

**IDENTIFICAREA EPISODULUI DESPRE *CUPIDON ȘI PSYCHE*, DIN ROMANUL *METAMORPHOSES* AL LUI APULEIUS, CU UN BASM AUTENTIC POPULAR\***

**Petru CARAMAN**

**Elogiul mitului (*Schiță introductivă*)**

Gândirea magică a precedat cu mult gândirea logică, deși credem foarte eronat a se susține că omul ar fi fost vreodată, în timpul străvechi, total lipsit de logică în sensul rațional. În adevăr, nouă ni se pare în afară de îndoială că încă din stadiul cel mai primitiv al evoluției sale, el a fost dotat cu scânteia rațiunii. Ceea ce însă se poate afirma în mod sigur, este că cu cât ne raportăm la epoci preistorice mai

---

\* Studiul se numără printre lucrările neterminate, rămase în arhiva ilustrului cărturar. Manuscrisul numără 52 de file 1/2 (foi albe, de matematică și dictando), scrise mărunt, cu cerneală albastră, pe ambele fețe. Aceștia li se adaugă patru pagini, redactate ceva mai târziu, în care se face *elogiul mitului*. Destinația lor este indicată precis: *Schiță introductivă la studiul basmului*. Formularul unei telegrame, pe spatele căreia s-au făcut câteva completări la pagina IV-verso, arată că lucrarea a fost redactată în anul 1969.

Chiar dacă nu este încheiat, studiul prezintă un interes deosebit. Obiectul cercetării propriu-zise îl constituie tema legendară a căsătoriei unui zeu cu o muritoare. Identificând povestea din *Metamorfoze* cu un basm popular, în care eroul dezbracă noaptea pielea de balaur, etnologul ieșean încearcă să descopere când anume și de unde a pătruns motivul respectiv într-o creație cultă atât de veche. Pentru că, spre deosebire de alți cercetători, el nu se îndoiește nici o clipă de sorgintea pur folclorică a temei respective. Opiniile contrare sunt analizate atent și combătute cu argumente convingătoare. Autorul corectează, totodată, și o serie de erori strecurate în interpretările anterioare, unele dintre acestea aparținând unor nume prestigioase.

Faptul că textul din romanul lui Apuleius se suprapune aproape perfect peste versiunile moderne ale basmului popular, având ca protagonist *soțul-balaur*, scoate în evidență forța conservatoare a documentului folcloric. Este, firește, și meritul scriitorului latin, care a știut să prelucreze tema respectivă, fără a-i altera esența. În felul acesta se poate reconstitui lungul și sinuosul drum străbătut de acel produs folcloric într-un interval de aproape două milenii. Elucidarea acestor chestiuni înseamnă, pentru profesorul Petru Caraman, rezolvarea unor probleme esențiale, ce țin de însăși *geneza* basmului (**Ion H. Ciubotaru**).

Pregătirea textului pentru tipar și culegerea computerizată au fost efectuate de **Ioana Repciuc**.

îndepărtate, omul a fost dominat mai mult – măcar că niciodată în exclusivitate – de gândirea magică, al cărei suport principal este mitul adică fantezia cea mai liberă. Dimpotrivă, cu cât înaintăm pe scara timpului înspre prezent, cu atât psihicul uman este dominat mai mult de gândirea logică, al cărei fundament este rațiunea. Firește, nu vom nega că la oamenii cei mai evoluți – în primul rând, la intelectualii națiunilor civilizate – raționalismul a ajuns uneori la apogeu, în timp ce concepția magică a fost refulată până într-atât, încât foarte adesea nimic din sfera perceptibilului nu ne mai lasă să bănuim măcar existența ei. Și totuși, hipertrofica dezvoltare a concepției raționaliste asupra lumii, la om, n-a ucis-o. Ea există. Refugiată în tainele inconștientului nostru, ea continuă să vieze și să dea din când în când semne indubitabile despre prezența ei. Și ar fi fatal pentru progresul omenirii, în toate sensurile – nu numai pe plan artistic, dar și pe plan științific – de-ar fi altfel. Căci, dacă pentru gândirea strict logică viața reală oferă omului posibilul în proporții extrem de reduse, în comparație cu imposibilul, care beneficiază de un câmp imens, aproape infinit de întins, pentru gândirea magico-mitică, nu există imposibilul, ci totul este realizabil. E de ajuns ca omul să vrea pentru ca, luându-și într-ajutor un anumit instrument miraculos, să transforme prompt dorința în realitate. Astfel, tot ceea ce ar putea fi considerat obstacol insurmontabil în calea omului, dispăre. Și anume: prăpăstiile fără fund, care înfioară prin adâncimea lor, pot fi trecute; râurile largi și profunde sau chiar marea și oceanul nu constituie piedici de neînălțurat; însuși văzduhul poate fi străbătut cu cea mai mare ușurință, după pilda păsărilor; depărtările cele mari sunt reduse până la neant, putând fi parcurse într-o clipă; pantecele munților poate fi deschis printr-un simplu gest al omului, dându-i acestuia acces la comorile fără preț ascunse în inima pământului; palate și castele pot fi înălțate în timpul cel mai scurt imaginabil; apoi poți face căruța să meargă singură, fără cai, iar luntrea să despice apele în goană, fără a mai fi nevoie să se chinuie vâslași, lopătând din greu etc. Desigur, este aceasta o lume de miracole, lumea mitului! Dar mitul dă aripi sufletului omenesc, ridicându-l la înălțimi nebănuite, amețitoare. Fără el, omul ar fi lipsit de orizont și de ideal. Se spune – și într-o însemnată măsură aceasta corespunde adevărului – că civilizația noastră este fructul rațiunii, dobândit prin truda anevoioasă a gândirii logice. Dar se uită că cel ce merge înainte – cu sau fără știrea omului – indicându-i drumul și deschizându-i larg orizonturile, este mitul. Dacă n-ar exista el, am fi coborâți la o viață psihică foarte precară. O viață searbădă, total lipsită

de mister, de fiorul iluziei trăite ca o realitate aieuea, de frumos, de orice atracție mai îmbietoare. Mitul reprezintă în imagine concretă fantezia creatoare, care, atât artistului, cât și omului de știință, fără ca acestuia să-i treacă măcar prin minte – le trasează calea ce se cuvine urmată și le fixează jaloanele. Rațiunea, care vine să precizeze până unde merge posibilul și de unde începe imposibilul – stabilind granițe între cele două domenii – este o foarte credincioasă „ancilla” a acestei fantezii, lucrează asiduu și cu multă migală, cu mijloace specifice ei, pe porțiunile posibilului, până ce răbufniri ale miticului – venind la răstimpuri din adâncul impenetrabil al inconștientului – îi dau noi impulsuri pentru a porni mereu tot la alte cuceriri din sfera „imposibilului”, transformându-l în posibil. Astfel, mitul lui Icar și al covorului zburător sunt străvechi preludii ale avioanelor moderne, după cum cel al căruței, care merge singură, fără cai, a precedat și stimulat crearea autovehiculelor civilizației noastre sau după cum cel al lovirii cu bagheta fermecată, care transmite vești la mari depărtări ori cel al ocheanei miraculoase, prin care poți vedea ce se petrece acasă peste țări și mări, au preludat telefonul, telegraful, radio-ul, televiziunea.

Mitul strămută pe om într-o lume de vis, o lume halucinantă, unde tot ceea ce dorește el i se poate îndeplini cu promptitudine, fiindcă totul este acolo posibil. Rațiunii îi revine nobila misiune de a cuteza cu o îndrăzneală tot mai mare să pătrundă cât mai des și cât mai adânc în sfera pretinsului „imposibil” pentru ca, după imaginea de vis a mitului, să-l facă, să devină posibil într-o măsură tot mai mare, reducându-i din ce în ce mai mult cuprinsurile sale nemărginite. La acest zbor de mare altitudine, rațiunea singură, fără sprijinul mitului, nu s-ar putea ridica și nu ar putea rezista, fiindcă i-ar lipsi ceea ce-i mai important: aripile! Și motorul care propulsează aripile!

Granițele între real și ireal, între natural și supranatural, între posibil și imposibil se șterg, dispar. Aici ni se înfățișează o lume, unde când intrăm, simțim că totul este cu puțință, că tot ceea ce e în stare să nascocască fantezia noastră, devine ca prin farmece o realitate și încă una din cele mai ademenitoare, în care ne complacem. Distincția pe care spiritul nostru e obișnuit s-o facă în împrejurările vieții de toate zilele între adevăr și neadevăr încetează de a se manifesta. Rațiunea cu legile ei riguroase, cu logica-i stringentă, nu mai stă la cârma vieții. Nu înseamnă că din această lume a dispărut logica; dar există aici o logică infinit mai blândă, mai concesivă: logica fanteziei. Căci Doamna lumii basmului este FANTEZIA.

De aceea, nimeni nu se întreabă în basm, și ar fi ridicol să se întrebe, dacă ceea ce se povestește acolo este adevărat. Oamenii, animalele, natura-ntreagă cu toate întâmplările ei, ascultă de alte legi decât acelea cu care suntem deprinși în viața reală sau, mai just, legile cunoscute îndeobște ca naturale sunt înfrânte ori depășite. Odată cu basmul, pășim pragul împărăției feerice a miracolului. De aceea componența lumii își schimbă fața complet: în afară de oameni, semenii noștri, apar aici o mulțime de ființe bune sau rele cu puteri supraomenești... zâne, zmei, balauri cu multe capete vărsând foc și pară, cai înaripați și năzdrăvani, vrăjitori și vrăjitoare... Și ceea ce-i interesant, în mijlocul acestei lumi de miracole totul ți se pare foarte natural. Un proverb grecesc spune: «'Όσα μύθια, τύς' ἀλήθεια» („Câte basme, tot atâta adevăr!”). Oare nu trebuiește el înțeles în sensul interpretării noastre? În orice caz, acest produs paremiologic pe atât de bogat în conținut, pe cât de lapidar, dă foarte mult de gândit!

\*

O primă întrebare, care se pune în legătură cu originea basmului apuleian, este dacă el a fost înregistrat de romancierul latin din lumea romană sau de aiurea.

Apuleius nu ne-a lăsat în *Metamorfozele* sale sau în alte scrieri nici cel mai mic indiciu referitor la localitatea de unde a înregistrat basmul, căci noi avem convingerea că el nu l-a împrumutat din vreo sursă literară grecească, precum au afirmat-o mulți cercetători, ci el însuși l-a auzit pentru întâia dată în popor<sup>1</sup>. Nici biografia sa nu ne poate fi de vreun folos, măcar că ne oferă destul de multe și de interesante date. În adevăr, din ea aflăm că el a călătorit aproape pe toate țărmurile mediteraniene ale tuturor celor trei continente limitrofe. Deci, în principiu, Apuleius a putut auzi oriunde, prin țările pe unde a umblat, basmul utilizat de dânsul în *Metamorfoze*, poate chiar și în Africa lui, deși aceasta ni se pare foarte puțin probabil. Credem totuși cel mai verosimil să-l fi ascultat undeva într-o localitate europeană, care nu putea fi situată decât în zona Mediteranei. Ne mai rămâne de încercat încă o cale: aceea a comparării basmului apuleian cu variantele sale europene moderne. În acest scop însă, trebuie să retrasăm din întregul ciclu menționat mai sus numai variantele subtipului *soțul-balaur*, pentru a limita comparația noastră exclusiv în cadrul respectivului subtip.

<sup>1</sup> Nu e locul să discutăm aici această problemă; sperăm să ne ocupăm de ea cu altă ocazie.

Dar s-ar părea ca nici pe calea aceasta nu putem ajunge la un rezultat satisfăcător, dat fiind că variante ale subtipului *soțul-balaur* sunt atestate nu numai în regiunile meridionale ale Europei – precum la albanezi, sârbi, italieni – ci și mai înspre centrul și nordul continentului: la români, maghiari, cehi, slovaci și germani. În colecțiile de folclor neogrecesc n-am întâlnit subtipul *soțul-balaur* și nici de către cercetători un asemenea subtip n-a fost detectat la neogreci. Deși din absența actuală nu se poate conchide inexistența lui în trecut la greci – căci variantele acestui subtip au putut dispărea – totuși existența lui în epoca modernă pe litoralul vestic al Italiei, ar indica o mai mare probabilitate ca Apuleius să fi auzit basmul chiar în Italia.

Părăsind acum chestia geografico-folclorică în legătură cu acest basm antic, o alta nu mai puțin importantă, pare a fi ridicată de prezența lui într-un monument literar atât de vechi: problema referitoare la timpul apariției temei sale în popor, indiferent de locul unde se va fi ivit ea pentru prima oară și de națiunea care îi va fi dat naștere. Desigur, pe linia originii și a genezei creației populare, este un punct central, pe care-l vizează-n chip mărturisit, dar mai ales nemărturisit, de asemenea, metoda istorică.

Să vedem dacă metoda istorică ne poate fi de folos și în ce măsură, adică ce rezultate este în stare să dea. Dar, în acest scop considerăm absolut necesar ca, în prealabil, să supunem unui foarte atent și circumspect examen basmul apuleian și variantele sale moderne, pentru ca – prin analiza faptelor folclorice esențiale oferite de ele – să încercăm a discerne cum se eșalonează acestea cronologic pe linia îndelungii lor evoluții. Numai așa ne-am putea crea un suport, pe care să ne sprijinim concluziile referitoare la fixarea în timp a produsului artistic popular în chestiune sau, mai just spus, a complexului său proces genetic. Firește, nimeni nu va putea tăgădui că inserarea respectivului produs artistic popular de către Apuleius în romanul său constituie o rarisimă întâmplare de-o importanță excepțională, care a deschis perspective largi pentru studiul genético-folcloric și evolutiv al produsului în chestiune. Ceea ce ne aduce însă strict pozitiv această fericită întâmplare, este, la drept vorbind, numai faptul însuși că ne poartă-napoi cu aproape două milenii, stabilind prin mărturia ei, în modul cel mai categoric, existența temei de basm despre *soțul-balaur*, pe la mijlocul secolului II al erei noastre. Este un impresionant jalon cronologic împlântat adânc în vreme, care ne permite să ne aruncăm privirea și mai departe înapoi, dar fără a putea întrezări începuturile.

Și ar fi o iluzie vană să ne închipuim că ne-am apropiat mult de momentul când a luat naștere basmul nostru și că, astfel, am fi în măsură să căutăm într-un mod mai eficace însuși misterul actului creației în faza sa inițială. Acel moment rămâne încă departe, extrem de departe, dincolo de hotarele istoriei.

O privire generală asupra rezultatelor atinse de studiile atât de numeroase, al căror obiect a fost basmul apuleian, ne face foarte sceptici, dacă ne întrebăm ce aduc ele pozitiv pentru elucidarea fenomenelor de geneză și de evoluție ale acestei creații artistice populare. Care-i faptul esențial pe care l-au stabilit diferiții cercetători? Este identificarea temei basmului din romanul lui Apuleius cu tema unui însemnat număr de variante moderne și contemporane, mai mult sau mai puțin apropiate lui. În ce privește motivele de detaliu, vom recunoaște că, aici, aplicarea sistematică a metodei comparative a fost de cea mai mare utilitate. Prin raportarea povestirii despre Cupidon și Psyche la basme cu aceeași temă sau cu teme înrudite, mai tinere cu 18 veacuri, s-a încercat reconstituirea formei schematice celei mai probabile, pe care o va fi avut modelul popular al scriitorului latin. Dar, dacă acum ne punem întrebarea: care sunt elementele proprii, tipice variantei apuleiene, rămase după eliminarea a tot ceea ce a fost suspectat ca intervenție cultă, datorită fanteziei poetizante a romancierului? Trebuie să mărturisim că, aici, nu mai suntem în stare să afirmăm nimic în mod sigur, fiindcă ne lipsește posibilitatea comparației, pe care ne-am sprijinit la restabilirea variantei din secolul al II-lea. Prin urmare, ceea ce rămâne stabilit, în afară de orice controversă, pe seama domeniului pur folcloric, în povestirea lui Apuleius, este tema *soțului-balaur*, absolut identică cu cea a basmului modern paralel. Dar, evident, am vrea să cunoaștem – și ar fi foarte interesant, din punct de vedere științific, să cunoaștem cât mai detaliat și mai precis – ce avea în plus varianta apuleiană față de cele moderne, precum și ce avea ea în minus, ca să ne putem da seama ce modificări și ce eliminări sau adaosuri s-au produs de la acel moment istoric până la momentul contemporan. Astfel, la intervalul de aproape 2000 de ani, *putem spune în esență* – cu destulă precizie – *tot ceea ce nu s-a schimbat în basm*, dar nu suntem în stare să indicăm cu certitudine nici una din schimbările care-au survenit în creația folclorică pe un parcurs așa de lung. Evident, prin aceasta se reliefează în chipul cel mai clar impresionanta forță conservatoare a produsului poetic popular în chestiune. Cu ce suntem însă mai avansați, în ce privește originea și evoluția basmului nostru, prin descoperirea vechii povestiri despre

Cupidon și Psyche într-un monument literar databil? Mai mult încă: toți cei care, prin intermediul romanului *Metamorfozelor*, au cunoscut varianta secolului al II-lea, au fost unanimi în a-și exprima admirația pentru frumusețea ei încântătoare. Datorită ei se și explică succesul puțin comun, de care s-a bucurat în lumea cititorilor romanul lui Apuleius de-a lungul secolelor până în vremea noastră. Apuleius însuși, care era un om de gust, are cuvinte de o caldă apreciere la adresa ei, prin eroul său principal. Astfel, când bătrâna din peștera hoților sfârșește de povestit basmul, Lucius cel cu chip de asin nu-și poate stăpâni exclamația de uimire, numindu-l «*tam bella fabella*». Iar la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Johann Gottfried v. Herder, entuziastul apologet al creației poetice populare, îi aduce elogiul superlative, spunând despre el: „Die Geschichte mit der Psyche ist der vielseitigste, zarteste Roman, der je gedacht ward, über den, scwerlich etwas Höheres ausyudenhen sein möchte”<sup>2</sup>. Tot datorită unei neobișnuite prețuiri a calităților lui estetice, basmul apuleian a devenit o sursă favorită de inspirație pentru artiștii plastici, începând cu marii maeștri ai Renașterii și până-n zilele noastre. Prin urmare, ca realizare artistică, varianta de acum 2000 de ani nu numai că era o creație foarte evoluată, dar ea atinsese deja atunci apogeul genului, întrucât poate rivaliza cu cele mai desăvârșite variante moderne, care adesea pălesc în fața ei. Povestea apuleiană deci, ca reprezentantă a unei specii poetico-folclorice, își încheiase de mult evoluția, stând, în secolul al II-lea, exact pe aceeași treaptă ca și variantele aceleiași teme din timpul nostru. Abstracție făcând de talentul povestitorilor – manifestat în grade atât de diferite de la o variantă la alta – se dovedește astfel că, în curs de aproape două milenii, cât a trecut de-atunci, basmul cu tema *soțului-balaur* n-a mai avut de câștigat nimic esențial, în plus, nici pe linia desfășurării sale poetice. Afirmând aceasta, nu vrem nicidecum să spunem că el a încremenit într-o „stataria formă”; variabilitatea proteică, atât de tipică oricărui produs poetico-folcloric și basmului în special, a continuat să se manifeste neîntrerupt, în timp ca și în spațiu, de la țară la țară, de la popor la popor, precum și în cadrul unuia și aceluiași popor. Acestea însă au fost și sunt schimbări de suprafață, care de mult nu mai afectează elementele fundamentale ale temei basmului nostru. Amintim acum că Václavík distinge în creația artistică populară o categorie, cea mai evoluată, pe care el o denumește „arta de reprezentare” și în care, evident, intră și basmul. Am văzut că – în

---

<sup>2</sup> Cf. Briefe zur Beforderung der Humanität, p. 64.

ierarhizarea cronologică pe epoci, schițată de dânsul pentru diferitele produse de artă populară – circumscrisă această categorie, la cehi și slovaci, în cadrul minimei perioade de 50 de ani, când din cele mai sus expuse, reiese clar că pentru anumite creații ale „artei de reprezentare”, ca cea a basmului, epoca de 2000 de ani, adică de 40 de ori mai mare, se arată a fi cu mult prea neîncăpătoare!

Dar problema cronologiei basmului nostru, raportată la originea lui, precum și la principalele-i faze evolutive, se complică și mai tare, dacă privim această creație poetico-folclorică – și anume varianta apuleiană, ca și paralelele ei moderne din subtipul *soțul-balaur* – prin prisma genezei. Scrutând cu atenție aceste variante, remarcăm în ele existența mai multor straturi de elemente, oricât de indisolubil combinate apar ele astăzi sau acum 18 secole, în varianta apuleiană. Deocamdată ne vom mărgini a relata două din aceste straturi, care apar cel mai distinct, și care – considerate sub aspectul evolutiv al basmului respectiv – aparțin unor vârste diferite. Amintim că basmul, ca produs folcloric, reprezintă de foarte multă vreme o creație artistică prin excelență, al cărei scop central este deci de a plăcea ascultătorilor. În consecință, în el, fantezia povestitorului își are libertățile ei, destul de mari de altfel. Și totuși, aceste libertăți sunt departe de a se manifesta în sens absolut. E drept că nu există nici-o interdicție formală și nici măcar vreo restricție, care să-l oprească pe povestitor sau povestitoare de a da frâu slobod, fără rezerve, imaginației lor. Cu toate acestea, există la fiecare din ei – oricâtă inițiativă personală și-ar îngădui la povestit – un atașament instinctiv față de schemele tradiționale, ale căror principale trăsături sunt mereu prezente-n conștiința lor și de care nu cutează să se-ndepărteze prea mult. Iar când o fac, țin seama să nu depășească, cu inventibilitatea lor proprie, anumite limite, ca nu cumva astfel basmul spus de ei să devină irecognoscibil pentru ascultători. Căci nu odată se pot aștepta să audă vreun glas de protest din rândul acestora: „Ba aici nu-i așa!” sau: „Apăi, aici, ai întors-o într-altfel!” sau: „Stăi, că aici ai uitat să spui cutare lucru!”

