „la capătul lumii, la Cetatea Ciunii”²⁹. După cum, vorbind tot despre dinamica gândirii și culturii folclorice, unii eroi (își) pot negocia un anumit *status quo* cu această boală!:

[...]Pescăruș a oprit la marginea unui oraș, unde era stăpână Ciuma. I-a spus bună seara și a rgar-o să-l primească să doarmă. Ea îi răspunse: -Te primesc să dormi, dar să știi că eu sunt Ciuma. Nu trebuie să te sperii însă, că ție nu-ți fac nimic. Orașul tot a murit de ciună și e pustiu, dar să știi că pe aici prin împrejurimi nu va mai muri nimeni, căci eu o să plec mâine și dacă mă speli bine pe cap și mă îmbraci cumsecade, să știi că neam de neamul tău nu va mai muri de ciună. Am să-ți dau și o sticlă cu doftorii și să te duci la împăratul de aici, căci și el și

²⁵ Numeroase exemple avem la Gheorghe Brătescu, *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, București, 1970; George Bujoreanu, *Boli, leacuri și plante de leac cunoscute de țărâtimea română*, Editura Asociațiunii „Astra”, Sibiu, 1936; Ioan-Aurel Candrea, *Folklorul medical român comparat*, Editura Casa Școalelor, București, 1944; Artur Gorovei, *Credințe și superstiții*, Editura Librării Socec et. Comp., București, 1915; Mariana Sefer, *Medicina populară românească*, Editura Viața Medicală Românească, București, 1998 etc. Aspecte particulare pentru basmul fantastic românesc sunt descrise într-un studiu recent publicat (Costel Cioancă, *Farmacologia reușitei. Boli, leacuri și practici medicale în basmul fantastic românesc*, în „Studia Universitatis <<Petru Maior>>”, nr. 20, 2016, pp. 98-116).

²⁶ Pentru tot ansamblul de credințe și practici magice (*cămasa ciumei*) menite să îndepărteze această boală de spațiul antropic tradițional, a se vedea Camelia Burghel, *Cămașa ciumei. Note pentru o antropologie a sănătății*, Editura Paideia, București, 2003, cu bibliografia aferentă subiectului.

²⁷ Grigore Crețu, *op.cit.*, II, p. 176; Ion Pop-Reteganul, *op.cit.*, pp. 326, 328.

²⁸ Miron Pompiliu, *Literatură și limbă populară* (Ediție îngrijită și studiu introductiv de Vasile Netea), Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 180.

²⁹ Ion Pop-Reteganul, *op.cit.*, pp. 326, 328.

împărăteasa și fata sunt bolnavi, și să strigi: „doftor bun, doftor bun!” și când te-or chema să-i stropești și îndată or să se vindece și după ce le-o trece să le spui să-ți dea douăsprezece corăbii cu totul de aur, căci împărăția asta e foarte bogată. El s-a dus la împărat și a strigat „doftor bun, doftor bun” și când l-a chemat i-a lecuit pe toți cu doftoria lui și i-au dat douăsprezece corăbii pline cu aur și alte scumpătăți, iar una era cu totul și cu totul din aur.³⁰

d) O serie de personaje malefice conotate mitofolcloric în basmul fantastic românesc au ceva din **demonicul** de tip creștin. Chiar având caracter tradițional-personalizat, nu neapărat văzute ca un *daimon*, prin zona de stăpânire și atributele acordate de către gândirea arhaică, astfel de personaje demonice au construite în jurul lor o epistemologie a răului (de practicat). Fără a mă hazarda, putând spune că ele se constituie într-un adevărat *pandemonium* mitofolcloric (recte, sunt inseparabile de principiul vital al răului pe care îl încarnează). Atributul participativ al acestor personaje la răul-de-făcut-eroului, i-a determinat pe creatorii anonimi de basm să le dea elemente definiții din răul biblic, mai ușor de reprezentat/înțeles/valorizat de către mentalitarul auditoriului, numele acestor personaje fiind relevant din această perspectivă: *Omul Roșu/Diavol*³¹, *Mama Mămonului în fundu Sodomului*³², *Pâca sau Mama Dracului*³³, *Vâj-Babă din fundu iadului*³⁴, *Pâca, vrăjitoarea din fundul iadului*³⁵, *Baba-Babelor de la sfârșitul lumii*³⁶.

Adverbele însoțitoare numelui marchează deopotrivă zona de prezență și rezidență a unui astfel de personaj malefic (în fundul iadului ori la capătul lumii știute de către erou), deci, eliadian spus, în zone haotice, necentrate. Spații care ies din înțelegerea logică a universului ordonat, nedemonic, cunoscut eroului, o astfel de descindere într-un asemenea spațiu fiind prezentată (de către creatorul anonim) și percepută/receptată (de auditoriu) doar în termenii sensibilului senzitiv:

³⁰ Grigore Crețu, *op.cit.*, II, p. 176.

³¹ *Ibidem*, p. 81.

³² Ovidiu Bîrlea, *op.cit.*, I, p. 486.

³³ Maria Ioniță, *op.cit.*, p. 191.

³⁴ Ion Pop-Reteganul, *op.cit.*, p. 120.

³⁵ Grigore Crețu, *op.cit.*, I, p. 58.

³⁶ Simeon Florea Marian, *Basmе populare românești* (Ediție îngrijită și prefață de Petre Leu), Editura Minerva, București, 1986, p. 226.

[...]Și se duce până ce ajunge la Baba-babelor de la sfârșitul lumii. Cum ajunge el aice, **i se urcă părul în vârful capului de ceea ce se-nfățișează înaintea ochilor**. Era adică împrejurul casei Babei-babelor un gard mare, iară în parii gardului se află o mulțime de capete de om aninate. Baba-babelor era o babă foarte urâtă și rea. Că dacă mergea cineva și se apuca argat la dânsa și n-o argătea, după cum voia ea, îndată îi tăia capul și-l anina într-un par. Mulți voinici și-au aflat sfârșitul aice, căci multe capete erau animate prin pari. Dar Bulimandră își gândea: ori calul cel cu trei inimi și Mândra-Lumei, ori mort, acuma totunami-i. Și astfel cugetând în sine, își călcă pe inimă și bătu la ușă.³⁷

e) Înțelese în relație directă cu principiul *răului* aflat mereu în tensiune ontică cu cel al *binelui* sunt multe **alte personaje malefice** în antologiile de basme consultate, fiecare cu alte (ori aceleași) manifestări calitative ale răului-de-făcut-eroului. Cum repertoriul este extrem de bogat, le-am ales spre exemplificare pe cele mai sugestive (nume, configurarea puterii răului deținut și/sau manifestat în lupta cu eroul, iconografie), majoritatea prezente în operele tratând despre mitologia populară românească: *Zgripturoaica Scaia* vrea să îl mănânce pe erou, *Zorilă Viteazu*³⁸; *Ghina-Ghinița* îl prefacă pe erou în stană de piatră³⁹; *Scorpia, Gheonoaia* luptă cu eroul intrat pe teritoriul lor, vrând să îl omoare⁴⁰; *Iuda Mării* răsturna corăbiile de pe marea ce era în stăpânirea lui, în timp ce *Vulvoarea*, sora lui, mânca oamenii trimiși la ea de fratele ei, *Iuda Mării*⁴¹; *Ciudă-dă-Obilă* era „un uom care când ț-o da o palmă, îți ia sufletu”, el omorându-l temporar și pe erou⁴²; *Baba Hârba* avea o curte „toată făcută – zâce - numai cu pari, cu capete dă om, oameni morți”, dar, și un mânz „cu dooză și patru dă hăripi”, doar cu ajutorul acestuia eroul reușind să își scape mama de la zmei⁴³ etc.