E interesant de observat dar că, la orice variantă a unei teme de basm, libertatea de a poetiza a povestitorului – adică a unuia din vectori – se limitează la un fel de ornamentare în cadrul unor date oarecum imutabile, primite de la o generație la alta și încredințate tot așa mai departe. Aceste date aproape stereotipe sunt tocmai elementele fundamentale ale basmului, care și ele au putut fi poetizate în diferite chipuri de-a lungul vremii, însă nu până într-atâta încât să ajungă de



nerecunoscut. Raportându-ne la aceste elemente fundamentale din basm, remarcăm – atât în varianta apuleiană, cât și-n variantele moderne ale subtipurii *soțul-balaur* – că ele aparțin unui strat folcloric foarte vechi. Am arătat deja cu alt prilej, iar acum vom reaminti, că elementul estetic, la omul primitiv – deși n-a lipsit niciodată în manifestările lui spirituale – totuși la început de tot, el avea un rol cu totul secundar. Menirea lui era de a pune în valoare alte funcții, care aveau prioritate cu mult înaintea sa. Descătușarea acestui element de funcțiile străine pe care le slujea – ajungând la o funcție proprie – a avut loc foarte târziu, la capătul unei lungi evoluții. Dacă, revenind la basm, ne raportăm la acele străvechi epoci preistorice când elementul estetic se subordona simbiotic altor preocupări spirituale, se poate spune că basmul ca gen folcloric nu exista, căci nu putem concepe pe seama acelor timpuri o creație poetică de sine stătătoare cum e basmul. Pe atunci a existat numai mitul.

Dacă avem în vedere miturile din epoci istorice – adică din epoci ajunse la o cultură înfloritoare, livrescă, prin pătura socială dominantă – noi facem distincție între *mitul pur folcloric* și cel de factură eclesiastică sau literară, pe care-l vom numi *mitul cult*. Aceasta nu înseamnă că între mitul autentic popular și cel cult nu vedem o foarte strânsă interdependență. Cel dintâi reprezintă în general nucleul în jurul căruia au aderat elemente imaginate fie de inițiați ai misterelor religioase – preoți cu rol de conducere și chiar diferiți alți slujitori ai templelor, care complicau până la rafinare formele populare inițiale, pe linia idealului mistic trasat de dânsii – fie de poeți ori artiști plastici, care, reluând mitul popular ori pe cel cult de proveniență eclesiastică, îl înfrumusețau în conformitate cu gustul publicului și cu idealul lor de frumos. Dar mitul folcloric rămâne mereu sub influența celui cult, dat fiind că, poporul – care frecventa asiduu templele și solemnitățile religioase – era mereu în legătură cu factorii eclesiastici și astfel, în măsura în care el reușea să-și adapteze modul de înțelegere al credinței după concepția preoților, în aceeași măsură se resimțea și mitul său de influențele mitului cult. De asemenea, nu puțin erau înrâurite masele populare de figurile și scenele mitologice reprezentate de artiștii plastici culti în temple sau chiar în monumente laice, apoi în ceramică etc. Avem a face deci cu un curent care acționează permanent și viguros de sus în jos, deși într-o epocă foarte veche, mitul folcloric fusese singur și atotstăpânitor. Mitul are funcția eminentă religioasă de a face cunoscute faptele de credință, prezentând, sub formă de povestiri relativ scurte, figuri ale diferitelor divinități în relațiile dintre ele sau în relațiile

cu muritorii, precum și variate peripeții în legătură cu viața extraterestră. Cu timpul însă, atunci când această funcție primară a început a trece în umbră, ridicându-se tot mai mult pe primul plan cea estetică – adică atunci când povestitorul se arată tot mai preocupat nu de redarea riguros exactă a fondului religios, ci de dorința de a-i amuza pe cei ce-l ascultau, așa că, în acest scop, își permitea din ce în ce mai liber inițiativa de a colora cu propria-i fantezie întâmplările povestite, amplificând și retușând – numai atunci poate fi vorba de nașterea unui nou gen folcloric, acela al basmului.

Așadar, în principiu, raportul cronologic dintre mit și basm este acela al prototipului față de derivatul său. Aceasta însă nu ne dă dreptul la concluzia că orice mit este în mod necesar anterior basmului; căci nașterea basmului nu înseamnă dispariția mitului ca gen. Nicidecum. Ecou direct al credinței popoarelor, mitul a rămas inseparabil de viața lor religioasă, ca cel mai reprezentativ produs spiritual al ei. Atâta vreme cât au existat religii și credincioși, au trebuit să se nască și mituri. Astfel, funcția pe care au ilustrat-o ele chiar de la origine continuând a fi mereu de actualitate, miturile și-au continuat existența paralel cu basmele. Dar, între aceste două genuri de creație populară, care se desemnează tot mai distincte unul față de altul, rămân pentru totdeauna – în baza vechii filiații genetice dintre ele – relații reciproce din cele mai întinse. Căci, dacă basmul nu încetează mai niciodată de a primi tot felul de elemente – teme și motive – de la mitul care i-a dat cândva naștere, continuând a fi mereu sub influența lui, nu mai puțin și mitul este înrâurit de basm, de la care împrumută numeroase motive de domeniul fanteziei libere, ce nu are nimic a face cu imaginația controlată de tradiția religioasă a mitului. În plus, mitul primește nu odată și procedee formale din epica mult mai evoluată a basmului. Cel mai adesea, motivele de basm sunt atrase în mod inconștient în matca temei mitologice pure, atât pe baza unor contiguități din cursul povestirii, cât și din tendința instinctivă de a reda sub un aspect cât mai colorat faptele de credință. În ce privește influența mitului asupra basmului, se poate spune în mod cert că ea s-a exercitat deopotrivă pe cale conștientă, ca și pe cale inconștientă, povestitorul utilizând ori de câte ori se ivea prilejul elemente mistice, fie că acestea se prezentau oarecum de la sine, prin analogie cu peripețiile basmului, fie că el simțea nevoia să le grezeze pe tema basmului pentru potențarea și înfrumusețarea atmosferei de miracol. Paralelismul acesta dintre mit și basm, cu influențele lor reciproce, poate fi urmărit la orice popor și în

raport cu orice religie. El se reliefează clar, firește, și în toată epoca creștinismului, până în vremea noastră. Mitul creștin – având ca subiect pe Dumnezeu însuși, pe Iisus Christos, pe Sfânta Fecioară, un număr impresionant de sfinți, apoi îngeri și arhangheli, de foarte multe ori și pe diavol, precum și viața de pe „ceia lume” cu iadul ca și cu raiul – prezintă forme care, fără să se identifice cu învățăturile religiei oficiale, o iau ca sursă și ca îndreptare. De fapt, în mitul creștin, se reflectă, ca și odinioară în miturile păgâne ale Antichității, modul de interpretare și de asimilare al credinței oficiale de către masele populare.

Dacă acum, plecând de la aceste considerații, ne fixăm atenția asupra povestirii apuleiene despre Cupidon și Psyche, observăm că e încărcată de elemente mitologice. Dintre acestea, precum am menționat deja, un număr apreciabil se datoresc autorului însuși, care a mitologizat într-o măsură însemnată basmul popular, din mobile ideologice și literare. Este de la sine înțeles că toate acestea, neavând nici-o legătură organică cu basmul și deci nici cu studiul nostru, vor fi lăsate de noi la o parte. Dar trebuie să relatăm că povestea din *Metamorfoze*, conține nu numai motive disparate utilizate după bunul plac al romancierului, ci conține chiar întreaga schemă a unui mit, pe care el l-a suprapus temei basmului, contopind-o cu aceasta. Este mitul lui Eros și al Psycheei, care tocmai a prilejuit autorului identificarea eroilor principali din basm cu cei din mit, până la designarea lor cu numele celor din urmă și datorită căruia, desigur, Apuleius s-a lăsat ispitit să grezeze pe acțiunea basmului chiar și alte motive mitologice cu totul străine de mitul respectiv. Ne referim la mitul grecesc, care se înfiripează în unele aluzii ale scriitorilor vechii Elade și mai ales din vestigiile arheologice relativ puține la număr, descoperite aproape de vremea noastră. În baza acestor vestigii – care ne-o înfățișează pe Psyche în diferite situații, iar nu odată ne-o pune-n scenă alături de Eros – Reitzenstein în special, printr-o serie de studii, a stabilit existența unei divinități feminine elenistico-orientale cu numele de Psyche.

Atestarea acestei zeițe conținea în mod aproape implicit și atestarea unui mit Eros-Psyche, care a fost cunoscut la greci cu mai multe secole înaintea erei noastre și al cărui subiect, ignorat astăzi, este de-abia conjecturat. *Mitul Eros-Psyche, proiectat cu abilitate pe fondul basmului, de către Apuleius, a produs o mare confuzie în lumea cercetătorilor moderni, care au crezut că povestea din Metamorfoze este una și aceeași cu acest mit, ceea ce a dus la multe interpretări și concluzii eronate.* De aici se trage în bună parte și nedreptatea, ce i s-a făcut lui Apuleius,

despre care aproape toți cercetătorii – printre aceștia specialiști de-o competență recunoscută – au exprimat în mod categoric părerea că el a găsit povestirea gata redactată, ca și întregul subiect al romanului său, într-o sursă literară grecească, deși în romanul grecesc cu același nume, povestirea despre Eros și Psyche nu figurează. Mitul în chestiune, în ciuda ingredientelor culte de la origine, devenise de mult popular la greci, în sensul că masele și-l însușiseră, familiarizându-se cu el, deși nu și cu intențiile mai subtile alegorico-simbolice ale lui. Prin urmare, elementele – foarte puține de altfel – care aparțin vechiului mit Eros-Psyche și care, prin contopirea schemei mitului cu basmul popular utilizat de Apuleius, au fost transferate basmului, merită întreaga atenție a folcloristului. Noi însă le vom lăsa la o parte de asemenea pe toate câte le bănuim a fi reminiscențe ale acestui mit, dat fiind că la origine, ele sunt complet străine basmului respectiv și cu atât mai mult variantelor sale moderne. Pe noi ne interesează basmul în toată puritatea lui folclorică.

După atâtea eliminări de elemente mitologice, ne putem întreba dacă a mai rămas ceva de domeniul mitului în basmul apuleian. Nu încapе îndoiala, acesta – în forma sa strict populară, de la sursa folclorică – a trebuit să conțină, mai ales la vremea aceea și unele motive mitologice ca ecou al credinței maselor. Marea dificultate însă constă tocmai în recunoașterea lor. Ele sunt atât de intim întreșesute cu cele introduse de Apuleius, încât a le discerne pe unele de celelalte e, de cele mai multe ori, cu neputință. Dacă ne-am călăuzi după concluziile lui Liebrecht, care a văzut în întregul episod apuleian un mit – străduindu-se să-l identifice cu vechiul mit despre Zeus și Semele, foarte popular și în vremea lui Apuleius – ar însemna să ne așteptăm a găsi în el încă numeroase alte elemente mitologice greco-romane, contemporane romancierului nostru. Pentru Liebrecht, povestea apuleiană nu-i decât o variantă a mitului preludant din bogatul ciclu dionisiac, ceea ce constituie o eroare. În adevăr, deși între mitul respectiv și basmul utilizat de Apuleius, există oarecare analogie – bazată pe unele elemente comune ce nu pot fi contestate – aceasta nu ne îndreptățește deloc la o identificare a lor. Pe de-altă parte, compararea basmului apuleian cu variantele sale moderne – în care elementele mitologice de tipul antic, greco-roman, sunt rarissime – ne obligă la circumspecție. Și totuși, considerăm ca fiind de esență folclorică – adică originare în basmul utilizat de Apuleius – o serie de motive din cadrul ultimei munci grele la care-o supune Venus pe eroină. În primul rând, relatăm, dintre acestea, motivul mitologic al luntrașului Charon, personaj infernal, păstrat chiar cu acest nume până azi în folclorul

gresesc, ca și în cel al aromânilor, care l-au împrumutat de la greci încă în timpurie perioadă bizantină. Ba, el există ca vameș-coraș și-n credințele funerare daco-române, deși aici, numele său antic a dispărut. În legătură cu acest personaj, relatăm și motivul celor doi bănuți pentru plata trecerii Stigelui cu barca – unul la dus, iar altul la-ntors – bănuți, pe care eroina trebuia să-i țină chiar în gură („in ipso ore, duas ferre stipes”), adică întocmai cum e obiceiul până azi la morți. Și tot din gură i-i va lua, cu mâna lui, luntrașul Stigelui („ut ipse sua manu de tuo sumat ore”). De asemenea, tipic folcloric, ca ecou al miturilor antice, este și faimosul Cerber, câinele fioros cu trei capete, care-o întâmpină pe eroină în fața palatului lui Pluton și pe care Psyche îl îmblânzește dându-i câte o turtiță frământată cu miere. Chiar și acel drum neumblat („iter invium”) cu răsuflătoarea iadului („Spiraculum Ditis”) – care prezintă atâta analogie cu gropana fără fund, pe unde eroul basmelor românești, coborât cu funia de tovarășii săi, pătrunde pe „tărâmul celălalt” – apare în basmul apuleian ca un motiv mitologic autentic popular alături de cele relevate anterior.

Asemenea ecouri ale mitului antic se-ntâlnesc adesea și în basmele moderne, ba încă chiar în unele variante la tema apuleiană a *soțului-balaur*, și în general la tema din același tip a *soțului-animal*, ceea ce ne-a permis identificarea lor fără nici-o ezitare. Aceste elemente mitologice au o apreciabilă vechime în basmul apuleian, căci, la vârsta indicată de momentul istoric când a apărut povestea despre Cupidon și Psyche, trebuie să adăugăm mai multe secole dinaintea erei noastre. Despre existența altor elemente mitologice specific folclorice, ca reflex al credințelor epocii lui Apuleius, în basmul popular folosit de acest scriitor, ar fi riscant să mai facem vreo supoziție. Căci nu ne vom lăsa înșelați de anumite aparențe, pentru a vedea motive mitologico-folclorice acolo unde nu sunt. Așa, de exemplu, Venus, ca personaj în povestea despre Cupidon și Psyche, nu este o invenție a lui Apuleius. Și cu toate acestea, el nu poate fi considerat nicidecum aici drept un element mitologic originar. Căci Apuleius n-a făcut decât să dea numele Venerei – identificându-l *ipso facto* cu ea – unui personaj din cele mai specifice basmelor. În adevăr, zeița frumuseții este aici soacra-tip, care, chinuită de gelozie – fiindcă noră-sa era mai frumoasă ca dânsa – o urmărește pe Psyche cu o ură neîmpăcată, ingeniindu-se în toate chipurile cum s-o piardă și dându-i în acest scop o serie de munci grele, socotite ca imposibil de realizat. În diferite basme actuale din Europa, mama eroului – în aceeași ipostază de persecutoare a nurorii – apare și ca o vrăjitoare foarte rea, adesea chiar antropofagă. Uneori însă, în

acțiunea de mitologizare a basmului, Apuleius pune-n scenă personaje mitologice, care sunt cu totul șterse, neintegându-se prin nimic temeie epice. Așa sunt, între figurile de zeițe, Junona, Ceres, Muzele...; între cele de zei, Jupiter, Bacchus, Mercurius, Vulcanus, Pan, Satyrus...

Aceste personaje sunt în realitate niște simpli figuranți, în povestea despre Cupidon și Psyche, cu un rol mai degrabă pur decorativ. Evident, unele motive mitologice ca acestea, complet artificiale, n-au nici-o legătură cu basmul apuleian și, după toate probabilitățile, nici chiar cu mitul Eros-Psyche. Și totuși, nu ne vom limita numai la acele sigure însă extrem de puține vestigii mitologico-folclorice, pe care le-am expus mai sus și care, curente în popor pe vremea lui Apuleius, au fost circumscrise de noi unei epoci mult mai îndelungate, ce se întindea pe o mare parte din mileniul care-a precedat era noastră. Ci ne vom strădui ca, pe baza comparației episodului Cupidon – Psyche, din romanul latin al *Metamorfozelor*, cu basme europene moderne aparținând aceluiași tip, să descoperim și alte motive mitice probabile în basmul autentic popular prelucrat de Apuleius; căci este cu neputință ca în acel basm și la acea epocă să nu fi existat măcar atâtea elemente de esență mitologică, câte par a ne fi conservat variantele sale moderne la diferite popoare ale Europei.

Ba mai mult: vom încerca de asemenea să determinăm cronologic – cu toată aproximația impusă de prudență – locul ce considerăm că vor fi ocupat în procesul genetic acele ipotetice elemente mitice. Deja Ludwig Friedlaender, în excelentul său studiu *Das Märchen von Amor und Psyche und andere Volksmärchen im Altertum* – completat de unii colaboratori ai săi, precum și de editori ai operei sale, după ce-a murit – a arătat, pe baza comparației cu basme germane în primul rând, iar apoi și cu basme ale celor mai diferite popoare din Europa și chiar din alte continente, autenticitatea folclorică a basmului care i-a servit ca model lui Apuleius pentru episodul despre Cupidon și Psyche. Mulțime de alți cercetători, dinainte și de după Friedlaender, au căutat să dovedească în diferite chipuri același lucru. Dintre aceștia îl vom menționa ca mai remarcabil pe folcloristul francez Emmanuel Cosquin, care pe plan comparativ a adus aici o serie de valoroase contribuții. De aceea, considerând caracterul popular al poveștii apuleiene ca un fapt definitiv stabilit, ne vom feri de a mai rătăci prin labirintul nesfârșit al variantelor ca să aducem alte dovezi folclorice în plus la cele deja cunoscute. Trebuie totuși să specificăm că, la Apuleius, basmul acesta nu se prezintă în toată puritatea lui folclorică. La un poet

și mai ales la vremea aceea – când nimănui din lumea cultă nu i-ar fi trecut prin minte măcar să acorde vreo atenție creațiilor artistice ale poporului – nici nu ne-am putea aștepta la așa ceva. Ca să exprimăm just, avem a face aici, după cum era foarte natural de-altfel, cu prelucrarea unui basm popular, în sensul că *romancierul latin l-a mitologizat în bună parte, uzând de elemente mitologice cunoscute la romani și greci în epoca lui*. În același timp, el a căutat nu odată să dea semnificație alegorică – adesea cu substrat filosofic, platonician<sup>3</sup>, după cât se pare – atât faptelor cât și personajelor, în care scop el a și schimbat numele originare ale eroilor. Căci, e mai presus de orice îndoială că, în basmul strict popular, pe care l-a utilizat Apuleius în romanul său, nu era vorba nici de Cupidon, nici de Psyche, nici de Venus sau de Mercur, de Ceres, Junona etc.

Odată angajat pe această cale, autorul a trebuit să introducă și alte modificări, pentru a pune de acord peripețiile acțiunii atât cu sensul general de alegorie, pe care a vrut să i-l dea, cât și cu atributele specifice diferitor personaje mitologice; iar, pe de altă parte, el a fost nevoit, din aceleași motive, să omită o serie de motive folclorice tipice basmului, care nu-și mai aveau locul, întrucât ar fi constituit un balast în desfășurarea epică. Nu-i mai puțin adevărat că unele modificări au fost făcute cu o subtilă artă și pot fi considerate ca deosebit de reușite sub aspectul literar, atunci când nu sunt în discordanță cu originalul folcloric.

Dar, în ciuda transformărilor aduse de Apuleius modelului său popular, basmul, ca printr-un miracol, a rămas în esența sa nealterat: schema temei lui, cu o întreagă serie de motive și peripeții, ca și personajele principale și chiar unele secundare – indiferent de numele ce poartă-n roman și indiferent de faptul că unele din ele ne sunt înfățișate ca divinități – precum și atmosfera sa generală, sunt specifice basmelor cu adevărat populare. Povestea din *Metamorfozele* lui Apuleius nu-i alta decât basmul lui Făt-Frumos cu chip de balaur, care, noaptea, – lepădându-și pielea de monstru înfricoșător – devenea un tânăr de-o frumusețe dumnezeiască. Soția lui însă, rău sfătuită de surorile pizmașe, aruncă pielea-n foc pe când el dormea, ceea ce aduce nenorocirea lungii despărțiri dintre cei doi soți. Părăsită de bărbat, eroina pleacă-n căutarea lui și nu poate naște pruncul decât după ce-l întâlnește în sfârșit, când armonia se restabilește între ei.

---

<sup>3</sup> Apuleius, cunoscut ca fervent adept al ideilor lui Platon, a și făcut o expunere a filosofiei acestuia în latinește (*De dogmate Platonis libri tres*), ceea ce justifică designarea lui drept „philosophus platonius” de către contemporani și de scriitori posteriori.

Dacă, în povestea apuleiană, eroul principal nu apare sub chip de balaur, e pentru că autorul romanului a crezut, desigur, că nu era deloc potrivit să-i dea frumosului Eros o asemenea înfățișare de monstru. Totuși, el n-a înlăturat cu totul acest motiv esențial, însă a preferat să-l înfățișeze într-o formă indirectă, detașată de erou, deși tot la adresa lui, ca un fel de nor sumbru în atmosfera basmului. Astfel, motivul balaurului apare, în cursul acțiunii, mai întâi în răspunsul oracolului, care-i face cunoscut regelui că ginerele său, soțul mezinei, nu va avea chip omenesc, ci va fi un balaur înaripat, de groaza căruia tremură chiar zeii și însuși Jupiter, iar apele Stigelui își opresc cursul când îl văd. Apoi, motivul apare iarăși sub forma unei clevetiri a surorilor pizmuitoare, care o previn că, după cele ce-ar fi aflat ele din lume – soțul ei e un șarpe uriaș. Iar mai departe, tot surorile nu uită să-i aducă aminte, de asemenea, prezicerile de altă dată ale oracolului, manifestând o prefăcută spaimă la gândul că pe biata Psyche o pot desfăta îmbrățișările veninosului șarpe: „... venenati serpenti amplexus delectant”. La identificarea temei basmului apuleian cu tema autentic folclorică amintită mai sus, aceste vestigii ale motivului balaurului prezintă o importanță decisivă.

Vom aminti mai întâi că motivul complex al rătăcirii eroinei, care-și caută soțul este comun variantei Apuleius, ca și tuturor variantelor cu tema *soțului-balaur* și în general cu tema *soțului-animal*. Examinându-l mai îndeaproape, la variantele europene moderne, remarcăm că el cuprinde o serie de peripeții, care apar statornic în aceste basme și a căror natură mitică este incontestabilă. În cea de-a doua dintre variantele sârbești ale colecției lui Karadžić, eroina părăsită de soț – tot umblând ea prin lume și întrebând de dânsul – ajunge la locuința Soarelui, unde e-ntâmpinată de mama acestuia („Cysereva majka”). După ce-i povestește cât a pățimit, îi spune c-a venit să-l întrebe pe Soare, care cutreieră lumea toată, dacă nu l-a văzut el cumva pe soțul ei pe undeva. La venirea Soarelui, bătrâna o ascunde mai întâi pe nevastă, apoi când acesta fâgăduiește să nu-i facă nici un rău, ea iese la lumină, și spunându-i și lui povestea ei, îl întreabă rugătoare: „Strălucitorule Soare, tu luminezi lumea toată, n-ai văzut pe undeva un bărbat așa?”. Soarele îi răspunde că el nu l-a văzut nicăieri pe soțul ei, dar că s-ar putea să-l fi văzut luna, care luminează noaptea și o îndreaptă într-acolo. La plecare, mama Soarelui îi dăruiește o furcă de aur cu caier de aur și cu fus de aur. La locuința lunii, o găsește numai pe mama ei („Mecereva majka”). Totuși și aici



se ascunde-ntâi, apoi o-ntreabă pe lună: „Lună lucitoare, tu luminezi toată noaptea asupra lumii întregi, n-ai văzut pe undeva un bărbat așa și așa?” Luna-i răspunde că nu l-a văzut și o sfătuiește să meargă la vânt, care „întoarce lemnele și pietrele și pătrunde pretutindeni”. Când să plece, nevasta a primit în dar de la mama lunii o cloșcă de aur cu pui de aur. Ajungând la locuința vântului, mama acestuia („vetrova majka”) o ascunde și ea la început de teamă să n-o sfâșie fiul ei, care venea de obicei mânios. Când iese din ascunzătoare – la făgăduința vântului că n-are să-i facă vreun rău – îi povestește și lui tot de-a fir a păr, întrebându-l apoi de soț. Vântul îi răspunde că l-a văzut: se afla în împărăția vecină, unde se-nsurase și era acolo împărat. Mama vântului îi dăruiește un război de aur, suluri cu fire de aur pentru țesut și un *cicârâc* de aur, iar vântul o sfătuiește cum să se folosească de darurile scumpe primite de la mama lui și de la mama Soarelui și a lunii, spre a putea ajunge să-l vadă pe bărbatul ei<sup>4</sup>. În varianta maghiară a temei *soțul-balaur*, publicată de Gaal, sub titlul „Der Schlaugenprinz”, întâlnim exact aceleași personaje mitice – luna, soarele și vântul – pe la care merge eroina în timpul peregrinării ei și care îi dau de asemenea daruri scumpe, ce-i vor fi de mare folos. Tot vântul este, și-n aceasta variantă, cel ce-i dezvăluie locul unde se află soțul ei, însurat cu o regină într-o insulă; ba el însuși o conduce pân-acolo. Darurile scumpe primite le întrebuințează în același chip, dându-le reginei câte unul pentru fiecare din cele trei nopți ca să poată intra la soțul ei<sup>5</sup>.

Dacă la români, chiar în subtipul *soțul-balaur*, nu întâlnim cele două astre și vântul apărând ca personaje, le întâlnim totuși întocmai în cadrul tipului *soțul-animal*, la alte subtipuri. Astfel, în tema subtipului *soțul-porc*, din Muntenia, eroina – pe când își căuta bărbatul – nimerește la o căsuță: „Pasă-mi-te, acolo locuia Sfânta lună. Bătu la porțiță, se rugă să o lase înăuntru să se odihnească nițel, mai cu seamă că-i abătuse să nască. Muma Sfintei Lune avu milă de dânsa și de suferințele sale; o primi dar înăuntru și o îngriji, apoi o întrebă:

– Cum se poate ca omul de pe alte țărâhuri să răzbească până aci?...”<sup>6</sup>

Nevasta o-ntreabă pe mama lunii:

---

<sup>4</sup> Vuk Stef. Karadžić, *Srpske narodne priponijetke i zagonetje*, u Biograu, 1897, p. 57-60.

<sup>5</sup> Cf. și basmul albanez din insula Poros, în Johan Georg von Hohn, *Griechische und albanesische Märchen*, Leipzig, 1864, p. 100.

<sup>6</sup> Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, adunate din gura poporului, București, 1935, vol. I, p. 90.

„ – ... nu care cumva, Sfânta Lună, fiica dumitale, știe pe unde s-ar afla bărbatul meu?”<sup>7</sup>

Mama lunii îi răspunde că fiică-sa nu poate ști și o îndreaptă să meargă la Soare. După un drum nespus de greu prin locuri stâncoase și cu prăpăstii „ajunse la niște palaturi. Acolo ședea Soarele. Muma Soarelui o primi și se miră când văzu om de pe alte tărâmurii pe acolo”. Soarele însă nici el nu știa nimic, căci dacă soțul ei se va fi aflat în vreo pădure deasă, „vederea lui nu poate străbate prin toate colțurile și afundăturile”<sup>8</sup>.

Apoi merse la vânt, după cum a povățuit-o mama Soarelui. După ce străbate o cale și mai anevoioasă, „ajunse la o *văgăună*, care era într-un colț de munte, mare de puteau să între șapte cetăți într-însa. Acolo ședea Vântul. Gardul care o înconjura avea o porțiță. Bătu și se rugă s-o primească. Muma Vântului avu milă de dânsa și o primi să se odihnească. Ca și la Soare, fu ascunsă să nu o simtă vântul...”<sup>9</sup>. De la vânt a aflat eroina că soțul ei locuia într-un codru des „pe unde nu ajunsese toporul încă”. La plecare, „muma Vântului o povățui să se ia după drumul robilor, care se vede noaptea pe cer și să meargă, să meargă până ce va ajunge”<sup>10</sup>. Am citat pasajele de mai sus din basmul românesc din două motive:

1. pentru a se vedea identitatea motivelor sale cu cele din basmul sârbesc, din cel maghiar, precum și din alte variante europene ale tipului *soțul-animal*;

2. fiindcă sunt foarte caracteristice în ce privește personificarea, umanizantă în gradul cel mai desăvârșit, a celor două astre și a vântului.

Este în afară de orice îndoială, dată fiind stereotipia și permanența acestor motive în cele mai multe variante ale tipului nostru de basme, căci avem a face cu vechi elemente mitologice, și anume cu divinizarea astrelor, ca și a vântului, care au luat înfățișări antropomorfe. Dacă acum ne raportăm la varianta apuleiană, așa cum o cunoaștem pe baza episodului despre Cupidon și Psyche din romanul *Metamorfozelor*, noi credem foarte probabil că și această variantă de pe la jumătatea secolului al II-lea al erei noastre să fi conținut motivele mitologice mai sus relatate. Ba mai mult: în acea epocă ele vor fi constituit în basm reflexul unei realități mistice de fapt, al unei religii care era încă de actualitate, nu niște simple reminiscențe conservate de tradiție și

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

interpretate ca niște elemente fantastico-poetice, cum apar ele în variantele moderne și contemporane ale tipului *soțul-animal*. În menționatul episod din roman, în cursul peregrinării Psychei – după ce-a fost părăsită de soț – ea întâlnește în calea sa mai întâi templul zeiței Ceres și apoi pe cel al Junonei<sup>11</sup>. Logic este să ne întrebăm dacă aceste două divinități feminine au existat în modelul autentic popular al lui Apuleius. Și credem că ele n-au existat, că avem a face cu o intervenție a autorului, care și-a îngăduit inițiativa de a le introduce în locul altor personaje. Dar care vor fi fost atunci personajele, din basmul autentic popular, cărora li s-au substituit, în prelucrarea lui Apuleius, Ceres și Junona? Nu cumva au fost chiar corespondentele antice ale Sfintei Luni și a Sfântului Soare? Căci basmul subtipurii *soțul-balaur* în secolul al XIX-lea, ca și în secolul al II-lea, își avea elementele fundamentale ale temei sale definitiv cristalizate. Eroina părăsită de soț pentru grava încălcare a unei interdicții a trebuit să meargă, în varianta Apuleius, ca și în variantele moderne, în căutarea lui. În baza logicii schemei folclorice stereotipe – din secolul al II-lea până-n secolele al XIX-lea – al XX-lea – eroina a trebuit în mod necesar să întrebe, să ceară informații despre soțul dispărut, adresându-se acelor surse, de la care era de așteptat tot să fie mai în măsură a i le da. Dar asemenea surse nu puteau fi nici zeița Ceres și nici Junona, pe care de altfel ea nici nu le întreabă măcar ceva despre locul unde se află soțul ei. Credem, în consecință, că Diana, ca personificare a astrului principal al nopții, care vede tot ce se-nțămplă noaptea pe pământ, și zeul Apollo, ca personificare a astrului zilei, care vede tot ce se petrece-n lume ziua, au putut fi tot așa de bine la locul lor în basmul apuleian, ca și-n variantele moderne ale lui.

În episodul Cupidon și Psyche, numai două sunt popasurile eroinei în timpul căutării soțului – la templul Ceresei și la cel al Junonei – căci Venus, în ipostaza de soacră persecutoare, la care se oprește ea în cele din urmă, constituie un alt motiv cu totul deosebit în tema basmului nostru. Și totuși, e de presupus că și-n varianta apuleiană personajele la care s-a oprit succesiv în peregrinarea ei eroina, pentru a afla vești despre soțul ei, au trebuit să fie tot trei: e un număr consacrat în expresia folclorică în general și cu deosebire în arsenalul tehnic al basmului. Iată de ce opinăm că și vântului din variantele moderne, îi va fi corespuns în varianta Apuleius chiar Aeolus, zeul vânturilor, ca personificare a acelei

---

<sup>11</sup> Lăsăm la o parte întâlnirea cu zeul Pan, în urma încercării ei de a se îneca în fluviu, după ce-a fost părăsită de Cupidon, întrucât este sigur că acest personaj n-a existat în originalul folcloric, ci e o invenție a lui Apuleius.

forțe naturale, care pătrunde pretutindeni, răscolind toate tainele, până și pe acolo pe unde razele lunii și chiar ale soarelui nu pot străbate. Vântul din basmul românesc, ca și din varianta sârbească sau maghiară, poartă și el semnele cele mai caracteristice pentru descendența dintr-o divinitate de tipul antropomorf, pentru a putea fi identificat cu anticul Aeolus. E adevărat că-n aceste basme nu-l aflăm locuind în palate, precum ni-l arată Homer în *Odiseea*, pe „Aiolos, fiul lui Hippotas, cel drag zeilor nemuritori”<sup>12</sup>. În basmul românesc, locuința Vântului e „o văgăună mare într-un colț de munte”, care aduce totuși întrucâtva cu insula homerică – pustie, cu maluri stâncoase și abrupte. Această locuință rudimentară, așa de puțin divină, ne evocă mai degrabă peștera în care Aeolus ținea închise vânturile toate și de unde el le da drumul după cum îi porunceau zeii din Olimp. Dar el se comportă întocmai ca un personaj uman, are și mamă, ca și Soarele și Luna. Un indiciu că cele trei figuri din variantele moderne ale tipului de basm *soțul-animal* sunt în adevăr continuatoarele unor vechi divinități îl constituie și faptul că, în citata variantă românească din Muntenia, ele sunt plasate într-o altă lume decât cea pământescă. Mama Soarelui și mama vântului se arată foarte uimite că văd o ființă „de pe alte târâmurii”. Același lucru îl remarcăm și-n varianta sârbească mai sus citată. În basmul românesc mai există și un alt indiciu foarte semnificativ despre originea divină a primelor două personaje; numele lor este totodată însoțit de epitetul „sfânt”: „Sfântul Soare”, „Sfânta Lună”. Relatăm totodată că aceste două personaje mitologice, din variantele românești, corespund perfect și în ce privește sexul lor cu divinitățile antice la care le-am raportat: Diana – Sfânta Lună, Apollo – Sfântul Soare, în timp ce la sârbi, de exemplu, luna personificată apare ca bărbat, ceea ce a fost determinat evident de genul apelativului „meceș”. Demn de remarcat este însă că vântului, în aceeași variantă românească, nu i se spune niciodată „Sfântul”. Să fie aceasta în legătură cu faptul că luna și soarele au fost divinizate mult mai timpuriu decât vântul? Chiar la Homer, Aiolus nu apare ca zeu, ci numai ca rege al vânturilor.

Dar divinitățile antice pe care le-am presupus a fi existat în basmul apuleian aproximativ sub aceeași formă – numai că având alte nume – ca și în variantele moderne, își află, în unele din aceste variante și corespondente mai îndepărtate, datorită apariției lor mai târzii. Așa, în variantele românești ale subtipului *soțul-balaur*, ca și în alte subtipuri ale tipului *soțul-animal* de altfel, apar în locul celor două astre și al vântului

<sup>12</sup> Homère, *L'Odyssee*. Traduction par Victor Bérard, Paris, 1925, X, nr. 2.

trei sfinte surori: Sfânta Luni, Sfânta Miercuri și Sfânta Vineri<sup>13</sup> sau Sfânta Luni, Sfânta Vineri și Sfânta Sâmbătă<sup>14</sup> sau Sfânta Miercuri, Sfânta Vineri și Sfânta Duminică<sup>15</sup>. Remarcăm că acestea sunt la origine zilele săptămânii, care au devenit toate femei sfinte în popor, datorită unui interesant proces psihologic ce a dus la personificarea și concomitent la sanctificarea unei serii de date, când se sărbătorea un anumit eveniment religios. Acest proces mistic este foarte vechi, însă el a acționat cu o neobișnuită vigoare în epoca creștinismului. Evident, fenomenul nu e numai românesc, ci apare la multe popoare europene. Amintim, la slavii meridionali, pe Sveta Petka (Sfânta Vineri), Sveta Nedelia (Sfânta Duminică), la greci pe *αγία Παρασκευή* (Sfânta Vineri). Fenomenul pare însă a fi mai puternic însă la români decât la alte națiuni, de vreme ce ei au personificat toate zilele săptămânii<sup>16</sup>, sanctificându-le sub chipul unor măicuțe bătrâne, care trăiau viață de pustnice într-o căsuță sau chilie retrasă de lume, prin mari singurătăți. Vom ilustra aceasta prin basmul muntenesc, al subtipului ce urmărim, *Șearpele moșului*. Pe când nevasta părăsită rătăcea în căutarea soțului ei „fiind ostenită, prăpădită, dădu de casele Sfintei Luni; aci bătând în poartă, îi deschise sfânta și o primi înăuntru. Sfânta Luni s-a mirat de îmbrăcămintea ei și-a prins de-a întreat-o că cum și ce fel...”<sup>17</sup> De la această sfântă, care i-a dat bune povețe și daruri scumpe, eroina a plecat din nou la drum. „După umbrelt îndelungat, ajunse la casele Sfintei Vineri, care, dacă îi bătu la poartă, o primi bucuroasă”<sup>18</sup>. Primind de la ea de asemenea sfaturi și daruri, plecă mai departe și „dădu de casele Sfintei Sâmbete, niște case de străluceau de frumusețe și de lumini, că taman era ziua sfintei în ziua aia. Și Sfânta Sâmbătă o primi tot așa de bucuros ca și celelalte sfinte și-o dăru și dânsa cu doi porumbei tot de aur...”<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> Cf. tema *soțul-balaur*, varianta transilvăneană (*Uitatul*), publicată de George I. Pitiș, apud Lazăr Șăineanu, *Basmelor române, în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*, București, Carol Göbl, 1895, p. 251.

<sup>14</sup> Cf. tema *soțul-balaur*, varianta munteană (*Șearpele moșului*), colecția lui Dumitru Stăncescu, *Basme culese din gura poporului*. Cu o prefață de G.I. Ionescu-Gion, București, I. G. Haimann, 1892, p. 319 sq.

<sup>15</sup> Cf. tema *soțul-balaur*, varianta transilvăneană (*Feciorul moșului*), publicat de Oreste, apud Lazăr Șăineanu, *Basmelor române*, p. 251.

<sup>16</sup> Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 733.

<sup>17</sup> Dumitru Stăncescu, *op. cit.*, p. 319-320.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 322.

Iată acum personajele noastre și după o altă variantă românească din Moldova a tipului *soțul-animal*, și anume din subtipul *soțul-porc*, povestită de Ion Creangă. Eroina, tot căutând Mânăstirea de Tămâie, unde i-a spus soțul că-l va afla, a întâlnit „o căsuță tupilată și acoperită cu mușchi”, bate-n poartă și „aude dinlăuntru un glas de femeie bătrână:

– De ești om bun, aproape de chilioara mea; iară de ești om rău, departe de pe locurile aceste, că am o cățea cu dinții de oțel și de i-oi da drumul, te face mii de fărâme!” Răspunzând că-i „om bun”, sfânta îi deschise. Apoi i se recomandă astfel fetei de-mpărat:

„– Eu sunt Sfânta Miercuri, de-i fi auzit de numele meu”<sup>20</sup>.

După ce-i dă daruri și provizii de drum, „a îndreptat-o la soră-sa cea mai mare, la Sfânta Vineri. Și drumeața, pornind, a mers iar un an de zile, tot prin locuri sălbatice și necunoscute, până ce cu mare greu ajunse la Sfânta Vineri...”<sup>21</sup>. Și aceasta o dăruiește, apoi o îndreaptă „la soră-sa cea mai mare, la Sfânta Duminecă. Și de acoloa drumeața, a mers iarăși un an de zile, prin niște pustietăți și mai grozave decât cele de pân-aici. Și fiind însărcinată pe al treilea an, cu mare greutate a putut să ajungă până la Sfânta Duminecă. Și Sfânta Duminecă a primit-o cu aceeași rânduială și tot așa de bine, ca și surorile sale...”<sup>22</sup>

Originea divină a acestor personaje transpare, ca și la astrele și vântul personificat din alte variante, în faptul că ele ne sunt arătate că trăiesc într-o altă lume decât a noastră. Când fata de-mpărat, părăsită de soț, nimerește la Sfânta Miercuri, aceasta o-ntreabă plină de uimire:

„– Da ce vânt te-a adus și *cum ai putut răsbate prin aceste locuri, femeie hăi?! Că pasăre măiastră nu vine pe aici, necum om pământean*”<sup>23</sup>.

Pe de altă parte, în varianta Creangă, aceste sfinte ne sunt înfățișate ca având în stăpânirea și autoritatea lor ținuturi întregi, putând porunci vietăților trăitoare acolo. Astfel, când a strigat odată Sfânta Miercuri, „pe loc s-au adunat toate jivinele din împărăția ei...”<sup>24</sup> Tot așa, când a strigat și Sfânta Duminecă „îndată s-au adunat toate vietățile: cele din ape, cele de pe uscat și cele zburătoare...” Iar la urmă de tot, când vine ciocârlanul cel șchiop, singurul care știa unde se află Mânăstirea de

<sup>20</sup> Ion Creangă, *Opere complete*. Cu o prefață de D. Marmeliuc, Cernăuți, Ostașul Român, 1924, p. 186-187.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 187.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 187.

Tămâie și Sfânta Duminică îl trimite acolo s-o călăuzească pe nevastă, el îi răspunde „cu smerenie” în următorii termeni:

„– Mă supun cu toată inima la slujba Măriei Voastre, stăpână...”<sup>25</sup>

Motivul acesta al domniei peste jivine și în special peste păsări a fost atras aici de aiurea, dar atracția lui a avut loc pe baza unei analogii între personaje. În sursa folclorică de unde a fost captat, era vorba despre un fel de monarh al păsărilor, dacă nu chiar despre un personaj cu atribuții divine<sup>26</sup>. Dar aceste femei sfinte se resimt cu puteri supranaturale care le caracterizează în diferite variante folclorice. Cum că cele trei sfinte – personificări ale zilelor săptămânii – s-au substituit astrelor personificate și vântului personificat din alte variante ale tipului de basm *soțul-animal*, nu încapse nici cea mai mică îndoială. Apare aceasta în toată claritatea din o serie de detalii, dintre care unul, decisiv, îl constituie darurile primite de eroină de la fiecare din cele trei sfinte. Remarcăm că acestea sunt identice cu cele primite de la mama Soarelui, mama lunii și de la mama Vântului și că servesc exact același scop.

Chestiunea de ordin genetic, care se pune acum, este de a ști cum s-a făcut în basmele românești, trecerea de la personajele-astre și de la personajul-vânt la cele trei sfinte surori? După părerea noastră, aceasta a avut loc în urma unei confuzii. Nu trebuie uitat că în domeniul folclorului, confuzia – sub cele mai variate forme și aspecte – este un important principiu de schimbare, de care cercetătorul e dator să țină seama la studiul variantelor. În adevăr, în gura povestitorului, Sfânta Lună – cu deosebire atunci când era la cazul genitiv sau dativ – a putut ușor deveni Sfânta Luni. Printr-o greșită înțelegere, datorită nu numai asemănării, ci chiar identității de nume – dat fiind că la origine avem a face cu unul și același cuvânt – povestitorul se va fi gândit la personificarea primei zile a săptămânii. Odată produsă această confuzie inițială, procesul a continuat prin analogie mai departe, și acolo unde confuzia n-a putut avea loc, fiind înlocuite și celelalte două personaje mitologice antice tot de către sfinte, născute din alte zile ale săptămânii.