Departate de a fi o gândire conceptuală, gândirea omului tradițional a plasat de cele mai multe ori răul în zona *simbolicului*. Deci, mai aproape de sistemul cultural popular, de nevoile proprii de reprezentare și înțelegere a acestui concept.

³⁷ *Ibidem*, p. 228.

³⁸ Ion Nijloveanu, *op.cit.*, p. 346.

³⁹ Simeon Florea Marian, *op.cit.*, p. 320.

⁴⁰ Petre Ispirescu, *op.cit.*, I, pp. 10-11, 127.

⁴¹ Grigore Crețu, *op.cit.*, II, pp. 222, 224.

⁴² Ovidiu Bîrlea, *op.cit.*, II, p. 196.

⁴³ *Ibidem*, p. 306.

Armonizând „constant *știutul cu neștiutul, imaginarul cu verosimilul*”⁴⁴, el a ales să antropomorfizeze răul, totodată păstrându-i dimensiunea ontologică a corporalității și manifestării pur demonice (precum în basmul „Sila Samodiva”, colecția N.D. Popescu):

[...]El îi spuse încându-se în suspine cum Sila l-a ospătat și mângâiat mai întâi și pe urmă l-a dat afară, căci a ascultat pe vătaf, adică a stat mut. –Stăpână-mea nu e muiere rea; dar are un cusur, zise portarul, îi place să țină pe lângă dânsa un an încheiat câte un tânăr sau o tânără adusă de ață spre dânsa prin meșteșugurile ei, și pe urmă le dă drumul; ce folos însă, că într-un an le scurge tot sângele din ei și îi lasă să plece mai mult morți, căci băieților le stoarce puterile prin blestemății de care este nesățioasă, și fetelor le sugă sângele noaptea în vremea somnului, căci ea numai cu sânge de fată mare se hrănește ca să fie în veci fragedă și frumoasă. Auzind una ca asta, bietului băiat i se zbârli părul în cap pentru scrisa ce aștepta pe soru-sa și începu să plângă și mai cu foc.⁴⁵

f) Dacă în general basmele mitanalizate supra sunt foarte expeditivă când este vorba despre prezentarea anatomică a acestor personaje malefice conotate mitofolcloric (prin expresii de genul „o babă urâtă și rea”), din fericire avem și câteva situații cu o mai amplă **descriere fizică**. Care, astfel, ne relevă ființa fenomenală a răului imaginat și incarnat anatomic-uman, mai ușor de reprezentat, de înțeles și, evident, de înfrânt. Unele personaje malefice ale basmului fantastic românesc (precum *căpcăunii*) au ceva din substanța și iconografia unor ființe mitice antice (centaurii), coroborată cu a unor ființe malefice creștine (dracii)⁴⁶. Asemănătoare centaurilor, o substanțială proiecție a răului ne este oferită de un basm al colecției M. Pompiliu („Ileana Cosânzana, din cosiță floarea-i cântă, nouămpărății ascultă”). Aici, dincolo de aspectul fizic al acestui personaj malefic, *Mama-*

⁴⁴ Expresie consacrată de Vasile Tudor Crețu (*Ethosul folcloric – sistem deschis*, Editura Facla, Timișoara, 1980, p. 27)...

⁴⁵ Nicolae D. Popescu, *Carte de basme. Culegere de basme și legende populare*, în vol. *Basmele românilor*, V, Editura Curtea Veche, București, 2010, p. 184.

⁴⁶ [...]În același timp voia să-l omoare și pe băiat, dar nu știa cum? Își aduse aminte că într-o pădure trăiau niște **căpcăuni cu două coarne în cap și la picioare cu copite de cai**. Merse la ei și se înțelese cum să omoare pe băiat. Căpcăunii se învoiră, după ce aflară că vânează băiatul cu câinii lui. (Cristea Sandu Timoc, *Povești populare românești*, Editura Minerva, București, 1988, p. 44).