Evident, acest strat mitologico-folcloric – tot din cadrul tipului divinităților antropomorfe – trebuie raportat la epoca creștinismului, poate către sfârșitul Evului Mediu, poate chiar și ceva mai târziu, deși

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>26</sup> Locul lui de origine este ciclul epic arab *O mie și una de nopți*.

nu cu mult mai târziu. Cronologic, el se realizează deci cu multe secole după stratul mitic al astrelor divinizate și al vântului divinizat, care se situează la nivelul mitologic antic în ce privește originea. Dar dacă privim tema basmului ce urmărim în ceea ce are ea mai general, adică mai esențial, atenția ne este frapată îndeosebi de un anumit motiv, reminiscentă a unui alt strat mitologic, care ține de însăși schema fundamentală a basmului apuleian și care, totodată, este comun și atâtor variante moderne ale sale din Europa ca și din alte continente. Ne gândim chiar la motivul *soțului-balaur*, care caracterizează basmul nostru. Tema acestui basm se integrează ca un subtip la tipul „bărbat-animal”, cum l-a numit eminentul nostru folclorist Lazăr Șăineanu în studiul său asupra basmelor române<sup>27</sup> sau „monstrul (animalul) – mire”, cum l-a formulat în clasificarea sa Antti Aarne<sup>28</sup> sau „mirele-animal”, cum i-a spus Tille în repertoriul alcătuit de dânsul pentru basmele cehe<sup>29</sup>. De acest foarte cuprinzător tip, al cărui subiect este căsătoria unei fete cu un bărbat având chip de animal, mai țin – pe lângă tema *soțului-balaur* – numeroase alte teme: *soțul-berbec*, *soțul-porc*, *soțul-asin*, *soțul-urs*, *soțul-lup*, *soțul-câine*, *soțul-leu*, *soțul-porumbel*, *soțul-broscoi*, *soțul-rac*... Tipul *bărbat-animal* el însuși se încadrează într-o clasă și mai amplă, care cuprinde, de asemenea, tipul de formă inversă: al *soției-animal*, în timp ce soțul e om. Soția, la fel, poate fi întâlnită, după variante, sub diferite chipuri de animale: căprioară, capră, broască, broască țestoasă, pește, lebădă, bufniță (sau altă specie de pasăre). Ba, această clasă se amplifică și mai mult dacă mai includem în ea și un tip de basme considerat de Cosquin ca reprezentând *forme atenuate* ale tipului *bărbat-animal*, dat fiind că aici nu mai e vorba de soț cu chip de animal, ci de un soț prezentând aparențele unui om urât din cale-afară sau de condiție inferioară, de paria.

După cum se vede, numărul variantelor acestui ciclu – cu atâtea tipuri și subtipuri diferite – este uimitor de mare, iar aria lui este imensă. Deși prin excelență eurasiatic, vestigiile de-ale lui sunt atestate și în alte continente. Examinând comparativ basmele tipului *soțul-animal*, în cadrul menționatei arii, constatăm faptul surprinzător că, deși anumite popoare manifestă oarecare predilecție pentru un anumit animal, totuși metamorfozarea eroului principal în diferite animale are loc nu numai la

<sup>27</sup> Lazăr Șăineanu, *op. cit.*

<sup>28</sup> Antti Aarne, *Verzeichnis der Märchen-typen*. F.F., Communications, III, Helsingfors, 1911.

<sup>29</sup> Václav Tille, *Soupis českých pohádek*, II, 2, v Praze, 1937.



popoare deosebite, ci foarte adesea la unul și același popor. Întrebarea care se pune de la sine în legătură cu aceste atât de variate motive folclorice – toate circumscrise ideii de metamorfoză în animal a eroului sau eroinei basmului – este dacă ele au fost imaginate la-nțâmplare de povestitori, pentru ca – după ce inițial s-au fixat în basme câteva figuri de animale – să se fi creat mereu altele pe baza analogiei cu acestea? Fără să contestăm cu totul acțiunea unui fenomen de analogie, care s-a exercitat desigur și el într-o măsură apreciabilă, făcând să se multiplice numărul metamorfozelor, noi afirmăm că, în principiu, *motivele respective nu sunt nicidecum, la origine, reprezentări poetice pentru potențarea atmosferei de fantastic și de senzațional a basmelor, precum s-ar putea crede, ci sunt reprezentări de credință, adică elemente de domeniul mitului. În această interpătrundere a vieții animalelor cu viața oamenilor, până la identificarea și confruntarea lor, noi vedem ecoul unui mod de a privi lumea, printr-o prismă religioasă, demult dispărut de pe continentul nostru.* Din acel arhaic proces de cunoaștere, au supraviețuit ca vestigii în basme – reflectate aici de mituri străvechi căzute și ele-n uitare odată cu credințele – doar aceste motive.

Convingerea noastră fermă este că substratul cel mai din adânc al basmului apuleian, ca și al tuturor variantelor sale moderne, în sensul cel mai larg – în ce privește în special motivul lor atât de caracteristic, al *mirelui-animal* sau al *miresei-animal* – este constituit din mituri de esență totemistă. Singurul, care a bănuțit originea totemistă a variantei Apuleius și a paralelelor ei, a fost celebrul etnolog și mitolog contemporan Frazer. Printre legendele primitivilor, despre uciderea regilor, urmărite pe plan comparativ la diverse triburi – în cadrul foarte cuprinzător al ciclului mitologic despre zeul care moare pentru a renaște – Frazer relatează câteva, ale căror teme prezintă o mare analogie cu tema basmului urmărit de noi. Astfel, el ne face cunoscută o legendă indiană cu caracter etiologic, care vrea să explice de ce emblema maharajahului de Nagpur este o cobră cu figură de om și de ce maharajahul și principalii membri ai familie sale purtau turbanul în chip de șarpe încolăcit, cu capul deasupra frunții lor:

„Cică un șarpe, luând chipul unui tânăr brahman, s-a dus la Benares la un brahman adevărat, ca să se perfecționeze în cunoașterea cărților sfinte. Încântat de agerimea învățăcelului, brahmanul i-a dat de soție pe unica lui fiică. Aceasta – după unele trăsături caracteristice, pe care soțul-șarpe nu și le putea ascunde – a început a avea bănuțeli cu privire la originea lui. De aceea, ea-l întreba mereu cu o curiozitate crescândă, cine-i el și de unde venea. Șarpele miraculos – știind că de-i

va dezvălui adevărul, va veni îndată fatal despărțirea – a rezistat un timp din rășputeri. Dar, în cele din urmă, la stăruințele ei care nu mai încetau, a trebuit să-i spuie. În clipa aceea, soțul-șarpe s-a aruncat într-un lac, dispărând. Soția, inconsolabilă și plină de remușcări, a născut apoi un prunc; însă, în loc de a se bucura, ea și-a făcut singură un rug și a pierit în flăcări. Lângă pruncul părăsit, a răsărit atunci ca din pământ un șarpe mare, încolăcindu-l de jur împrejur. Era șarpele-tată, care venise să-și ia sub protecție fiul. El a prezis unui brahman, care tocmai trecea pe-acolo, că pruncul acela se va numi „șarpele-ncoronat” și că va domni ca rajah peste acea țară, iar țara avea să se numească Nagpur<sup>30</sup>.

Apoi Frazer mai relatează o legendă, după care rajahul din Manipur își trage originea dintr-un șarpe divin. La suirea pe tron, avea loc o mare solemnitate, al cărei moment principal îl constituia trecerea noului rajah printre doi balauri uriași sculptați în piatră, care se aflau chiar în fața palatului, unde avea loc încoronarea. Se povestește-n popor că într-o cameră tainică a palatului se deschidea un canal, care ducea-n jos până-n inima pământului, într-o peșteră adâncă, unde locuia șarpele-zeu, strămoșul familiei regale. Femei inițiate aveau în grijă ritualul de adorare convenit balaurului strămoș<sup>31</sup>.

O altă legendă indiană – asemănătoare celei citate, despre rajahul din Nagpur, măcar că aici nu mai e vorba de-un soț cu înfățișare de șarpe – povestește nașterea miraculoasă a eroului popular Vikramaditya dintr-o fiică de rege și un fiu al zeului Indra, alungat de către acesta din cer și blestemat ca *ziua să aibă chip de asin, iar noaptea de om*. Odată, în timp ce soții dormeau, regele socru – iritat la culme de aspectul animalic al ginerelui – a răpit pe furiș capul de asin și l-a aruncat în foc, ceea ce a desfăcut vraja blestemului divin și i-a redat libertatea fiului lui Indra de a se întoarce-n cer. Dar soția părăsită moare de mâhnire, după ce-a născut un erou, care era sortit să aibă putere cât o mie de elefanți și s-ajungă regele țării<sup>32</sup>. Tema acestei legende, mai ales, ne introduce chiar în cadrul tipului clasic al basmelor despre *soțul-animal*, pe care l-am cunoscut deja la popoarele Europei și care prezintă la fel cele două caractere distinctive: metamorfozarea alternativă – din animal în om noaptea și viceversa ziua – și arderea învelișului animalic.

<sup>30</sup> J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, I-XII+XIII (Bibliography and general index), London, Macmillan, 1935-1937. Vezi vol. III [*The dying god*], p. 132-133.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 124-125.

Cele trei legende indiene citate mai sus, destul de evaluate, se integrează de altfel toate – printr-o trăsătură sau alta – menționatului tip. Dar Frazer ne relatează, de la triburi de primitivi din alte continente, o serie de legende etiologice, care tind să explice faptul că anumite clanuri se abțin de a vâna și mânca anumite specii de animale, prin aceea că acestea au fost strămoșii lor. Implicit deci aceste legende explică și originea respectivelor clanuri. Astfel, o legendă de la Dyak-i povestește cum un fiu de pescar s-a-nsurat c-o fată nespus de frumoasă din neamul peștilor, care fusese pescuită sub chip de pește, însă a luat apoi chip omenesc. A primit să fie soția tânărului cu condiția să se poarte întotdeauna bine cu ea. Mai târziu însă, el, uitând de promisiunea dată, a bătut-o, ceea ce a făcut-o să se arunce-n râu și să se prefacă iar în pește, dispărând pentru totdeauna. Ea a lăsat în urmă o fată, care a devenit apoi strămoșa clanului<sup>33</sup>. O altă legendă, de pe Coasta-de-Aur, de la negrii vorbitori de limba „tshi” – despre al căror clan se zice că-și trag obârșia dintr-o scrumbie – povestește cum un negru, care mergea trist pe malul mării, întâlnește o femeie frumoasă. Propunându-i să fie soția lui, ea îi spune că-i din neamul peștilor, a căror țară este marea și că primește să-l ia de bărbat numai dacă jură că nu-i va aminti nimeni, în viitor, despre originea ei. Peste câțiva ani, când eroul și-a mai luat o nevastă, aceasta i-a spus celei dintâi, în batjocură, la o ceartă, că e neam de pește. Atunci ea a dispărut îndată cufundându-se în mare cu pruncul cel mic. Dar i-au rămas pe pământ doi copii mai mari, care au devenit strămoșii clanului cu totemul scrumbie<sup>34</sup>.

În fine, o altă legendă de același tip, de la Dyak-ii de pe mare (Sea Dyaks) povestește cum un tânăr șef de clan s-a însurat c-o fată-pasăre, din neamul unor păsări prevestitoare. Numele ei, în limba dyakă suna „Bunsu Burong”, adică „Cea mai tânără din familia păsărilor”. Ea a consimțit să-i fie soție cu condiția ca niciodată să nu ucidă sau să rănească vreo pasăre, ba nici măcar să nu le atingă. Peste mai mulți ani, soțul uitând promisiunea dată, a luat în mână o pasăre de la un vânător păsărar și a mângâiat-o. Soția, când l-a văzut, s-a prefăcut că se duce cu urcioarele după apă și a dispărut fără urmă. Soțul, cu micul ei fiu, a căutat-o timp îndelungat, până ce într-un târziu a aflat-o la familia ei de păsări. A fost zadarnică însă osteneala lor, căci ea nu s-a lăsat convinsă să se mai întoarcă acasă<sup>35</sup>. Fiul rămas fu întemeietorul

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 127-128.

clanului cu totemul păsării prevestitoare. Astfel, Dyak-ii de pe mare, convinși că aceste păsări sunt strămoșele lor, nu le vânează și pentru nimic în lumea nu le-ar face nici un rău. Dacă totuși se-ntâmplă vreodată ca din greșeală un Dyak să ucidă o pasăre-omen, o înmormântează solemn înfășurându-i corpul în pânză și punându-i alături carne, orez și bani – întocmai ca la o persoană umană – și cerându-și iertare de la ea<sup>36</sup>. Alte mituri și legende de acest gen, de la primitivii din diferite părți ale lumii, găsim un bogat material tot la Frazer<sup>37</sup>.

E clar că asemenea mituri – căci acesta este termenul just – sunt reflexul direct al credințelor totemice dintr-o societate primitivă, ale cărei triburi sunt împărțite în mai multe clanuri după sistemul tradițional totemist. Totodată, remarcăm că aceste mituri indiscutabil totemice prezintă unele izbitoare trăsături comune, pe de-o parte cu legendele indiene anterior citate, care sunt ceva mai evolute, iar pe de-alta cu basmele de tipul *soțului-animal* sau al *soției-animal*, atât de răspândite la popoarele Europei. Frazer explică nașterea unor asemenea mituri pe baza faptului real, de la origine, că în clanurile totemice exogamice, bărbatul fiind obligat să-și caute soție numai într-un clan cu totem diferit de al său – în familie existau totemi deosebiți, deci se observau prescripții tabu deosebite pentru fiecare totem, ceea ce adesea avea ca efect discordia dintre soți, atunci când unul din ei nu arăta respectul cuvenit pentru totemul celuilalt. Nu odată, neînțelegerile sfârșeau tragic: unul din soți îl părăsea pe celălalt pentru totdeauna, întorcându-se în sânul clanului său. Astfel, precum se exprimă figurat Frazer, „totemismul va fi sfârșit multe inimi care se iubeau”<sup>38</sup>. Etnologul englez opinează, cu drept cuvânt, că, după căderea în desuetudine a credințelor totemice, miturile respective – încetând de-a mai avea contact cu realitatea mistică, ce le născuse – au fost totuși păstrate în memoria populară, însă căpătând caracterul unor povestiri pur fantastice, având finalitatea de a amuza. În consecință, ele n-au mai rămas în formele lor originare, ci au variat mai mult sau mai puțin la-ntâmplare, dependent de fantezia povestitorilor<sup>39</sup>. Cu acest prilej, menționează Frazer povestea despre Cupidon și Psyche, precum și mitul vedic despre regele Pururavas și nimfa Urvas, prezentându-le ca pe niște

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>37</sup> *Ibidem*, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Forms of Superstition and Society*, I-IV, London, 1935. Vezi, mai ales, vol. II, p. 565-571; vol. III, p. 60-64, 337 sq.

<sup>38</sup> *Ibidem*, III, p. 131.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

produse populare, care ilustrează tocmai acest stadiu înaintat de poetizare a mitului<sup>40</sup>.

Frazer ne informează de asemenea că tema de basm a căsătoriei unei fete frumoase cu un bărbat-animat sau a unui tânăr cu o fată-animat este bine cunoscută și la englezi de obicei sub numele *Beauty and the Beast*; el nu ne reproduce însă nici-o variantă, ci se mărginește la indicații generale<sup>41</sup>.

Așadar, în exemplele de mituri sau legende de proveniență totemică, pe care le-am citat anterior – și anume în o serie de motive comune lor, ca și basmelor eurasiatice cu tema *mirelui-animat* și a *miresei-animat* – se văd în toată claritatea aderențele acestora din urmă cu cele dintâi și deci implicit cu credințele totemiste. Între aceste motive comune, unul în special – foarte caracteristic – constituie o puternică dovadă în favoarea originii totemiste a basmelor în chestiune: prescripția *tabu* a soției față de soțul-animat sau a soțului față de soția-animat.

Un alt etnolog englez, Andrew Lang – studiind basmul apuleian în comparație cu basme sau legende și mituri primitive, cu aceeași temă sau cu teme analoage – a arătat cu lux de documentare că toate aceste povestiri au la baza lor interdicții de tipul *tabu*, care caracterizează, la primitivii exotici, o serie de credințe religioase și în primul rând pe cele de natură totemistă<sup>42</sup>. El s-a ferit însă de a face în mod expres vreo legătură de ordin genetic între totemism și respectivele basme. Și cu toate acestea, filiația genetică – de la credințele totemice la miturile apărute ca un ecou al lor, iar de la asemenea mituri, la basmele cu tema soțului sau a soției sub chip de animal – se impune prin puterea faptelor etnologice înseși și cu deosebire prin caracterul *tabu*, care tocmai este trăsătura nelipsită și totodată specifică tuturor basmelor ce ne preocupă. Astfel, în basmele cu tema soțului care ia alternativ chip de animal și de om, întâlnim interdicția gen *tabu* sub diverse aspecte, după variante:

a) eroinei nu-i este îngăduit să-și privească soțul la lumină noaptea, când el are înfățișare umană;

b) eroinei îi este interzis de a trăda taina metamorfozării soțului din animal în om (noaptea) și din om în animal (ziua);

---

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, III, p. 125.

<sup>42</sup> Andrew Lang, *Custom and Myth*, London, 1884. Cf. aici studiul special: *Cupid, Psyche and the Sun-Frog*, p. 64 sq.

c) eroinei îi este interzis de a pronunța numele soțului, ba chiar și de a i-l cunoaște;

d) eroinei îi este interzis de a ști cine e soțul ei și de unde a venit el, ba nu-i este îngăduit nici măcar a se interesa să afle originea lui;

e) eroinei (și oricui din rudele sau cunoscuții ei) îi este interzis de a se atinge de învelișul animalic al soțului și mai ales de a-l distruge prin aruncarea lui pe foc sau în alt chip.

În oricare dintre basmele cu tema *soțului-animal*, figurează în mod necesar cel puțin una din menționatele interdicții. Sunt însă variante, în care remarcăm prezența a două sau uneori chiar și mai multe. În varianta apuleiană, prescripțiile *tabu* apar sub aspectele *a, b, d*. Iar dacă avem în vedere forma autentic populară a basmului, pe care a avut-o ca model romancierul latin – dar care nu ni-i cunoscută decât pe calea conjecturii – trebuie să adăugăm la cele trei aspecte și pe cel de supt. *e*, întrucât, după noi, acea formă a basmului conținea de asemenea motivul aruncării pielii de balaur în foc de către eroină.

Este drept, pe de-altă parte, că prescripții-tabu există la primitivi și în afară de credințele totemiste și ele sunt atestate și la ruralii popoarelor civilizate. Așa, motivul tabu sub unul din aspectele care caracterizează basmul apuleian – și anume, interdicția de a privi chipul soțului – este raportat de către Lang la ceea ce el a denumit *tabu conjugal*, adică obiceiul existent în Antichitate ca și-n timpul nostru la unele popoare, la tinerii căsătoriți, care-și impun unele restricții în relațiile lor. La grecii vechi, el relatează acest tabu în Sparta, unde tânăra soție nu putea să-și vadă soțul în timpul zilei<sup>43</sup>. Un alt specimen de tabu conjugal, acel al interdicției soției de a-i spune soțului pe nume – existent de asemenea în unele variante ale basmului cu tema *soțului-animal* – putem relata și noi de la românii din sudul Moldovei (regiunea Galați), unde am cunoscut femei bătrâne, care mi-au mărturisit că în tot cursul vieții n-au cutezat să pronunțe niciodată numele bărbaților lor. Pentru a-i striga, ele recurgeau la tot felul de substituirii și perifraze ca: „ei, n-auzi?” sau „români, hăi!” sau „cini ești?”; iar când vorbeau cu altcineva despre soț, spuneau „el” sau „dumnialú” (și „mnialú”) sau „românu néu” sau „omu néu”, mai rar „bărbați-fío”.

Dacă în comportamentul acestor femei față de soții lor, se putea distinge adesea, cel puțin aparent, respectul, de cele mai multe ori, în

<sup>43</sup> Cf. introducerea lui Lang la traducerea lui W. Adlington, p. XLII sq.

respectul lor intra într-o măsură însemnată și teama, iar alte ori numai teama își află expresie în acel mod bizar de a se adresa, devenit azi inactual. Și evident, la origine, singurul mobil al unor asemenea relații, ca și al altora analoage – sublimat cu timpul în forme ale sentimentului cunoscut sub numele de respect – era teama, ceea ce ne este confirmat și de unele mărturii de ordin lingvistic, cum e la germani apelativul *Ehrfurcht* cu toată familia sa. Dar dacă privim prin prisma evolutivă aspectul de tabu conjugal relatat de Lang, ca și pe acel relatat de noi, cine ar putea contesta în chip categoric și cu argumente valabile că aceste forme târzii – și totuși foarte puțin evoluat – nu-și au începutul în interdicțiile tabu din cadrul unor străvechi credințe totemiste? Căci știut este că la primitivii totemiști de azi e atestată atât interdicția de a privi totemul, cât și interdicția de a-i pronunța numele. Deși la mari intervale de timp, e vorba totuși de manifestări tabu identice și, ceea ce-i important de relevat, specifice totemismului. Un alt caracter tipic credințelor totemice, recurgând direct din cel al interdicțiilor, îl constituie sancționarea neîntârziată cu vreo pedeapsă – mai mult sau mai puțin grea, iar uneori chiar cu moartea – a celui care s-a făcut vinovat de a fi încălcat o prescripție tabu referitoare la totem. La fel, în basmele cu tema soțului-animal sau a soției-animal, este nelipsită pedeapsa, care urmează îndată după ce-a fost încălcată interdicția: motivul rătăcirii îndelungate, în timpul căreia eroina îl caută pe soț (sau eroul pe soție), complicat nu o dată cu motivul muncilor imposibile și cu cel al numeroaselor primejdii întâmpinate-n cale... sunt concepute ca o ispășire dură pentru păcatul încălcării prescripției tabu. Dar, între caracterele specifice totemismului, cel mai însemnat este desigur identificarea omului cu totemul său. Acest caracter e un derivat imediat al credinței, care-i face pe toți membrii unui anumit clan să considere totemul ca pe strămoșul lor și în consecință să poată lua în anumite împrejurări chipul lui, adică să treacă la aspectul de animal, precum și invers. Etnologii sunt de acord în a constata că în mintea primitivilor dintr-o comunitate totemică, omul este foarte frecvent identificat cu totemul din care cred că-și trag originea<sup>44</sup>. Frazer afirmă chiar că ideea transformării omului în animal ca și a animalului în om este o credință atât de înrădăcinată și de curentă la „sălbaticii” totemiști, încât aceasta apare ca un fenomen natural pentru dânșii<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Cf., de exemplu, referitor la tribul Arunta din Australia, credințele în cadrul instituției „Alcheringa” cum o numesc autohtonii: Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *The native tribes of central Australia*, London, 1899, p. 119.