Ciumei, este de subliniat și actul inducerii unei stări de negativitate asupra potențialei victime umane, ajunsse în perimetrul horror stăpânit de acest personaj:

[...]Apoi mai merse cale de trei ceasuri și văzu pe o coastă de munte pleșuv o casă uriașă ce părea alcătuită din lezezi, și bârne de stânci risipite. Soarele care era aproape să se cufunde în albastrul potop de apă, aruncă asupra mohorâtei zidiri o lumină roșietică nălucoasă. Pe coperișul casei, prin pari clătinați de vânt țioleau pozderii de scăfârlii de om și corbii setoși de pradă cârduri, cârduri croncăneau pe deasupra lor. Iar din fundul pustietății vântul aducea urlete înspăimântătoare de lupi hămisiți de foame. Ionică apucă pe o potică în sus și ajungând la casele din coastă, intră înlăuntru. –Bună sara la voi, zise Ionică. –Bine-ai venit, și auzi un glas ca de oală hârbuită, ce ieșea din gura largă cât o șură. Era matahala de Mama-Ciumei, o bală de babă ce nu era nici om, nici cal, căci părul ei de om era cât un stog de fân, și picioarele erau de cal.⁴⁷

Emblematică însă pentru dinamica gândirii mitofolclorice, cu coerența și specificitatea armăturii imagine populare, mi se pare mențiunea dintr-un basm al colecției I. Pop-Reteganul („Toarceți, fete, c-a murit Baba Cloanța...”). Aici, nu doar că avem o interesantă descriere fizică a acestui personaj malefic conotat mitofolcloric, dar, avem și alte nume date acestuia, precum și procesualitatea gândirii tradiționale despre rău. Care nu funcționează mecanic, care nu este încremenită defel în niște tipare imuabile, acest personaj malefic ajutând-o pe eroină să își îndeplinească dificila sarcină primită!

[...]Sărmana Ileană! de-abia-și duce ea sarcinile până-n chilie, nici nu cutează a le dezlega, ci începe a se boci și a plânge, și plânge și se vaietă și-și blastămă ceasul în care s-a născut și blastămă pe mumă-sa de ce n-a spus adevărul la feciorul împăratului, căci atunci nu o aducea la curte ca s-o facă de rușine. Până la miezul nopții ținu tot un plâns. Atunci vede că se deschide ușa singură și intră în casă o babă lungă, seacă, gheboasă cu nește dinți lungi ca și colții de la greblă, era-n adevăr deșirată, de nu o poți numi mai potrivit ca Miezul-nopții, ori Marți-seara ori Mama-huciului. Era

⁴⁷ Miron Pompiliu, *op.cit.*, p. 183.

Baba Cloanța. Fiind însă că întâmplarea o aduse chiar într-o marți seara, Ileana credea că o vede pe Marțolea. Cât ce intră baba în casă, suflând greu în degete și răzimată pe-o cârjă, începe a încuraja pe Ileana.⁴⁸

Concluzii

Traiectele investigatorii propuse în rândurile de față au vizat îndeosebi faptele de folclor conținute de aceste menționări ale unor personaje malefice conotate mitofolcloric. Cu accentul pus pe ipostazierea, manifestarea și iconografia acestor personaje în cadrul antologiilor de basm fantastic consultate.

Documentarea acestui studiu⁴⁹ mi-a relevat suculente realități popular-culturale, uneori cu evidente mutații ideatice, câteodată compuse pe unități binare (bine-rău) în care asemenea personaje malefice sunt prezente și descrise. Dincolo de tratatele de specialitate, multe dintre ele fiind prezente și la nivelul basmului fantastic românesc după cum am arătat supra: *căpcăunii*⁵⁰; *Marți-sara/Marțolea*⁵¹; *Pâca/Pafa*⁵²; *Muma-Pădurii*⁵³; *Ciuma*⁵⁴; *Sila Samodiva*⁵⁵; *Mamarca/Mamona*⁵⁶; *Oamenii sălbatici*⁵⁷; *Scorpia*⁵⁸: *Vidroiul Roșu/Vidra*⁵⁹ etc.

⁴⁸ Ion Pop-Reteganul, *op.cit.*, p. 34.

⁴⁹ Pentru a vedea care sunt dimensiunile hermeneutice ale unor astfel de personaje malefice întâlnite și în basmele fantastice, am consultat o serie de lucrări românești dedicate subiectului, dintre cele mai importante amintind: Gheorghe F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, Editura Academiei Române, București, 1914; Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998; Mircea Lăzărescu, *Eseu despre ființele intermediare*, Editura de Vest, Timișoara, 1994; Tudor Pamfile, *Mitologie românească. I. Dușmani și prieteni ai omului*, Editura Socec, București, 1916; Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei R.S.R., București, 1985 (p. 294 și următ. – *Daimonologia*; 343 și următ. – *Deologia*) etc.

⁵⁰ Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: Răspunsuri la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976, pp. 54-56; Ion Ghinoiu, *op.cit.*, pp. 40-41.

⁵¹ Ivan Evseev, *op.cit.*, pp. 257-258; Adrian Fochi, *op.cit.*, pp. 193-197; Ion Ghinoiu, *op.cit.*, p. 116; Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar* (Prefață de Claude Lecouteux), Editura Enciclopedică, București, 2001, p. 90.

⁵² Ivan Evseev, *op.cit.*, p. 359; Ion Ghinoiu, *op.cit.*, p. 147; Marcel Olinescu, *Mitologie românească* (Ediție critică și prefață de Ionel Oprișan), Editura Saeculum I.O., București, 2001, pp. 318-319; Ion Taloș, *op.cit.*, p. 110.

⁵³ Ivan Evseev, *op.cit.*, pp. 288-289; Ion Ghinoiu, *op.cit.*, pp. 128-129; Ion Taloș, *op.cit.*, pp. 88-89.

⁵⁴ Ivan Evseev, *op.cit.*, pp. 84-85; Adrian Fochi, *op.cit.*, pp. 83-84; Ion Ghinoiu, *op.cit.*, p. 49; Ion Taloș, *op.cit.*, pp. 36, 67-68.

⁵⁵ Adrian Fochi, *op.cit.*, p. 306; Ion Taloș, *op.cit.*, p. 132.

Aș începe concluzionarea prin reliefarea **scenariului inter-personal** la care este supus eroul plecat de acasă, în drumul său inițiativ nevoit să intre în contact cu o ființă malefică, conotată mitofolcloric. Scenariu inter-personal care duce la transformarea/remodelarea graduală a caracteriologiei eroului, care subliniază și sublimează normele morale de urmat de către acesta, care, într-un final, îl face să *ființeze* ca o persoană umană. Folosirea unor mecanisme psihologice imediate și precise este prima inducție sugestivă dată de prezența unor asemenea personaje malefice în traiectul eroic al personajului de basm. Toate situațiile de basm fantastic aduse în discuție de-a lungul prezentului studiu, instrumentează influența negativ-malefică cu care eroul de basm, abia ieșit din lumea-i cunoscută, centrată, nehaotizată se confruntă. Că vine din zona silvicului ori a acvaticului; că practică explicite apucături antropofage sau presupune, implicit, existența și manifestarea răului doar pentru că respectiva ființă este *purtătoarea maleficului*, o astfel de entitate exercită supra eroului de basm un anumit disconfort psihic. Potențialitatea răului ce s-ar putea manifesta oricând/oricum în spațiul neconsacrat, demonic în care eroul ajunge la un moment dat (cazul pădurii, mereu locuită/stăpânită de ființe malefice), îi alterează acestuia statusul mental, inconștient punându-l într-o (permanentă) stare de potențială victimă. Ca revers, aspectul și manifestarea acestor ființe malefice conotate mitofolcloric, accelerează prefacerile corporale și sufletești ale eroului, apropiindu-l, mult mai repede și ireversibil, de desăvârșirea propriei caracteriologii (de tip eroic). Pentru eroul de basm ce urmează să se confrunte beligerant cu maleficul, acesta este momentul și, mai ales, actul *luării în posesie* a interiorului său, cu necesara manifestare în exterior întru neutralizarea acestui rău (printr-un *agōn* athletic). Causă primă a alterității sale carnale, transferul stării (inițiale) de negativitate dinspre rău înspre erou nemaiavând, de acum, sorți de izbândă, *binele* (persoana indusă = eroul = victima) subordonându-și *răul* (persoana inductoare = ființa malefică conotată mitofolcloric).