<sup>45</sup> J. G. Frazer, *The dying god – The golden bough*, III, p. 126.

Dar cel mai mare interes prezintă pentru noi unele exemple concrete – după documente etnologice culese direct de pe teren de diferiți autori – prin care Frazer ne ilustrează acest bizar fenomen de psihologie primitivă. Cu deosebire elocvent este ritualul adoptării unui totem onorific la indienii din Carria, ritual cu scenarii, care ne permit să asistăm la transformarea individului uman în animal-totem și viceversa. Astfel – ca să cităm un singur exemplu – la adoptarea totemului onorific al ursului, inițiatul trebuie să joace rolul unui urs, identificându-se într-un mod cât mai desăvârșit cu animalul respectiv. În acest scop – indiferent de anotimp și de condițiile climatice – el își dezbracă toate veșmintele sale umane, pentru a se acoperi într-o blană de urs și apoi intră-n desișul codrului, unde stă timp de 3-4 zile și nopți, comportându-se întocmai ca un urs. Când tovarășii săi, conform ritualului, pleacă în căutarea lui noaptea prin pădure, îl strigă cu numele de urs: „Ursule, vino-ncoace!” Iar presupusul urs le răspunde mormăind, în timp ce imită cât mai bine mormăitul ursului. În cele din urmă, când se-ntoarce-n sat – unde este prins de inițiatorul său și condus la locul ceremonialului – inițiatul trebuie să joace primul său dans de urs, sub privirile întregii comunități care asistă ca la un spectacol. Executarea ritualului odată terminată, inițiatul își dezbracă blana de urs și, reîmbrăcând hainele sale de mai înainte, devine astfel iarăși om<sup>46</sup>. El va mai îmbrăca blana de urs și pe viitor, adică – pe plan ritual – se va mai metamorfoza iarăși în urs, însă tot numai la ocazii solemne. Așadar, de aici rezultă că îmbrăcarea pielii totemului animal – în cadrul anumitor situații, când în conștiința primitivului se șterg complet granițele dintre real și iluzoriu – înseamnă pentru mentalitatea primitivă transformarea omului în animalul-totem, după cum dezbrăcarea ei înseamnă revenirea la aspectul uman. Raportându-ne acum la basmul cu tema *soțului-animal*, oare eroul lor principal nu se comportă la fel cu cel din ritualul totemic de mai sus, îmbrăcând pielea de animal atunci când apare-n lume sub privirile oamenilor și dezbrăcând-o noaptea, atunci când rămâne singur cu soția lui? Iată, de exemplu, ce ne povestește o variantă românească din Muntenia cu tema *soțului-porc*:

„Porcul seara se dezbrăca de pielea de porc fără să simtă fata și dimineața până a nu se deștepta ea, el iară se îmbrăca cu dânsa<sup>47</sup>. Iar din varianta moldoveană povestită de Ion Creangă, aflăm: „Purcelul toată

<sup>46</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 274. Cf. part. VII – *Balder the Beautiful*.

<sup>47</sup> Petre Ispirescu, *op. cit.*, p. 88.



ziua mușluia prin casă, după obiceiul său; iar noaptea, la culcare, lepăda pielea cea de porc și rămânea un fecior de împărat, foarte frumos!”<sup>48</sup> Ba încă, într-o variantă sârbească (din žup. Belovarska – Križenačka), eroul – un făt-frumos cu chica de aur – după ce-și dezbracă seara pielea de porc, o așează cu grijă-n dulap, încuind-o:

„... deschide dulapul, pune-ntr-însul pielea cea de porc a lui, apoi încuie dulapul, pune cheia sub pernă și se culcă împreună cu dânsa (cu soția, care era fiica unui boier mare)...” Iar dimineața, în fiecare zi, el își „îmbracă pielea de porc”, scoțând-o din dulap întocmai ca pe o haină<sup>49</sup>.

Dar nu interesează ce chip de animal are eroul principal în basmul de tipul pe care-l urmărim, căci el procedează absolut la fel, metamorfoza fiind concepută exact în același mod de o ingenuă simplitate. Așa, să vedem cum se prezintă acest motiv chiar în basmul cu tema *soțului-balaur*, într-o variantă românească din Muntenia, în care ni se povestește că un moș și o babă au crescut „un șarpe cu cap de om” și că după 15 ani l-au însurat c-o fată de-mpărat, încât se mirau toți nuntașii „de șearpe că-i era capu-n palat, iar coada taman la bordeiul unchiașului”. Aici, aflăm că „peste noapte se pomenește mireasa că șearpele se dă d-o parte, își scoate nouă piei după el și rămâne om ca lumea; iar despre ziuă, iar le pune pe el și se face iar șearpe la loc”<sup>50</sup>. În prima variantă sârbească publicată de Vuk Karadžić, soția șarpelui spune soacrei sale:

„– Măicuțo! El nu-i șarpe, ci e-un flăcău cum nu se află altul mai frumos. În fiecare seară, el iese din cămașa aceea de șarpe, iar dimineața se vâă din nou într-însa”<sup>51</sup>.

În materialul său comparativ, Liebrecht relatează din Africa sud-estică, de la zuluși, un basm pe care-l folosește ceva mai târziu – alături de alte documente etnologice – și A. Lang pentru a-și demonstra teza că asemănarea temei epico-folclorice din Apuleius cu un număr așa de mare de basme și mituri din cele mai diferite puncte ale globului trebuie pusă pe seama unor reprezentări universal omenești. Îl vom utiliza și noi aici, într-un alt scop însă, dat fiind că această creație populară – deși nu e chiar un mit – conține totuși un element

<sup>48</sup> Ion Creangă, *op. cit.*, p. 184: *Povestea porcului*.

<sup>49</sup> Cf. Veselin Ceaikanovici, *Srpske etnografske umotvorine*, kn. I, 127, nr. 35; *Srpski etnografski zbornik*, kn. XLI, Biograd, Zemin, 1927.

<sup>50</sup> Dumitru Stăncescu, *op. cit.*, p. 317.

<sup>51</sup> Vuk Stef. Karadžić, *op. cit.*, p. 54-55, nr. 9.

mitico-ritual, care ne apropie mai mult de realitatea mistică ce a dat naștere motivului de basm urmărit de noi. Astfel, basmul zulus ne povestește că o fată a plecat într-o călătorie plină de primejdii, către o țară depărtată, ca să-l afle pe tânărul care-i era ursit să-i fie soț. Ajungând în cele din urmă cu bine la locul dorit, mirele lipsea! El dispăruse încă de pe când era copil. Fata totuși a rămas acolo. Bucatele ce i se aduceau în coliba ei erau mâncate de o ființă nevăzută, care nu era altcineva decât prințul, ursitul ei. Acesta rămânea toată noaptea-n colibă, iar dimineața pleca fără ca eroina să-l poată vedea, căci el nu-i dădea voie să aprindă focul. În cea dintâi noapte, când tânărul prinț i-a îngăduit fetei să-i simtă corpul, ea a vrut să-l apuce-n brațe; dar mâinile i-au alunecat, căci corpul lui era neted din cale-afară. *Pasă-mi-te, mama lui, pe când el era mic, îl cususe-ntr-o piele de șarpe boa, ca să-l scape de ura nevestelor pizmașe, care născuseră fel de fel de dobitoace în loc de copii. Până și frații lui îl pizmuiau și-și puseseră-n gând să-l piardă.* Acum, ajuns bărbat, el s-a văzut în sfârșit la adăpost de orice primejdie, datorită dragostei fetei, și totodată a fost ridicat la rangul de rege<sup>52</sup>. Elementul, care ne interesează aici cu deosebire și care ne apare ca reflexul unui rit, este coaserea pruncului de către mamă în pielea de boa. Avem a face aici, desigur, cu un rit de identificare cu șarpele boa și implicit de punere sub protecția temutului animal, care va fi fost cândva totem la unii dintre zuluși. Citatul basm reflectează de asemenea metamorfoza, pe plan mitic, a omului în balaur și inversul ei. O altă trăsătură proeminentă, care e comună tuturor variantelor tipurilor *soțului-animal* sau *soției-animal* și care de asemenea pare un indiciu al provenienței totemiste, este caracterul de supranatural al eroului (respectiv, al eroinei). Nu trebuie oare să vedem în aceasta o moștenire îndepărtată a unui străvechi proces de divinizare de natură zoolatrică a totemului? Astfel, mirele-balaur din basmul apuleian are puteri pe care numai un personaj divin e-n stare să le aibă: el face să răsară, în mijlocul codrului, palatul cel feeric cu toate bogățiile și minunile lumii, la dispoziția frumoasei eroine. În același chip, balaurul sau porcul sau ursul din variantele moderne – după ce merge-n pețit la fata împăratului și i se dau succesiv de împlinit cele trei condiții imposibile pentru orice muritor – le săvârșește pe fiecare din ele noaptea, cât ai bate din palme: face pod de aramă, de argint și de aur<sup>53</sup>, bătut cu nestemate și

<sup>52</sup> Cf. F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 249-250; Andrew Lang, introducere la traducerea lui W. Adlington, p. LXXVIII.

<sup>53</sup> Cf. varianta românească *Șearpele moșului*, Dumitru Stăncescu, *op. cit.*, p. 315-316.

mărgăritare<sup>54</sup>, iar de-o parte și de alta străjuit de pomi înfloriți, în care cântă fel de fel de păsări alese<sup>55</sup> sau clădește palate, uneori în văzduh mutându-se după soare<sup>56</sup>. De aceea i-a și fost ușor lui Apuleius să-l transforme pe eroul principal, din basmul antic, în zeul Cupidon: mirele-balaur purta-n el însuși, de la origine, germenii apoteozării. Ne oprim aici cu relatarea caracterelor comune credințelor totemice și basmelor cu tema *soțului-animat* sau *soției-animat*, limitându-ne la acestea pe care le considerăm esențiale.

Dar, ni s-ar putea obiecta, pe bună dreptate, că la primitivii contemporani nouă, la care e atestat totemismul, totemele nu sunt numai animale, ci și plante. Totuși, clasa de variante ale tipurilor de basme cu *soțul* sau *soția-animat* cuprinde de asemenea încă un tip, deosebit de important care-l înfățișează pe soț sub chip de plantă și anume sub chipul unui dovleac. Ceea ce-i demn de toată atenția, este că tema acestui tip e atestată la români ca o temă specifică lor. Îi spunem specific românească, fiindcă, după cât știm, ea n-a mai fost semnalată la vreun alt popor afară de români. O cunoaștem din Muntenia, după o variantă publicată de Ispirescu și din Banat, după colecția de basme românești a fraților Schott. Iată cum sună varianta munteană:

„Un moș și o babă fără copii au pus în pământ o sămânță de dovleac, pe care-a găsit-o moșul. Dintr-înșea a crescut un dovleac frumos, care – când s-a copt bine – l-a rugat pe unchiaș, cu grai omenesc, să-l desprindă de la curpen și să-l ducă-n casă. Mai târziu, dovleacul le-a spus bătrânilor că avea să se-nsoare cu fata împăratului și l-a trimis pe moș în pețit. Împăratul a pus trei condiții: să-i facă pod de aramă, de argint și de aur. După ce-a clădit acele poduri minunate, împăratul a trebuit să-i deie fata. Dar mirele, noaptea, s-a prefăcut într-un fecior frumos fără seamăn. Apoi, înainte de a se lumina de ziuă, se făcu iar dovleac și tot așa mai departe. Într-o noapte, pe când soțul dormea adânc, soția lui a aruncat coaja de dovleac lepădată de el, în foc, așa cum o sfătuisese moșul”. Urmează după aceea părăsirea soției, rătăcirea ei îndelungată pe drumuri grele în căutarea soțului și în sfârșit regăsirea cu nașterea pruncului și împăcarea<sup>57</sup>.

Varianta bănățeană *Trandafir* – cu schema generală a acțiunii foarte asemănătoare celei muntene – povestește și ea că „ein Vater

<sup>54</sup> Cf. Vuk Stef. Karadžić, *op. cit.*, p. 53, nr. 9.

<sup>55</sup> Cf. *Povestea porcului*, Ion Creangă, *op. cit.*, p. 178-179.

<sup>56</sup> Cf. *Șearpele moșului*, Dumitru Stăncescu, *op. cit.*, p. 316.

<sup>57</sup> Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 248-249.

einen Sohn hatte, der bei Tag ein Kürbiss, bei Nacht aber ein so Schöner Mann war dass man seines Gleichen nicht finden konnte und der deshalb auch Trandafir, zu deutsch Rose, hiess...<sup>58</sup>

Folclorul român ca și al altor popoare cunoaște și alte basme având ca temă metamorfoza omului în plantă și a plantei în om – în special metamorfoza soției – dar unele ca acestea se depărtează de tipul ce urmărim prin schema epică în care e încadrat motivul metamorfozei. De aceea, nici nu le vom utiliza ca documente folclorice în sprijinul tezei noastre. Ne limităm dar la tema cu motivul *soțului-dovleac*, în care noi vedem o supraviețuire a unui vestigiu de totem-plantă. Astfel, se completează elementele mitice, legitimând mai mult identificarea eroilor de basm – din variantele tipului ce urmărim – cu străvechi toteme. Nu putem totuși să nu constatăm că metamorfoza de tipul *soțului-plantă* (sau al *soției-plantă*) este atestată incomparabil mai rar decât tipul *soțului-animal* (sau al *soției-animal*). Pentru completarea seriei de obiecte toteme, ar mai rămâne să ne întrebăm dacă nu e de așteptat să aflăm – la tipul de basm al metamorfozei soțului (sau soției) și vestigiile de toteme neînsuflite. Se poate afirma cu certitudine, credem, că motivul respectiv n-a luat niciodată în basme o asemenea formă. În ce privește marea frecvență a vestigiului de totem-animal, reprezentat prin atâtea specii de animale, în variantele tipurilor de basme ce ne interesează – față de prezența aproape excepțională a totemului-plantă și de absența totală a totemului neînsuflit – noi o găsim foarte firească. În adevăr, referitor la natura obiectelor toteme, este deosebit de edificatoare o statistică a lui Bronislaw Malinowski, făcută pe baza unor date etnologice culese de la 62 de triburi totemiste din toate continentele<sup>59</sup>. Din ea rezultă predominanța covârșitoare a totemelor-animale, care întrec ca număr totemele-plante de patru ori și ceva și încă și mai mult totemele reprezentate de obiecte neînsuflite. Totemele-plante sunt și ele mai numeroase ca cele complet neînsuflite<sup>60</sup>. Așadar, la primitivii, la care credințele totemiste sunt încă până astăzi în floare, totemele – sub aspectul frecvenței lor – marchează în ordine descendentă gradăția

<sup>58</sup> Arthur und Albert Schott, *Walachische Maehrchen*. Herausgegeben mit einer Einleitung über das Volk der Walachen und einem Anhang zur Erklärung der Märchen, Stuttgart und Tübingen, I. G. Cotta'scher Verlag, 1845, p. 239, nr. 23.

<sup>59</sup> Bronislaw Malinowski, *Wierzenia pierwotne*, Kraków, 1915, p. 190-195.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 335. Dacă însă ne raportăm la modul de distribuire al totemelor pe clanuri, în interiorul diferitelor triburi, el se arată foarte neregulat, așa că nu odată iese din cadrul statistic general de mai sus.

următoare: animale, plante, obiecte neînsuflețite. Se vede clar de aici că preferințele omului au mers într-o măsură pregnantă de la neînsuflețit către însuflețit, după cum era și foarte natural, din punct de vedere psihologic; iar această închinare s-a manifestat începând de pe treapta evolutivă cea mai de jos, adică din timpurile cele mai vechi. Nu e de mirare deci că, în formele mult mai evoluat, de motive de mituri sau basme – pe care le prezintă vestigiile folclorice actuale ale obiectelor toteme – acest proces firesc s-a reflectat într-un chip mult mai categoric, pe linia amintitelor preferințe, mergând până la eliminarea tipului neînsuflețit de toteme. Numai așa s-ar explica de ce, în categoria de basme care ne preocupă, metamorfoza de tipul *soțului-plantă* sau *soția-plantă* apare atât de rar, iar un tip al *soțului* sau *soției-obiect neînsuflețit* nu e deloc atestat nicăieri, după câte cunoaștem.

Dacă acum punem chestiunea originii vestigiilor totemice mai sus relatate în basmul apuleian și în variantele sale moderne din Europa, ne vine greu să prezumăm că ele provin chiar de pe continentul nostru, că adică chiar aici a avut loc filiația genetică dintre substratul religios totemist și produsele poetico-folclorice respective. Frazer însuși nu se gândește la o sursă totemică în Europa și nici chiar pe aiurea, pe unde e atestată într-o formă poetică tema *soțului-animă* sau a *soției-animă*, ci el pune răspândirea ei pe seama circulației orale:

„Ar fi fără îndoială o eroare să credem că totemismul sau un sistem de prescripții tabu asemănător lui a trebuit să existe oriunde sunt povestite astfel de legende; căci e sigur că poveștile populare se răspândesc din trib în trib și de la popor la popor, încât ele pot fi mânate în mijlocul unei națiuni, care nici nu practica și nici măcar nu înțelegea obiceiurile din care acele povestiri își trăgeau originea”<sup>61</sup>.

Desigur, Frazer are în principiu dreptate; ceea ce spune el în citatul pasaj e un adevăr care se impune nu odată cercetătorului, în studiul produselor folclorice. Pe de-altă parte însă, nu-i mai puțin adevărat că afirmația lui nu poate fi luată în sens absolut. Căci, dacă este o eroare să presupunem că oriunde folclorul conservă supraviețuirii totemice ele se trag în mod necesar dintr-o sursă autohtonă; ar fi, după noi, o eroare tot așa de mare să credem că o asemenea conexiune trebuie cu necesitate contestată și că negarea unui substrat genetic de natură religioasă este obligatorie chiar atunci când anumite elemente par să ne indice existența lui reală într-un trecut îndepărtat. Totuși, dacă, în cadrul

<sup>61</sup> J. G. Frazer, *The dying god – The Golden Bough*, III, p. 132.

tipului de basm al *sofului-animal*, ne fixăm atenția în special asupra subtipului *soful-balaur*, care stă în centrul preocupărilor noastre, s-ar părea în adevăr că, în Europa, el reprezintă încetățenirea unei teme exotice transmise pe calea migrației folclorice. De unde a venit ea? Și cum de s-a putut înrădăcina așa de adânc aici și răspândi pe o arie atât de întinsă? Logic este, precum credea și Cosquin<sup>62</sup>, să atribuim temei de basm a *sofului-balaur*, ca loc de origine, o regiune a cărei faună se caracterizează în mod special prin șerpi numeroși. O astfel de regiune – unde șerpii de dimensiuni impresionante sunt mai la ei acasă decât oriunde – este India. De acolo deci a putut migra către Europa menționata temă epică. Ceea ce s-ar părea că vine să confirme într-un chip decisiv o asemenea ipoteză, este existența unui document folcloric, de-o remarcabilă importanță. Ne gândim la basmul indian din vremea noastră, despre Tulisa și Basnak Dau, cules la Benares de către un englez din gura unei spălătorese indiene, în anul 1842<sup>63</sup>. Iată mai pe scurt conținutul acestui basm, care se încadrează în tipul *sofului-animal* și anume chiar în subtipul *soful-balaur*, oferindu-ne – prin unele motive ale sale – surprinzătoare analogii cu variantele europene și cu varianta apuleiană însăși:

„Tulisa, frumoasa fiică a unui biet tăietor de lemne auzi-n pădure, din fundul unei fântâni părăsite, un glas, strigând-o pe nume și întrebând-o: «– Vrei tu să fii nevasta mea?» Fata, cuprinsă de spaimă, a răspuns că numai tatăl ei poate hotărî. Atunci, glasul i-a poruncit să-l trimită acolo pe tată. Acestuia i-a făgăduit cel din fântână bogății mari, dacă-i va da fiica de soție. În ajunul nunții, ființe nevăzute au adus în coliba socrilor daruri de nuntă minunate. Mireasa s-a gătit cu rochii scumpe și cu fel de fel de podoabe, iar apoi s-a dus cu părinții la fântâna părăsită. Glasul nevăzutului mire a cerut tatălui să pună miresei în deget un inel de mare preț, care tocmai plutea în aer. Îndată, ca din pământ, a răsărit un cort frumos, unde s-a întins singură masa ospățului de nuntă încărcată cu toate bunătățile de pe lume. După ospăț, s-a coborât o litieră din văzduh,

<sup>62</sup> Emmanuel Cosquin, *Contes populaires de la Lorraine, comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers*, I-II, Paris, 1886.