Parte constitutivă a credințelor religioase de tip creștin, deopotrivă eveniment de conștiință și perspectivă ontologică cu incontestabilă valoare existențială este **epistemică comprehensivă a unei alegeri** la care este supus eroul (i-aș spune „calea binelui și calea răului”). Într-un asemenea basm („Băieții babei”, colecția Gr. Crețu), alegerea nu este una eminentamente umană, ci este, ca de atâtea ori,

⁵⁶ Ivan Evseev, *op.cit.*, pp. 251-252; Ion Ghinoiu, *op.cit.*, p. 114.

⁵⁷ Ivan Evseev, *op.cit.*, pp. 335-336; Ion Taloș, *op.cit.*, p. 108.

⁵⁸ Ivan Evseev, *op.cit.*, pp. 421-422; Ion Taloș, *op.cit.*, p. 133.

⁵⁹ Ivan Evseev, *op.cit.*, pp. 488-489; Ion Ghinoiu, *op.cit.*, p. 209; Marcel Olinescu, *op.cit.*, p. 316; Ion Taloș, *op.cit.*, p. 186.

un *datum*, soarta⁶⁰ celor doi frații fiind hotărâtă arbitrar de o (presupus) divină ființă care li se arată în drum: „[...]Cam pe înserate, ei văd deodată că dintr-un tufiș le sar înaintea doi cocoși mari și frumoși. Băieții puseră repede mâna pe câte unul și apucară înainte printr-o pădure. Ajungând la o răspântie, le ieși înaintea un bătrân cu barbă albă și arătându-le două drumuri le zise: -Iată, unul dintre drumurile astea este calea care duce către bine, iar celălalt este calea care duce spre rău. Alegeți-vă fiecare câte unul și porniți pe ele și veți vedea cum o să vă fie norocul. Alegeți și vă despărțiți. Cel mai mare a fost norocos și a nimerit calea binelui, iar cel mai mic a pornit pe calea cealaltă, despărțindu-se unul de altul și luându-și ziua bună.”⁶¹

Interesante sunt și **formele de regresivitate** sau **mutațiile ideatice** survenite în anumite cazuri. Ca o expresie simbolică a resemnificării cultural-etnologice și fără a altera imaginația, în faptul de cultură folclorică care a stat la baza imaginării basmului respectiv a avut loc o reevaluare axiologică, să zicem, cu omologarea *răului* tradițional ca ajutând sau practicând *binele* întru minimalizarea/anularea răului uman. Iar aici așa aminti ajutorul oferit în mod repetat eroinei de către un personaj tradițional-malefic precum Baba Cloanța⁶². Ba, mai mult: uneori, discursul simbolizant este revalorizat într-o asemenea măsură încât praxis-ul mitofolcloric e complet deturnat și expedit în imaginația meta-psihologică a mentalitarului colectiv, astfel de personaje malefice ajungând să se lupte între ele la sugestia și/sau pentru protejarea cuiva din uman de altcineva malefic!⁶³

Nu în ultimul rând, așa evidenția **subiectivarea întruchipării răului** de la nivelul basmului fantastic românesc. Într-o obiectivitate pur subiectivă, creatorul

⁶⁰ Pentru detalii, vezi recentul nostru studiu dedicat „instituției Destinului” la nivelul basmului fantastic românesc (Costel Cioancă, *Simboluri ale intimității din basmul fantastic românesc. (IV) Instituția Destinului*, în „Analele Universității de Vest din Timișoara”. Seria Științe Filologice, LVI, Timișoara, 2018, pp. 101-112).