<sup>63</sup> A apărut întâi în „Asiatic Journal”, în limba engleză, iar de aici a fost publicat, în traducere germană, în periodica „Ausland”, din februarie 1843, de unde a fost reprodus de către H. Brockhaus, *Die Märchensammlung des Somadeva Bhatta aus Kaschmir*, II, p. 191-211. Apoi, l-a publicat și comentat Theodor Benfey, *Pantschatantra*, Leipzig, 1859, II. Noi îl cunoaștem după: L. Friedlander, *Sittengeschichte Roms*, IV (Anhänge), Leipzig, 1921, p. 119-121; F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Heilbronn, 1879, p. 239-240; Ad. Zinzow, *Psyche und Eros*, Halle, 1881, p. 302-306.

care a luat-o pe mireasă și-a dus-o pe sus într-un palat regesc. Tăietorul de lemne – întorcându-se cu soția lui acasă – a ajuns în scurt timp unul din cei mari bogătași ai țării; însă oamenii răi, care-i pizmuiau norocul, l-au pârât regelui că s-a-mbogățit pe căi necinstite. Fu aruncat în temniță și apoi osândit la moarte. Dar, în ziua când era hotărâtă împlinirea osândeii, s-a-ntâmplat o minune nemaiauzită: o mare mulțime de șerpi s-au năpustit asupra orașului și i-au ucis pe toți locuitorii, afară de doi: osânditul la moarte și regele. Îndurându-se de lacrimile regelui, care rămăsese singur în țară pustie, tăietorul de lemne l-a rugat pe ginerele lui să-i vină-n ajutor. Acesta a poruncit șerpilor să ia leacuri împotriva veninului, cunoscute numai lor, și să-i învie pe toți locuitorii. Apoi, tăietorul de lemne – încărcat de daruri primite de la rege – și-a continuat viața în bogăție și huzur. În vremea aceea, în palatul minunat din mijlocul codrilor, Tulisa trăia fericită cu soțul ei, pe care nu-l întâlnea decât noaptea. Ea n-avea voie să părăsească palatul, însă aici erau atâtea bogății și atâtea frumuseți, cum numai în palatele celor mai vestiți regi se puteau afla. Nici-o plăcere nu-i lipsea. Avea în slujbă fete care știau să cânte măiestru din alăute și care-i spuneau povești fermecătoare. Dar, de la un timp, acolo în pustietățile acelea, Tulisa a-nceput a simți tot mai mult dorul după oameni, după viața în mijlocul lor, ca pe vremea când era copilă. Acest dor a făcut-o să primească-n palat pe o temută vrăjitoare, care – sub chipul blajin al unei bătrâne – venise cu gândul vrăjmaș s-o piardă pe ea și pe soțul ei. Bătrâna i-a strecurat în suflet dorința nesăbuită de a ști cum îl cheamă pe soț, făcând-o să creadă că numai dacă-i spune numele lui dovedește c-o iubește cu adevărat. Aceasta însă era o taină mare, pe care el nu trebuia s-o dezvăluie nimănui, căci într-însa stătea toată puterea și norocul lui, ca și al ei. Când a sosit seara la palat, Tulisa l-a și întrebat cum îl cheamă. În zadar a rugat-o el să nu-i ceară aceasta că va fi spre nenorocirea lor; nefericita de ea a stăruit cu și mai mare îndârjire să afle numele lui. Atunci, soțul a chemat-o să-l întovărășească până la țărnul unui râu din apropiere. Aici, afundându-se-n apă pe-ncetul pân-la gât, a-ntrebat-o iar rugător dacă vrea cu tot dinadinsul să știe cum îl cheamă. Când ea a răspuns că vrea cu orice preț, el a strigat atunci cu glas tare: «Numele meu este Basnak Dau!» În clipa aceea, la fața apei, s-a ivit un cap de șarpe, care s-a cufundat apoi în adâncurile râului și pe urmă nu s-a mai văzut nimic. Ca prin farmec a pierit deodată palatul cu toate bogățiile și strălucirea lui, iar Tulisa a rămas singurică-n pustiurile acelea, îmbrăcată-n straietele ei sărăcicioase de odinioară. Mergând, pe cărări cunoscute, la părinții ei,

i-a găsit și pe dâșii săraci lipiți, așa cum erau înainte de a se fi măritat ea, și locuind în coliba cea veche, dărăpănată.

Odată, în pădure, a aflat de la niște veverițe, care stăteau de vorbă<sup>64</sup>, toate nenorocirile suferite de soț din pricina ei: cum acesta fusese regele șerpilor și cum mama lui îi uzurpase tronul prin vicleșug, trimitând o vrăjitoare la Tulisa ca s-o facă să-i smulgă taina numelui. Dar tot atunci, acolo în pădure, a aflat ea de la veveriță și mijloacele prin care se putea îndrepta răul făcut fără voia ei. Chinuită de remușcări, Tulisa a plecat la drum lung, fără s-o nspăimânte primejdiile, care-o așteptau, fiind hotărâtă să-și capete iar soțul și fericirea pierdută. Ajungând la un râu lat, plin cu șerpi înfricoșători, pe care trebuia să-l treacă, Tulisa își făcu o plută din niște trestii împletite cu iarbă și crengi în jurul a două urcioare și-a izbutit să străbată râul printre șerpi, vie, nevătămată, până la celălalt mal. Aici, niște binefăcătoare veverițe și albine i-au ieșit îndată-n cale, călăuzind-o către cuibul păsării măiestre cu numele Huma, de unde trebuia să ia un ou, ca să-l țină la sânul ei până avea să clocească și să-i iasă puiul dintr-însul. Acel pui de Huma era sortit să fie mântuitorul ei. Apoi Tulisa a mers la palatul reginei șerpilor, soacra ei. A aflat-o șezând pe perni moi, cu un șarpe verde în jurul gâtului. Regina a luat-o-n slujbă, dându-i munci grele de îndeplinit, cu gând să-i răpună viața dacă nu izbândește să le săvârșească întocmai. Întâi i-a poruncit să adune-ntr-o cupă de cleștar mirosurile de la o mie de flori, ceea ce reușește să facă ajutată de mulțime de roiuri de albine. A doua zi, regina i-a dat un urcioc cu semințe, cerându-i să-i facă dintr-însele o salbă de nestemate. La aceasta au ajutat-o veverițele. Tocmai atunci a ieșit și puiul de Huma din oul clocit la sân. El creștea văzând cu ochii; iar când s-a simțit destul de tare, a zburat deodată pe umărul reginei și a scos, cu ciocul, ochii șarpelui încolăcit în jurul gâtului ei. Chiar din clipa aceea, regina a pierdut coroana, iar tânărul Basnak Dau, care fusese detronat, și-a căpătat din nou puterea pierdută. El a intrat iarăși în palatul cel frumos fără seamăn, însoțit de lungile alaiuri ale geniilor de tot felul, ale șerpilor, veverițelor... Tulisa a ajuns din nou regină în țara șerpilor și de-acum nu s-a mai despărțit niciodată de soțul ei drag. În sfârșit, părinții ei de asemenea s-au întors la bunul trai și la bogățiile lor de mai înainte”.

---

<sup>64</sup> Printre acestea era și una care-i purta recunoștință Tulisei, fiindcă o scăpase cândva de la moarte.



Faptul deosebit de interesant, care se cuvine relevat înainte de toate, în legătură cu acest basm indian – variantă foarte originală a subtipului *sofului-balaur* – este că, aici, motivul șarpelui nu se limitează numai la figura eroului principal, ci el este creator de atmosferă. În adevăr, basmul ne povestește despre o țară a șerpilor, peste care domnește un rege al șerpilor (sau o regină a șerpilor). Apoi, asistăm la o răzbunare grozavă a șerpilor, care omoară întreaga populație a unui oraș. Eroina, în rățăcirile ei, întâlnește un râu lat, în care mișună șerpii de la un mal până la celălalt și ea reușește să treacă printre dânșii fără să i se întâmple nimic rău. Regina șerpilor, mama eroului principal, poartă-ntotdeauna încolăcit în jurul gâtului ei, un șarpe verde, simbol al puterii regești peste neamul șerpilor. Când Basnak Dau ajunge iarăși rege, el își face intrarea în palat în fruntea unui cortegiu de șerpi. Amintim în fine că basmul indian prezintă și metamorfoza eroului în șarpe sub o formă mai misterioasă ca alte variante atunci când – constrâns de stăruințele soției să-și spună numele – el se cufundă-n râu arătându-și la suprafața apei capul de șarpe, după ce c-o clipă mai înainte avusese înfățișarea umană. Tocmai, în atmosfera aceasta, mai mult decât în oricare altă trăsătură vedem noi o dovadă incontestabilă despre autohtonismul basmului Tulisei la indieni; dar, în același timp, ea constituie și un caracter arhaic prin excelență. Pe baza lui în special, împărtășim și noi părerea exprimată de Benfey cu privire la vechimea mare a acestui basm<sup>65</sup>.

Subliniem apoi că la nici-una dintre variantele cunoscute, ale acestui subtip, atmosfera generală nu este atât de specifică și în același timp într-o armonie atât de perfectă cu personajul principal al basmului. Legătura intimă a acestei variante cu substratul de credințe local – adică autohtonismul indian al ei – apare mai manifest ca la oricare altă variantă din bogatul repertoriu universal al subtipului respectiv de basm. Despre una ca aceasta, nu s-ar putea spune că este un produs folcloric adus aici din vreo altă țară de valul circulației orale. Juxtapunând acest basm indian variantei apuleiane, remarcăm unele analogii izbitoare, pe care nu le aflăm în variantele europene ale subtipului *soful-balaur*. Însăși figura eroului principal ne apare învăluită într-un mister care este de același aspect ca și eroul variantei antice: el nu se întâlnește cu soția sa decât noaptea, când are înfățișarea unui om; iar ziua, odată cu zorile – când bănuim că ia chip de balaur – dispare. În general, el are o existență mai imaterială decât personajul corespunzător din celelalte variante. Apoi, la

<sup>65</sup> Th. Benfey, *Pantschatantra*, t. II, Leipzig, 1859, p. 255.

despărțirea de soție, eroul basmului indian se cufundă sub chip de șarpe în râu: despre eroul variantei apuleiene, povestesc țăranii din partea locului – după spusele surorilor Psychei – că l-au văzut, ca balaur înfricoșat, scăldându-se seara-n râu. Comun acestor două variante este motivul palatului feeric, din mijlocul codrului, în care unele detalii sunt aproape identice. Eroina trăiește o viață de răsfaț, înconjurată de bogății și frumuseți de tot felul. Cântărește vestite o amuză cu cântecele lor din felurite instrumente, povestitoare îi spun basme... Apoi, motivul transportului eroinei prin văzduh la palatul soțului balaur, într-o litieră dusă nu se știe de cine, prezintă o mare asemănare cu transportul Psycheei, care e purtată pe aripele zefirului. În fine, același rol îl au în ambele variante, ființele nevăzute, care împlinesc diferite servicii în jurul eroinei. Comparat cu diferite variante europene actuale, varianta indiană prezintă de asemenea analogii, însă am putea spune că ele se mențin la aspecte mai generale, care justifică apartenența la același subtip, al *soțului-balaur*, în cadrul tipului *soțul-animal*.

În ce privește motivele, în care se poate presupune că transpare originea lor totemică, ele sunt, în varianta indiană, următoarele:

a) metamorfoza soțului din șarpe-n om și din om în șarpe – comună de altfel tuturor variantelor subtipului;

b) tabu al numelui soțului, care de asemenea figurează și-n alte câteva variante ale tipului *soțului-animal*;

c) motivul specific al răzbunării șerpilor, careucid toată populația unui oraș. Dar nu actul răzbunării în sine, ci modul cum are loc această răzbuinare de aspect colectiv ni se pare foarte semnificativ pentru proveniența sa mitico-totemică. Vedem aici cum se ridică întregul neam al șerpilor la porunca regelui lor, împotriva poporului al cărui rege ascultase pârile unor calomnatori. Omorându-i pe toți supușii aceluși rege, din orașul de scaun, șerpilii au răzbutat o mare nedreptate făcută tăietorului de lemne. Basmul ne înfățișează deci imaginea unui război de exterminare a unui popor contra altui popor. Distanța dintre oameni și animale dispare aici complet. Dacă totuși există o distincție, aceea e în favoarea poporului de șerpi, care-i depășesc pe oameni în putere, ca și-n deținerea anumitor taine. Este un aspect arhaic, cu aderențe mistice, al procesului de cunoaștere, care – pe scara evoluției omului – corespunde într-un total vârstei totemice, ca și mentalității totemiste. Un element tipic totemismului este, în basmul Tulisei, luarea tăietorului de lemne sub protecția lor de către șerpi. Asistența pe care o acordă ei acestui personaj, prezintă o perfectă analogie cu asistența dată

de animalul-totem – ca reprezentant al întregii specii – membrilor clanului ce-i poartă numele.

Ținând seama pe de-o parte de asemenea motive din basmul indian de la Benares, a căror proveniență totemică ni se înfățișează în chip atât de verosimil, iar pe de-alta de motivele care-l apropie de variantele europene ale subtipului *soțul-balaur*, ținând apoi seamă că acest document folcloric nu e unicul care arată o strânsă relație de înrudire între tema indiană a *soțului-animal* și cea europeană (ci există și altele, ca citatele legende, a rajahului din Nagpur cu motivul șarpelui brahman și a regelui Vikdamaditya), ținând seama în fine și de faptul amintit mai sus că India – în special prin anumite provincii ale ei – este în adevăr țara șerpilor, s-ar părea că trebuie să admitem în mod necesar o origine indiană, dacă nu chiar pentru întregul tip al *soțului-animal*, în orice caz pentru tema de basm grupată la subtipul *soțului-balaur*. Astfel, s-ar verifica încă o dată teoria lui Benfey, care consideră India drept centrul comun, de unde s-au răspândit basmele în toată lumea și care a făcut atâta vâlvă în jumătatea a doua a secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, fiind adoptată de o serie de iluștri cercetători pe terenul folclorului comparat. Noi, fără a ne alătura necondiționat în rândul adepților acestei teorii, ne vedem totuși determinați de faptele folclorice însele să presupunem – în cazul special urmărit mai sus, al basmului cu tema *soțului-balaur* – că mai curând India decât oricare altă țară a putut fi centrul de expansiune al respectivei teme. Convingerea noastră mai e coroborată și de împrejurarea demnă de toată atenția că în India au fost atestate în vremea noastră – în mai multe puncte ale ei – de către diferiți etnologi, existența credințelor totemiste, pe care noi le considerăm ca sursă a unor motive mitice conservate în tema basmului ce ne preocupă.

Astfel, tema *soțului-balaur* a putut fi și ea transmisă din regiunile indice spre Europa – urmând căile de străveche tradiție ale sud-vestului Asiei și ale Asiei Mici, prin Persia, lumea arabă și Grecia – cu atâtea alte teme și motive folclorice comune celor două continente limitrofe. Și cu toate acestea, dacă ne raportăm în special la substratul mitic de esență totemistă, pe care-l bănuim la baza motivului principal din tema de basm a variantelor europene circumscrise tipului *soțul-animal*, s-ar putea susține de asemenea că el a luat naștere chiar dintr-o sursă autohtonă de credințe și că nu este absolut necesar deci să căutăm explicația lui într-un împrumut asiatic originar din India. În adevăr, există anumite vestigii în religiile ca și-n legendele și tradițiile popoarelor din bazinul Mării Mediterane, care

par a permite *ipoteza unui brâu totemizat* – într-o epocă preistorică ce nu poate fi determinată mai de aproape – *pe litoralurile mediteraniene ale celor trei continente limitrofe*. În afară de Asia Minoră – care-a fost totdeauna, pentru Europa, ca o poartă larg deschisă către centrul Asiei și-n special către India, unde am văzut conservate până azi credințele totemiste, în anumite regiuni – Africa de asemenea cunoaște, în vremea noastră încă, totemismul, ca o formă de viață religioasă și socială trăită de numeroase triburi, pe o scară incomparabil mai mare decât Asia, dacă avem în vedere centrul continentului și regiunile lui mai sudice, din vest ca și din est. Pe noi însă ne interesează extremul nord al său, prin faptul că e partea vecină a Europei și în special Egiptul, țară de foarte veche cultură, cu care europenii au avut permanente și strânse relații. Între cele trei vârste – atât de caracteristice și atât de tranșant diferite una de alta – ale religiilor egiptene, pe care le distinge egiptologul Jéquier, *vârsta zoolatrică* este intermediara dintre cea fetișistă și cea antropomorfică<sup>66</sup>. Toate trei sunt atestate deja în cursul preistoriei acestei țări, care are o istorie așa de lungă.

Cât de puternic și de adânc înrădăcinată a fost într-o vreme zoolatria la vechii egipteni, ne-o dovedește în chip manifest faptul că atunci când divinitățile – ca rezultat al unor concepții religioase superioare, au luat aspecte antropomorfe – ele au fost adesea imaginate purtând pe un corp omenesc capul unui animal. E ceea ce dă iconografiei egiptene un caracter de o bizară originalitate, nemaîntâlnită în iconografia religioasă universală<sup>67</sup>. Astfel, Horus, zeul soarelui – în ipostaza răsăritului acestui astru – era hieracocefal; Thot, zeul morților era ibiocefal. Zeița Hathor era bucefală; însăși Isis, zeița lunii și soția marelui Osiris, este reprezentată adesea – în operele plastice culturale ale egiptenilor – purtând un cap de vacă pe corpul uman sau, chiar atunci când ea are integral chip de femeie, poartă pe capul uman două coarne cu discul lunar între ele. Amintim apoi că, la Memphis, zeul Phtah era încarnat – după credința poporului – în faimosul bou Apis, boul sfânt căruia îi era consacrat un cult special foarte complex. Dat fiind că totemismul – atunci când totemul e un animal – nu este decât o formă mai atenuată a zoolatriei, credem justificată presupunerea că în cadrul străvechilor lor credințe zoolatrice, egiptenii au cunoscut de asemenea, în viața lor religioasă și unele manifestări totemiste.

<sup>66</sup> Gustave Jéquier, *Considérations sur les religions égyptiennes*, Neuchâtel, 1946, p. 19 sq.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 24.

Dar ei n-au fost străini nici de cultul anumitor plante. Astfel, în special dendrolatria e atestată în Egiptul antic prin numeroase vestigii. Apoi, în epoca preistorică cea mai veche – fетиșistă – am văzut că egiptenii adorau și anumite obiecte neînsuflețite dintre care unele s-au păstrat până foarte târziu, fixându-se în religia lor ca un fel de simboluri sacre. Iar ceea ce cu deosebire prezintă interes pentru teza noastră, este faptul că diferite triburi egiptene au fost cândva reprezentate prin animale sau plante sau prin obiecte neînsuflețite – ca elefantul, vaca, iepurele, pasărea ibis, scorpionul, diferite specii de arbori și de alte plante, soarele... – și că mai târziu, în cursul epocilor istorice, unele ca acestea au devenit embleme ale diverselor nomuri în care era împărțit vechiul Egipt, de exemplu: nomul iepurelui, al șoimului, al palmierului... Adesea, însuși chipul animalului conservat în figura antropomorfică a unui zeu era în același timp și emblema nomului, unde era cultivat zeul respectiv<sup>68</sup>. În această repercusiune de natură socială vedem noi – mai mult decât în trăsăturile pur religioase – reflexul unor forme de viață totemistă. Saurat observă și el că „grupurile primitive egiptene s-au crezut în relații cu anumite animale sau anumite obiecte, întocmai ca și sălbaticii totemiști, pe care îi putem încă studia”<sup>69</sup>.

Așadar, în religiile vechilor egipteni, nu numai că aflăm o serie de urme totemiste; dar, în același timp, aspectele sub care ni se înfățișează ele sunt un indiciu că, în preistoria Egiptului, totemismul reprezintă un tip din cele mai complete al acestui gen de credințe. Întrebarea care se pune acum este dacă că nu cumva e de așteptat să descoperim de asemenea, pe țărmurile europene ale Mediteranei, anumite reminiscențe – măcar cât de puține și de vagi – care să ne pună și aici pe urmele unor credințe totemiste. De altfel, e și logic să ne așteptăm a găsi. Atâția etnologi, investigatori la teren, au atestat cu profunzime de documente vii existența totemismului în toate celelalte continente până-n vremea noastră, de unde reiese că acest gen de credințe reprezintă una din formele străvechi cu caracter general pe tot globul. Cum ar putea oare face excepție continentul nostru? Dacă împrejurări istorice mai fericite au pus-o în situația de a ajunge să dețină în ultimele milenii primatul culturii, aceasta nu înseamnă că, în cursul preistoriei sale, Europa n-a cunoscut și ea, ca și celelalte continente, formele de viață religioasă ale totemismului. Să ne oprim mai întâi un moment în Elada, adică chiar pe țărmul opus Egiptului.

<sup>68</sup> Denis Saurat, *Histoire des religions*, Paris, 1933, p. 51.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 52.