⁶¹ Grigore Crețu, *op.cit.*, II, p. 181.

⁶² Ion Pop-Reteganul, *op.cit.*, pp. 34-37.

⁶³ [...]Atunci au ajuns ei la casa Marțolii, care era mătușa lui Florea-nfloritul. –Bună vremea, mătușă!-Să trăiești cu bine! Dar ce-i, nepoate, ce vânt te poartă pe la mine? Cine-i voinicul ăsta cu care vii? –O, mătușă, zise Florea-nfloritul, am plecat cu ortacul acesta, care se cheamă Pipăruș Petre, am pornit să merg la soru-sa în pețițe, dar ne urmărește Muma Pădurii, căci am omorât pe Ciută Nevăzută, pe ibovnicul ei, și acum ne pare bine căam nimerit la dumneata, doară ne vei scăpa de colții ei. –Nu vă temeți deloc, dragii mătușei, haideți numai în casă și vă hodoniți. Și ieși Marțolera afară să aștepte pe Muma Pădurii și cum ajunse aceasta, cum se încăierară, apoi să fi văzut bătaie de babe; se încinse între ele o luptă, dar luptă ca de doi lupi turbați, iar nu ca de două babe de când bucii, și se mânară în dinți, și-și smulseră părul, de gândeai că sunt două zmeoaice. Iar feciorii când văzură că sunt mai înfierbântate, de erau oarbe de mânie porniră încetinel, iar după ce se depărtară merseră mai tare să nu le mai vadă. Care a fost mai tare? care pe care a învins? nu pot să spun, că nu știu. (*Ibidem*, p. 213).

anonim de basm a simțit nevoia să antropomorfizeze răul, să îi dea formă și substanțialitate umană⁶⁴ (cu așteptate ecouri în rândul auditoriului?). Chiar și atunci când vorbim de personificări ale răului pandemic (precum *Ciuma*), anatomia acestor ființe malefice conotate mitofolcloric este cea umană, cu exagerările de rigoare (hiperbolizarea/accentuarea unor trăsături fizice sau apucături caracteriologice). Este o sugestie a faptului că, *in petto*, omul este ființa suprem-potențial malefică (ca în basmul „Fratele pismătăreț” al colecției D. Boer)? Ori că răul în sine, ca act materializat, este dincolo de carnalitatea instinctuală a regnului animalier, devenit, în timp și valoric/smbolic, filtrul etic al ființelor cu conștiință și conștiință?

Legat de conceptul de *rău*, cum Lumea nu este, după expresia lui Ov. Papadima, „un imens buchet de miracole încântătoare, de frumuseți concrete și de perfecțiuni etice”⁶⁵, omul comunității tradiționale, deopotrivă creator și consumator de basm fantastic românesc, „crezând în existența inițială a binelui”⁶⁶ și-a permis să suprapună realității vizibile, palpabile, trăite cotidian, o suprarealitate invizibilă, imaginată și trăită în primul rând ca eveniment de conștiință. Cu abstracte figuri imaginate concret, cu creative psihofiziologii și suculente caracteriologii menite să valorizeze simbolic deopotrivă realitățile vizibile și suprarealitățile invizibile.

Astfel, probabil spiritul românesc izbutind, „în optimismul său organic și spiritualizat în același timp – să integreze firesc răul în viziunea sa de viață, lămurindu-l și nu ignorându-l cu lașitate”⁶⁷...

⁶⁴ Aici, relevante sunt câteva motive ale răului de la nivelul basmului fantastic românesc, deja tratate și amintite (vezi supra, nota 3).

⁶⁵ Ovidiu Papadima, *op.cit.*, p. 135.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 142.

⁶⁷ *Ibidem*.