În ce privește religia grecilor antici – dacă ea nu ne oferă vestigii atât de clare ca cea egipteană – aflăm totuși și aici anumite trăsături enigmatice, care prezintă multă analogie cu cele întâlnite în credințele egiptenilor. Astfel, este știut că divinitățile principale – zei sau zeițe ale vechilor greci – și chiar unele secundare, aveau ca atribut, adică drept emblemă caracteristică pentru fiecare din ei, câte-un animal, cu care erau de obicei reprezentați în arta plastică de uz cultural. Așa, Zeus avea ca simbol favorit vulturul în care el se și metamorfoza uneori, după cum povestesc miturile antice<sup>70</sup>; iar păunul era pasărea sfântă a Herei<sup>71</sup>. Lui Poseidon îi era asociat frecvent calul, de unde și epitetul de „ἵππιος”, care se adăuga numelui său<sup>72</sup>. Lupul era animalul favorit al lui Apollo, de aceea și era denumit adesea acest zeu „λύκιος” (sau „λύκειος”)<sup>73</sup>. Apoi, în toată Grecia antică, chipul zeiței Artemis era nedespărțit de căprioară, de unde și supranumele ei de „ελαφία” (sau „ελαφιαία”)<sup>74</sup>. De asemenea, bufnița era pasărea sacră, care-o însoțea întotdeauna pe Pallas Athena<sup>75</sup>. Porumbelul era simbolul Afroditei, care era reprezentată deseori – în pictura și sculptura elenă – cu această pasăre pe mână sau pe cap<sup>76</sup>; dar același atribut o caracteriza și pe Persefona, zeița infernului<sup>77</sup>. Nu odată, zeița frumuseții și a iubirii avea ca simbol un mamifer: berbecule, iepurele sau țapul<sup>78</sup>. Dionysos avea și el ca atribut obișnuit țapul, care servea de simbol de asemenea zeului Pan și satirilor<sup>79</sup>; ba chiar, aceștia erau reprezentați sub înfățișarea parțială de țapi.

Dar deosebit de interesant apare faptul că între aceste attribute-simboluri ale zeităților elenice nu lipsește nici șarpele, ba chiar el se întâlnește destul de frecvent într-un asemenea rol. Dintre divinitățile cu acest atribut, primul care ne vine-n minte este Asclepios, zeul sănătății. Pausanias, vorbind despre dumbrava sfântă a lui Asclepios<sup>80</sup> de la Epidaur – localitatea unde zeul acesta era cel mai cultivat – ne spune că el avea

<sup>70</sup> Ludwig Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, Carol Robert, 1894, I, p. 62, 105; II, p. 393.

<sup>71</sup> *Ibidem*, II, p. 41.

<sup>72</sup> *Ibidem*, I, p. 482 sq.

<sup>73</sup> *Ibidem*, I, p. 201 sq., p. 379; II, p. 37.

<sup>74</sup> *Ibidem*, I, p. 241, 261.

<sup>75</sup> *Ibidem*, I, p. 160.

<sup>76</sup> *Ibidem*, I, p. 303.

<sup>77</sup> *Ibidem*, I, p. 662.

<sup>78</sup> *Ibidem*, I, p. 303.

<sup>79</sup> *Ibidem*, I, p. 589-590.

<sup>80</sup> „τό δέ ιερόν αλσος του Ἀσκληπιου”.

acolo o statuie lucrată în aur și fildeș, operă a sculptorului Thrasymedes. Iată cum arată statuia zeului sănătății după descrierea lui Pausanias:

„Κάθεται δέ επί θρόνου βακτηρίαν κρατών, τήν δέ ετέραν των χειρών υπερ κεφαλῆς ἔχει του δράκοντος”<sup>81</sup>. Același autor ne spune în capitolul următor:

„Δράκοντες δε οι λοιποί καί ετερον γένος ες το ξανθότερον ρέπον της χρώας ιεροί μὲν του Ἀσκληπιου νουίζονται και εισιν ανθρώποις ημεροι, τρέφει δε μόνη σφας η των Ἐπιδαυριών γη...”

„Dracones quidem quum caeteri (?) tum aliud quoddam genus fulvo magis colore conspicuum Aesculapis sacri habentur; suntque illi hominibus ciores. Eos sola Epidauriorum terra alit...” (Παυσανίου Ἑλλάδος περιήγησις βιβλ. β' κεφ. κ'η'. lib. II, cap. XXVIII)<sup>82</sup>. Unele statui antice îl reprezintă pe Asclepios stând pe tron și adăpând sau hrănind șarpele<sup>83</sup>.

Povestind cum, pe timpul când bănuia ciurma la Roma, a fost adus aici, de la Epidaur, Asclepios – și odată cu el, și cultul său – Ovid ni-l arată pe zeu apărând atât sub chipul obișnuit, antropomorfic, însoțit de atributul său inseparabil, cât și mai ales *sub chip de șarpe*. Astfel, întâia dată când a apărut în vis romanilor trimiși în solie la Epidaur, spre a-l aduce ca să salveze poporul roman de la pieire – zeul s-a ivit cu înfățișare umană, așa cum putea fi văzut în templul său: „... qualis in aede / Esse solet; baculumque tenens agreste sinistra / Cesariem longae dextra deducere barbae...”<sup>84</sup>. Dar chiar atunci, zeul îi previne pe solii romani că peste puțin ei îl vor vedea sub aspect de șarpe: „Pone metus, veniam; *simulacraque nostra relinquam. / Hunc modo serpentem, baculum qui nexibus ambit, / Perspice, et usque nota visu, ut cognoscere possis / Vertar in hunc; sed major ero tantusque videbor, / In quantum verti caelestia corpora debent*”<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> „Șade pe tron ținând toiagul, iar cealaltă mână o are pe capul șarpelui”. Cf. Παυσανίου, Ἑλλάδος περιήγησις βιβλ. β' κεφ. κ'ζ', Parisiis, MDCCCXLV.

<sup>82</sup> „Șerpilii ceilalți, cât și un alt soi, care bătea mai mult în galben, sunt considerați sfinți pentru Asclepios și sunt blânzi cu oamenii. Ei trăiesc numai în pământul Epidaurului”.

<sup>83</sup> L. Preller, *op. cit.*, I, p. 430.

<sup>84</sup> „... precum este el, de obicei, în altar; ținând toiagul rustic în stânga, în timp ce cu dreapta își mângâie barba sa lungă”. Cf. Publii Ovidii Nasonis, *Metamorphoses*, Leipzig, 1853, XV, v. 654-656.

<sup>85</sup> „Nu te teme, eu voi veni; și voi părăsi chipul meu. / Numai privește acest șarpe, care se-ncolăcește în jurul toiagului, / Și întipărește-ți-l bine-n minte, ca să-l poți recunoaște. / Eu am să mă prefac în el; însă voi fi mai mare, atât de mare voi părea, / Cât se cuvine corpurilor cerești să se prefacă”. Cf. Ovidiu, *Metamorphoses*, XV, v. 658-662.

Ceea ce-i cu deosebire interesant în acest pasaj e că Asclepios – Aesculapius – vestește că se va metamorfoza exact în același șarpe care e atributul său nedespărțit, numai că un șarpe de proporții mult mai ample, așa cum se cade unui zeu; de aceea el îi îndeamnă-n vis să privească bine șarpele-atribut din imaginea lui sculptată, pentru ca să-l recunoască atunci când li se va arăta ca șarpe. Și-n adevăr, chiar în Epidaur – pe când locuitorii acestui oraș elen stăteau încă la îndoială dacă să îndeplinească sau nu cererea romanilor și-l implorau pe zeu prin rugăciuni să le spună el însuși prin vreun semn ce trebuie să facă – li s-a arătat zeul sub chipul unui șarpe gigantic: „Vix bene desierant, cum cristis aureus altis / In serpente deus praenuntia sibila misit: / Adventuque suo signumque, arasque, foresque, / Marmoreumque solum fastigiaque aurea movit:/ Pectoribusque tenus media sublimis in aede / Constitit: atque oculos circumtulit igne micantes: / Territa turba pavet: cognovit numina castos / Evinctus vitta crines albente sacerdos: / Et Deus en, deus en; linguisque animisque favete...”<sup>86</sup>

Tot sub chip de balaur uriaș și înfricoșător, urcă el în corabia romană sub privirile mulțimilor și așa sosește la Roma unde era așteptat ca salvator: „Iamque caput rerum, Romanam intraverat urbem: / Erigitur serpens summoque adclinia malo / Colla movet, sedesque sibi circumspicit aptas...”<sup>87</sup>

Aici, el își alege ca loc de reședință insula de pe Tibru, către care se îndreaptă părăsind vasul: „Huc se de Latia pinu *Phoebeius anguis* / Contulit: et finem, specie caeleste resumta, / Luctibus imposuit; venitque salutifer Urbi...”<sup>88</sup>

După ce l-au văzut deci transformându-și făptura din formă umană în șarpe, asistăm acum la prefacerea șarpelui în formă umană.

<sup>86</sup> „De-abia sfârșiseră [ruga], când zeul sub chip de șarpe, cu creastă înaltă de aur, scoate șuierături prevestitoare. Iar prin sosirea lui, el a zgduit și statuia și altarele și ușile și pavajul de marmură, și creștetul de aur al templului. Și ținând pieptul sus, s-a oprit în mijlocul templului, iar ochii și i-a rotit în jur, scăpărând foc. Mulțimea-nspăimântată-ncremenește: l-a recunoscut pe zeu, preotul cu plete cărunte, imaculate, încine cu panglici: Iată zeul, iată zeul! Păstrați tăcere și adorați-!” Cf. Ovidiu, *op. cit.*, v. 669-677.

<sup>87</sup> „În sfârșit, a sosit în cetatea romană, în capitala lumii. / Șarpele se ridică, își mișcă gâtul sprijinit de vârful catargului / Și-și caută, privind în toate părțile, un sălaș potrivit”. Cf. Ovidiu, *op. cit.*, v. 736-738.

<sup>88</sup> „Într-acolo s-a dus din corabia latină șarpele febeian; / Și reluându-și figura sa cerească, / El a pus capăt nenorocirilor și a venit în cetate ca un mântuitor...” Cf. Ovidiu, *op. cit.*, v. 742-744.



Este în afară de îndoială că, la baza acestei narațiuni – așa cum se poate constata la un număr însemnat din temele *Metamorfozelor* lui Ovid – stă legenda populară romană iar uneori asociată ei, chiar și cea grecească, precum e cazul în special cu episodul la care se raportau citatele de mai sus. Vehiculat de tradiția cultului antic al lui Asclepios, simbolul șarpelui e în uz până astăzi la farmaciști și medici.

O altă divinitate a Olimpului grec, care avea ca atribut un șarpe, sau chiar se ivea sub înfățișare de șarpe, era Dionysos Sabázios (Sabádios, Sabázios, Sabádios, Sábos) – ipostază a zeului vinului, în urma contaminării lui cu o divinitate traco-frigiană. Șarpele de aur, ca simbol al acestui zeu, era utilizat la misterele sale, fiind pus în sânul inițiaților și scos pe sub hainele lor, ca semn că aceștia au fost luați sub ocrotirea zeului sau că s-au născut pentru a doua oară, în numele lui<sup>89</sup>. O pictură antică îl reprezintă șezând pe tron, iar alături de el un șarpe se-ncolăcește, urcând, în jurul unui arbore<sup>90</sup>. Apoi, Persefona, fiica Demetrei – zeiță prin excelență chtonică – este reprezentată cu un șarpe, care-i pune capul pe genunchi și cu altul încolăcindu-se în jurul tronului ei, sau ținând în fiecare mână câte-un șarpe și un snop de cereale<sup>91</sup>. Ba chiar și zeița Demetra are uneori același simbol<sup>92</sup>. De asemenea, Zeus însuși se transformă în șarpe spre a se uni cu fiica sa Kore (Persefona), care dă naștere după aceea lui Dionysos Zagreus reprezentat printr-un șarpe cu coarne<sup>93</sup>. Vom mai aminti apoi, că zeul Hermes avea ca simbol caduceul – bagheta de măslin înconjurată de doi șerpi încolăciți de-o parte și de alta a ei și având deasupra două aripi<sup>94</sup>.

În fine, tot în legătură cu religia vechilor greci, nu putem omite faptul deosebit de interesant că șarpele se bucura la ei de un cult special chiar în mod independent de divinitățile antropomorfe ale Olimpului clasic, fiind considerat el însuși ca o divinitate de sine stătătoare. Astfel, Herodot povestește că înainte de faimoasa bătălie navală de la Salamina contra flotei lui Xerxes (a. 486 î.e.n.), atenienii au fost determinați să părăsească orașul, împreună cu familiile lor, mai ales în urma prevestirii de rău augur, care consta în aceea că șarpele protector din templul

---

<sup>89</sup> L. Preller, *op. cit.*, p. 577-578.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 578.

<sup>91</sup> După niște reliefuri antice, în lut ars, din Italia meridională. Cf. Salomon Reinach, DGS, p. 33-34.

<sup>92</sup> L. Preller, *op. cit.*, p. 654.

<sup>93</sup> Cf. Salomon Reinach, DGS, p. 30.

<sup>94</sup> L. Preller, *op. cit.*, p. 334-335.

Acropolei părăsise lăcașul său – după spusele preotesei însărcinate cu cultul lui – ceea ce a alarmat poporul într-un chip neobișnuit:

„...Λέγουσι Ἀθηναῖοι ὄφιν μέγαν φύλακον τῆς ἀκοπόλις ἐνδιαίτασθαι ἐν τῷ ἱρῷ. Λέγουσι τε ταῦτα καὶ δη καὶ ὡς εὐντὶ ἐπιμήνια ἐπιτελέουσι προτιθέντες τὰ δ' ἐπιμήνια μελιτόεσσά ἐστι. Αὐτὴ δ' ἡ μελιτόεσσα ἐν τῷ πρόσθε αἰεὶ χρόνῳ ἀναισιμουμένη τότε ἦν ἀναυστος. Σημηνάσης δε ταῦτα τῆς ἱεῖς μαλλόν τι οἱ Ἀθηναῖοι καὶ προθυμότερον ἐξέλιπον τὴν πόλιν ὡς καὶ τῆς θεοῦ ἀπολελοιπυῖης τὴν ἀκρόπολιν...”<sup>95</sup>

Întâmplarea relatată de Herodot, în așa de intimă conexiune cu un mare eveniment istoric, nu poate fi pusă la îndoială. Ea nu e nicidecum un produs al fanteziei scriitorului, ci un fapt real petrecut chiar la începutul vieții lui Herodot, adică perfect controlabil pentru dânsul. Îl va fi auzit povestit, desigur, de părinții săi sau de alți contemporani din generația imediat precedentă lui. Herodot nu ne spune dacă după bătălia de la Salamina cultul șarpelui protector a fost iarăși restabilit la Atena în templul de pe Acropole, ceea ce nu-i imposibil, deși mai probabil pare că nu.

Să mai amintim că între atributele divine, sunt atestate la grecii vechi și unele plante sau fructe? Vom ilustra aceasta numai cu câteva exemple: în cultul Afroditei, avea un rol important – sacru – mirtul și mărul<sup>96</sup>; iar în al zeiței Demeter, macul și spicele de grâne<sup>97</sup>. Asemenea plante și roade însă pot fi interpretate mai ales în mod simbolic, ca reprezentând domeniul asupra căruia se exercita activitatea fiecăreia din respectivele zeițe, deși ele nu exclud și o altă interpretare.

Animale și poate chiar plante ca cele menționate aparțin desigur unui strat de credințe și reprezentări mai vechi decât acela al politeismului antropomorfic. Ca și la egipteni, ele trebuiesc privite drept supraviețuiri, care – ajunse într-o fază mitologică ulterioară – au fost absorbite de marea masă a elementelor noi, contaminându-se și armonizându-se cu ele. După părerea noastră, acest strat de supraviețuiri a putut fi de natură totemică. Trecând acum la celălalt popor european antic, de civilizație superioară din bazinul Mediteranei, la romani, ne

<sup>95</sup> „... Atenienii spun că *un șarpe mare, păzitorul cetății*, sălășluiește în templu. Ei spun acestea și, ca și cum ar exista în adevăr, îi săvârșesc sacrificii lunare, oferindu-i-le; aceste sacrificii constau într-o plăcintă cu miere. Dar, în timp ce, mai înainte, această plăcintă era totdeauna mâncată, atunci fu neatinsă. Iar acestea vestindu-le preoteasa ca pe un semn, ateniienii au părăsit orașul cu atât mai în grabă, cu cât și zeița [Pallas Athene] părăsise cetatea”. Cf. *Herodoti Halicarnasei historiarum*, libri VIII, 41.

<sup>96</sup> L. Preller, *op. cit.*, p. 303.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 631, 653.

vom mărgini a constata că în religia lor aflăm – deși sub un aspect mai palid – cam aceleași atribute, sub chip de animale, pe care le-am arătat mai sus la greci.

Demn de relatat în aceeași ordine de idei este faptul că religia celților, ca și cea a grecilor și romanilor, ne oferă de asemenea vestigii zoolatrice în perioada când ei ajunseseră la cultul unor divinități antropomorfe. Dintre aceste vestigii, ne vom opri numai asupra celui al șarpelui, care ne interesează în mod special. A. J. Reinach, în studiul său despre zeitățile galice cu șarpe – trecând în revistă un număr însemnat de exemplare arheologice din Franța și câteva chiar de pe aiurea – discută amplu problema reprezentării șarpelui în legătură cu zei sau zeițe. Autorul pleacă de la analiza reliefului unei stele galo-romane, conservate la muzeul din Nancy, stelă care prezintă imaginea unei perechi divine: și zeul, și zeița țin fiecare câte-un șarpe în mâna dreaptă. Șerprii sunt mari și în poziție verticală, cu capetele la-nălțimea capurilor divinităților, iar corpul lor era ondulat în sinuozități largi<sup>98</sup>. Apoi, pe coloana lui Jupiter (Juppitasăule) de la Mainz – unde figurează o zeiță, care se-ndreaptă spre zeul Mercur, reprezentat cu caduceul într-o mână și cu petasul în cealaltă – se poate vedea între cele două zeități un cocoș zburând, simbol specific galic, în timp ce jos un șarpe se-ncolăcește în jurul unui altar<sup>99</sup>. Șarpele este aici atributul zeiței, care-l întovărășește pe Mercur. Pe altarul cu șase zei, descoperit la Hedderheim în aceeași regiune renană, se află și Mercur, lângă care o zeiță e urmată de un șarpe. O statuie de la Koblenz, care pare a fi rest dintr-un altar al lui Mercur, reprezintă o zeiță șezând cu cornul abundenței în mână, pe când un șarpe stă pe genunchii ei<sup>100</sup>.

Pe relieful unui altar din Vivecourt, o divinitate feminină ține un șarpe care se-ndreaptă spre un vas ținut în mână de o alta<sup>101</sup>. O stelă galică de la Ilkley (Anglia), ne înfățișează imaginea unui zeu, care ține doi șerpi mari – câte unul în fiecare mână – apăsându-i spre piept cu mâinile aduse-n față și foarte apropiate una de alta. Șerprii sunt ținuți oarecum longitudinal față de corpul zeului, având capetele ridicate mai sus decât capul acestuia; deși poziția lor nu e chiar verticală, întrucât ei tind de a face un unghi cu vârful în jos<sup>102</sup>. Stela aceasta e cunoscută în literatura de specialitate sub numele „Hercule și cei doi șerpi”, măcar că

<sup>98</sup> Cf. Salomon Reinach, DGS, pl. IV.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 13-14.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 11, fig. 2.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 14-15, fig. 3.

figura de pe ea nu oferă vreun alt simbol specific lui Hercule. Relieful stelei aflate la Vignony însă redă clar chiar figura lui Hercule, purtând în mâna stângă măciuca-i caracteristică, în timp ce cu dreapta presează gâtul unui șarpe, care moare<sup>103</sup>. Reinach vede aici pe „zeul galic cu șarpe” care sub înrâurirea culturii romane a fost „travestit în Hercule, biruitorul șerpilor”<sup>104</sup>; iar un interpret anterior, Flouest, afirmase că în această figurație se manifestă influența mitriacismului. După ce expune materialele sale, Reinach conchide pe drept că șarpele, care apare ca atribut al unei divinități în documentele arheologice prezentate de el, a fost la origine el însuși o divinitate: „La trentaine de monuments que nous venons de passer en revue, est loin sans doute d'épuiser la riche série de ceux qui attestent le culte du serpent en Gaule, dans cette phase anthropomorphique où *l'animal, naguère dieu lui-même, n'est plus que l'attribut du dieu*”<sup>105</sup>.

Iar mai departe, stăruind asupra aceleiași idei centrale a studiului său, el afirmă că, în toate monumentele galice examinate de dânsul, „*c'est le serpent qui importe beaucoup plus que la figuration particulière du dieu qui l'accompagne; avant de devenir l'attribut du dieu, le serpent a été objet même du culte*”<sup>106</sup>.

Datorită relațiilor tot mai strânse dintre romani și gali, cu deosebire în urma marilor cuceriri ale lui Caesar, divinitatea cu atributul șarpelui a fost asimilată, după împrejurări – dependente de timp, loc și influențe mitologice și culturale în general – când e vorba de un zeu, cu Jupiter, Marte, Apollo, Mercur, Esculap, Hercule..., când e vorba de o zeiță, cu Junona, Ceres, Maia, Hygia.... De aceea, Reinach a crezut mai prudent să designeze o astfel de divinitate, la gali sau la galo-romani, printr-un termen perifrastic, mai neprecis dar mai cuprinzător: „divinitatea cu șarpele”<sup>107</sup>.

Vestiigiile relatate de noi aici, după A. Reinach, dovedesc în chipul cel mai clar existența la gali, în cursul preistoriei lor, a unui cult al șarpelui. Fenomenul religios urmărit de arheologul francez în expresia sa simbiotică – de asociere a elementelor mitologice antropomorfe cu cele zoomorfe și anume ofiomorfe – este perfect analog cu cel constatat anterior în religia vechilor greci și a romanilor într-un cadru zoomorfic mult mai larg. Deși existența ofiolatriei la

<sup>103</sup> *Ibidem*, fig. 1, p. 7.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 5-6.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

vechii gali nu implică în mod necesar și existența unor credințe totemiste cu totemul șarpe, nu mai puțin însă astfel de manifestări religioase constituie în orice caz un indiciu că totemismul de aspectul menționat a putut și el exista la acest popor.

Revenind acum la romani, la care anterior ne-am limitat numai a semnala existența faptelor mitologice discutate pe larg la greci, trebuie să amintim că împrumuturile acestui popor din sursă elenică sunt și pe teren religios, ca și-n celelalte domenii ale culturii, deosebit de copioase, uneori de-a dreptul copleșitoare. Astfel, foarte adesea este cu neputință de discernut ceea ce-i propriu Olimpului grecesc de ceea ce-i aparține celui roman. De aceea, prudența ne îndeamnă ca, pentru problema ce urmărim, să ne adresăm unei alte surse – cea a vechilor legende și mituri romane – care este complet detașată de influențele grecești și asupra autohtonismului căreia nu se pot ridica îndoieli. Aici vom căuta un răspuns, pe baze mai sigure, la întrebarea ce ne-am pus referitor la existența unor credințe totemiste în preistoria popoarelor Europei. Istoria lui Titus Livius, care începe cu o lungă serie de legende – printre acestea, una bine cunoscută și cea mai importantă, asupra originii gloriosului popor roman – ni-i înfățișează pe lupi aproape în lumină de strămoși, întrucât cei doi frați întemeietori de țară au fost alăptați de o lupoaică. Astfel, după legendă, albia cu pruncii gemeni ai Rhea Silviei, aruncată pe Tibru din porunca regelui Amulius, fiind scoasă la mal de curentul apei, „cică... o lupoaică însetată, din munții care sunt pe-aproape, auzind scâncet de copil mic, s-a întors din cale și și-a aplecat țâțele cu nespuse blândețe asupra pruncilor dându-le să sugă, așa că baciul turmei regești a aflat-o lingându-i pe copii...”<sup>108</sup>

Plinius naturalistul – vorbind despre unele fiare binefăcătoare pentru oameni și referindu-se în special la cele ce-au alăptat prunci – menționează și el în opera sa acest eveniment legendar și-l consideră ca pe-un miracol, care prevestea un destin strălucit poporului roman<sup>109</sup>. Iar în altă parte, unde tratează despre smochini, același autor relatează că la Roma era plantat chiar în for un smochin în amintirea trăsnetului, care ar fi lovit cândva locul acela sau mai degrabă în amintirea smochinului

---

<sup>108</sup> „Tenet fama... lupam sitientem ex montibus, qui circa sunt, ad puerilem vagitum cursum flexisse, eam sumisas infantibus adeo mitem praebuisse mammas, ut lingua lambentem pueros magister regii pecoris invenerit...” Cf. Titi Livi, *Ab Urbe condita*, lib. I, cap. IV, 6.

<sup>109</sup> „... Nam quae de infantibus ferarum lacte nutritis, quum essent expositi, produntur, sicut de conditoribus nostris a lupa, magnitudini fatarum accepta ferri aequius, quam ferarum naturae arbitrator”. Cf. Plinii Sec., *Nat. Hist.*, lib. VIII, cap. XXII.

care i-a adăpostit pe Romulus și Remus lângă Tibru. Cică acel smochin fusese numit „ficus ruminalis”, fiindcă sub el fusese aflată lupoaica „dând țâță” („praebeus rumen”) pruncilor gemeni. Această minunată întâmplare ar fi fost consacrată printr-o statuie în bronz ridicată de augurul Attus Navius<sup>110</sup>. Această legendă a fost, firește, cunoscută și scriitorilor greci, care o relevă ca pe-o tradiție specific romană. Astfel, Plutarch pomenește de ea în biografia lui Romulus, spunând: „... Κληθηναι δε και τούτους απο της θηλης ιστοροουσι Ρωμύλων και Ρωμων, οτι θηλάζοντες ωφθησαν το θηρίον”<sup>111</sup>.

Deosebit de interesant este însă faptul că citata legendă nu e singura care – raportându-se la originile poporului roman și anume chiar la întemeietori – să vorbească despre un animal protector ca de-un adevărat mântuitor. Mai există o alta despre ciocănitore, care de asemenea cică ar fi hrănit pe pruncii Rhea Silviei. De obicei, scriitorii antici care vorbesc despre una, o menționează concomitent și pe cealaltă. Ovidius, în cartea III a *Fastelor*, consacrată lunii martie – glorificând poporul roman, căruia îi atribuie origine divină, ca unul ce s-ar trage direct din zeul Marte, prezumtivul tată al strămoșului Romulus – relatează și dânsul legendele populare despre lupoaică și ciocănitore, pe care le prezintă îngemănate.

El imaginează o scenă idilică cu vestala Rhea Silvia, care merge la izvor cu urciorul, ca s-aducă apă pentru sacrificii și care, pe când se odihnea – adormind adânc – e surprinsă de zeul Marte, căruia i-a căzut dragă. Poetul atribuie vestalei, ce avea să devie mamă, un vis minunat, în care i se arată crescând lângă dânsa, doi palmieri înalți și stufoși; unul din ei acoperea cu coroana lui lumea-ntregă. Dar deodată, ea îl vede pe unchiul ei Amulius ridicând securea ca să-i taie. Spre norocul palmierilor însă, apar atunci cele două animale providențiale, care-i salvează: „Martia, picus, avis gemino pro stipite pignant, / Et lupa: tuta per hos utraque palma fuit...”<sup>112</sup>

Aici, Ovidius a prezentat într-o formă alegorică legenda nașterii lui Romulus și Remus, cu primele peripeții din viața lor. Mai departe, poetul,

<sup>110</sup> „Colitur ficus arbor in foro ipso ac Comitio Romae nata, sacra fulguribus ibi conditis: magisque ab memoriam ejus, quae nutrix fuit Romuli et Remi conditoris ac ruminalis appellat quoniam sub ea inventa est lupa infantibus praebens rumen, ita vocabant mammam, miraculo ex aere juxta dicato, tamquam in Comitium sponte transisset, Atto Navio augure.” Cf. Plinii Sec., *op. cit.*, lib. XV, cap. XX.

<sup>111</sup> „Se povestește că aceștia au fost numiți Romulus și Remus de la *ruma* (mamelă), pentru că au fost văzuți sugând fiara”. Cf. Πλουτάρχου βίοι – Ρωμύλος, cap. VI, 3.

<sup>112</sup> Ovidii, *Fast.*, lib. III, v. 37-38.

tălmăcind alegoria visului – adică povestind întâmplările chiar în forma lor tradițională, așa cum erau cunoscute în popor – juxtapune din nou cele două animale: „Haec ubi cognovit contemtor Amulius aequi, / Nam naptas fratri victor habebat opes, / Amne jubet mergi geminos: scelus unda refugit; / In sicca pueri destituuntur humo. / Lacte quis infantes nescit crevisse ferino, / Et picum expositis saepe tulisse cibos?...”<sup>113</sup>

Acel „quis... nescit” – din versul penultim al pasajului citat – cu care poetul precedează aluzia la legenda lupoaicei și a ciocănitorei, ne lasă să înțelegem că e vorba de niște legende, ce se bucurau de-o neobișnuită popularitate, fiind cunoscute absolut de toată lumea. În aceeași formă îngemănată, ca și Ovidius, ne prezintă legendele romane și Plutarch: „Ἐνταυθα δη τοις βρέφεσι κειμένοις την λύκαιναν ιστορουσι θηλαζομένην και δρυοκολάπτην τινα παρειναι συνεκτρέφοντα και φυλάττοντα. Νομίζεται δ' Ἄρεος, ιερα τα ζωα τον δε εδρυοκολάπτην και διαφερόντως λατίνοι σέβονται και τιμωσιν...”<sup>114</sup>.

Dar, cum că aceste animale au o semnificație mai adâncă în credințele vechi romane decât aceea a unor motive întâmplătoare într-o anumită temă de legendă – cum e cea a fondării Romei – se vede din faptul că ele apar de asemenea ca motive centrale, care alcătuiesc temele altor legende, cu totul independente de evenimentul întemeierii cetății eterne. Așa, geograful Strabo – descriind popoarele vechii Italiei și vorbind despre tribul hirpinilor – face aluzie la o legendă romană, după care acest trib s-ar fi bucurat cândva de protecția unui lup și de aceea s-a și numit astfel: „... Εξης δ' εἰσιν Ἰρπηνοὶ καυτοὶ Σαννίται τουνομα δ' εσχον ἀπο του ηγησαμένου λύκου της ἀποικίας ἱρπον γάρ καλουσιν οἱ Σαννίται τον λύκον...”<sup>115</sup> De aici, reiese că lupoaica-doică nu e o figură izolată în folclorul roman, ci ea nu e decât un aspect al considerației de care se bucura în popor lupul ca specie. Transpunându-ne pe plan mistic – pentru a înțelege mentalitatea din care a luat naștere o asemenea legendă – înseamnă că între tribul hirpinilor și lup, precum și între vechiul trib al locuitorilor din Latium și același animal, existau anumite

<sup>113</sup> *Ibidem*, v. 49-54.

<sup>114</sup> „Se povestește că, pe când zăceau acolo pruncii, o lupoaică i-a alăptat și-o ciocănitore le-a venit în ajutor, hrănindu-i și păzindu-i. Acestea sunt considerate animalele sfinte ale lui Marte; iar pe ciocănitore, latinii o venerază și o cinstesc cu deosebire”. Cf. Πλουτάρχου, *loc. cit.*, cap. IV, 3-4.

<sup>115</sup> „Apoi sunt *hirpini*, samniții și ei. Numele și l-au căpătat de la lupul care a fost călăuza coloniei; căci samniții îl numesc pe lup *hirpos*”. Cf. Στραβώνος Γεωγραφικῶν βιβλ. ε', κεφ. δ', 2 β.

relații de interdependență, bazate pe anumite credințe populare și pe o veche tradiție. Același lucru vom relata și cu privire la ciocănitoare. În adevăr, tot Strabo – în descrierea regiunilor și popoarelor Italiei antice – vorbindu-ne despre Picenum și Picentini, relatează o foarte interesantă legendă referitoare la originea lor, și a numelui care le designează: „Ἔστι δ'ἡ Πικεντίνη μετα τας των Ὀμβρικων πόλεις τας μεταξυ Ἄριμίνου και Ἄγκωνος. Ὁρμηγεται δε εκ της Σαβίνης οι Πικεντινοι, δρυκολάπτου την νδον ηγησαμένου τοις αρχηγέταις, αφ'ου και τουνομα. Πικον γαρ τον ορνιν τουτον ονομάζουσι, και νομίζουσιν Ἄρεος ιερων...”<sup>116</sup> Așadar, în cazul hirpinilor, ca și în cel al picentinilor, e vorba de un anumit animal, care ia sub protecția sa un trib. Ba mai mult decât aceasta, animalul respectiv se identifică cu oamenii, care alcătuiesc acel trib până-ntr-atât, încât tribul însuși este denumit cu numele lui: tribul hirpinilor, adică al lupului și tribul picentinilor, adică al ciocănitoarei. Deci, întocmai cum se numesc clanurile totemice la primitivii exotici din timpul nostru, așa s-au numit și aceste grupuri etnice ale vechii Italiei, căci hirpinii vor fi avut desigur ca totem lupul, în timp ce picentini vor fi avut-o pe ciocănitoare. Însuși Frazer se întreabă dacă nu cumva asemenea tradiții indică, la vechii romani, existența unor clanuri totemice: „clanul-lup și clanul-ciocănitoare”<sup>117</sup>.

Ceea ce atârână mai greu în favoarea acestei supoziții sunt tocmai cele două vechi „nomina ethnica”, piceni (sau picentini) și hirpini (sau irpini), care – precum se vede clar – își trag originea de la numele celor două presupuse toteme-animale: *picus* și *hirpus* (sau *irpus*), apelativ sabin care corespunde lui lat. *lupus*. În adevăr, în ultimele legende etiologice citate, Strabo indică etimologii foarte juste pentru respectivele nume etnice romane. Credem însă că inițial orientarea etimologică – adică stabilirea raportului de filiație între numele etnice și prototipurile lor – a existat, sub o formă oarecare, chiar în legendele latine autentic populare. Geograful grec n-a făcut decât s-o interpreteze. Uneori, tocmai grație unor asemenea relații etimologice, anumite fapte reușesc a se menține în legendă multă vreme după ce ele au ieșit complet din uz, pe terenul realităților sociale rustice, și au încetat de a mai fi înțelese. Se pare că acesta e cazul și cu legendele romane la care

<sup>116</sup> „Picenum este ținutul de dincolo de orașele umbrice, care sunt situate între Ariminum și Ancona. Picentini au ieșit din țara Sabinilor, după ce o ciocănitoare a arătat căpeteniilor drumul, de unde și numele lor; căci *picos* numesc ei pasărea aceasta și cred că e pasărea sfântă a lui Marte”. Cf. Στραβόνος, *op. cit.*

<sup>117</sup> Cf. Frazer, *The dying god – The Golden Bough*, III, p. 186, nota 4.



ne referim<sup>118</sup>. În consecință, credem mai presus de îndoială că legende ca acestea din urmă și ca cele anterior citate sunt reflexul unor credințe și al unei organizări politico-sociale de natură totemistă în Italia antică.

Dar chiar faimoasa legendă a răpirii sabinelor de către latinii lui Romulus, căreia Titus Livius îi consacră în istoria sa nu mai puțin de cinci capitole<sup>119</sup> este – după toate probabilitățile – ecoul unor forme de viață totemistă din pragul protoistoriei romane. Explicația dată de istoricul latin acestei legende – cum că latinii au răpit pe fiicele sabinilor prin vicleșug (invitând întregul popor sabin să vină cu familiile, în cetatea Romei de curând zidită, la o mare solemnitate în cinstea lui Neptun Ecvestrul), deoarece noul stat avea numai bărbați și, astfel, era ursit să piară odată cu dânșii, din lipsa soțiilor – explicația, care e acceptată până azi ca verosimilă, trebuie pusă sub semnul îndoielii și noi o repudiem: „Iam res Romana adeo erat valida, ut cuilibet finitimarum civitatum bella par esset, *sed penuria mulierum hominis aetatem duratura magnitudo erat, quippe quibus nec domi spes prolis nec cum finitimis conubia essent...*”<sup>120</sup>

Amintim mai întâi că, chiar din povestirea evenimentelor – așa cum se succed ele sub pana istoricului roman – reiese că de la sosirea legendarului strămoș troian Aeneas pe pământul Italiei și până la fondarea Romei de către Romulus, s-au perindat câteva generații de oameni. Deci, argumentul lipsei femeilor, într-o colectivitate alcătuită exclusiv din bărbați războinici, cade! Dacă pentru Aeneas – fugar de la Troia cu o ceată de oșteni – putea fi foarte verosimil, el nu mai este absolut deloc pentru Romulus și supușii săi. Răpirea sabinelor – eveniment a cărui existență reală nu avem nici-un motiv s-o punem la îndoială – a avut desigur cu totul o altă cauză, care a fost implicit și

---

<sup>118</sup> „Sunt atestate, în folclorul diferitelor națiuni, unele legende etiologice, care-ar putea fi numite tot așa de bine și etimologice, fiindcă ele caută să explice de unde-și trag originea anumite nume. De foarte multe ori, etimonul indicat de ele e fantezist, relațiile de filiație dintre acesta și nume fiind bazate pe pure aparențe; totuși nu odată suntem surprinși să-năltim etimologii impecabile din punct de vedere lingvistic. Cum trebuiesc numite atunci etimologiile populare corecte, care adică nu sunt «etimologii populare»? Nu ar fi oare acesta un motiv de a se căuta un alt termen științific, mai potrivit pentru designarea cunoscutului principiu de schimbare a limbii?”

<sup>119</sup> Cf. *Ab Urbe condita*, lib. I, cap. IX-XIII.

<sup>120</sup> „Statul roman era acum așa de puternic, încât se putea măsura cu oricare cetate vecină în război; însă din lipsă de femei, marea lui avea să dureze numai o vârstă de om, căci nici acasă la ei nu aveau nădejde de moștenitori și nici legăminte de căsătorie nu aveau”. Cf. Titi Livi, *op. cit.*, cap. IX, 1.

cauza conflictului armat dintre sabini și locuitorii din Latium. Noi vedem aici reflectându-se întâmplări dintr-o lume organizată politic după sistemul totemist. Latinii și sabinii erau, după cât se vede, grupuri totemice – cu toteme diferite – ale vechii Italii. Cum exogamia este de obicei un caracter din cele mai tipice pentru viața socială bazată pe credințe de natură totemistă, flăcăii latini nu-și puteau lua soții dintre fetele propriului lor grup: acestea erau tabu pentru ei. Fiind considerate drept rudele cele mai apropiate, drept surorile lor, căsătoria cu ele ar fi fost incestuoasă, după mentalitatea totemistă. Iată de ce vor fi fost ei constrânși să recurgă la raptul fetelor unui alt grup, care va fi avut alt totem decât al lor. Cum că aceasta a provocat război între cele două grupuri, nu ne miră. Raportându-ne la ceea ce se întâmplă în cadrul clanurilor, la primitivii din vremea noastră – dacă de cele mai multe ori, tinerii bărbați nu întâmpină nici-o opoziție în clanul unde merg să-și caute soții, faptul fiind un obicei consacrat de tradiție – constatăm totuși că uneori, din diferite motive, ei întâlnesc rezistență și atunci, necedând nici unii, nici alții, se ajunge la conflict între clanuri sau chiar la război.

Cu aceste orientări, încheiem și capitolul roman al problemei totemismului în Europa preistorică. E poate capitolul care interesează cel mai mult în legătură cu substratul folcloric al temei basmului apuleian.

Dacă admitem că cele mai sus relatate reprezintă în adevăr vestigii totemiste la popoarele antice ale continentului nostru, se-nțelege că ceea ce a avut loc cândva în regiunile meridionale ale lui, s-a petrecut și în alte regiuni mai dinspre nord. Unele încercări de a se proba existența totemismului în epoci preistorice, pe baza folclorului actual, s-au făcut la englezi. Atunci când în domeniul etnologiei apăruseră o serie de colecții importante de materiale asupra totemismului la primitivi, precum și unele studii despre acest sistem de credințe, noutatea faptelor a impresionat publicul cult în mod deosebit, iar unii cercetători – în ciuda originalității cu totul specifice a respectivelor fapte, care păreau să aibă un caracter exotic prin excelență – au fost totuși stimulați să caute cu râvnă urme ale acelorași primitive forme de viață și în folclorul englez. Între aceștia a fost și cunoscutul folclorist George Laurence Gomme, fost președinte la „Folklore Society”, care, într-un articol din „Archaeological Review”<sup>121</sup> se străduiește să privească din perspectiva totemismului un însemnat număr de credințe și obiceiuri englezești. Același mod de interpretare al lor îl păstrează el

<sup>121</sup> Iunie 1889, p. 217 sq.; 351 sq.

și în lucrarea sa principală *Ethnology in folklore*<sup>122</sup>. Împotriva unei asemenea tendințe în domeniul folclorului englez în special, s-a ridicat Andrew Lang, care l-a criticat cu severitate pe Gomme și pe alții, căutând să arate că truda lor este infructuoasă și eronată. Aceasta n-a împiedicat totuși continuarea investigațiilor folclorice pe calea deschisă de Gomme.

Astfel, în 1898, problema totemismului în Anglia – sub aspectul cercetării unor reminiscențe folclorice străvechi prin prisma mentalității primitivilor totemiști de azi – a fost reluată de N.-W. Thomas, care în scopul de a o aprofunda, o limitează la provincia Wales din sud-vestul țării. Luând ca bază datele furnizate de Frazer în acel corpus al credințelor totemiste, care este cartea *Totemism and exogamy* (4 volume), el încearcă să determine animalele ce au avut, după părerea sa, cândva rolul de toteme la englezi și anume la ruralii din Țara Galilor<sup>123</sup>. Thomas schițează și tablouri statice, unde prezintă totalul acelor presupuse animale-toteme (în număr de aproape 30), indicând totodată și caracterele totemice observate de fiecare din ele<sup>124</sup>.

Dacă în bună parte rezultatele cercetărilor lui Gomme și Thomas, precum și concluziile lor principale pot fi pe drept puse la-ndoială, ceea ce nu se poate contesta, este marea număr de analogii – unele într-adevăr izbitoare – dintre credințele populare actuale de la englezi și de la alte națiuni ale Europei și dintre granițele autentice totemiste ale primitivilor exotici. Desigur, ar fi cea mai mare eroare să se susțină că orice credință sau superstiție cu privire la animale are origine totemică; însă nu poate fi eroare supunerea anumitor credințe și superstiții de acest gen unui examen cât se poate de riguros – raportându-le comparativ la date culese de la primitivii totemiști actuali – cu scopul de a discerne elementele care marchează corespondențe surprinzătoare, ce merg adesea până la identitate, cu cele ale menționaților primitivi. Însuși A. Lang, criticul necruțător al totemizanților englezi, admitea că există totuși la poporul englez „câteva superstiții, două sau trei, a căror origine totemică nu pare îndoielnică”.

Având în vedere o serie de fapte din cele mai sus relatate, noi suntem ferm convinși că cheștiunea totemismului, ca problemă a unor supraviețuiri foarte vechi în domeniul folclorului european – departe de

---

<sup>122</sup> London, 1892.

<sup>123</sup> N.-W. Thomas, *La survivance du culte totémique des animaux dans le pays de Galles*, Paris, 1898. Extrait de la „Revue de l’Histoire des Religions”.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 52-53. Cf. tab. I și II.

a constitui un „absurdum” – nu numai că se poate pune, dar că, urmărită de cercetători competenți, cu prudență și criticism maxim, poate aduce însemnate contribuții la cunoașterea substratului culturii spirituale a ruralilor noștri. În lumina considerațiilor expuse pân-aici, credem că ipoteza existenței unor forme de totemism la popoarele Europei, în cursul preistoriei lor, nu mai apare ca neverosimilă. Pe de-altă parte – dacă este adevărat că pe întregul teritoriu din bazinul mediteranian de pe cuprinsul celor trei continente învecinate, totemismul a fost cândva la el acasă – miturile și legendele cu substrat totemist au putut lua naștere aici oriunde și în același timp, ele au putut migra în toată libertatea dintr-o parte în alta, independent de granițe lingvistice, politice sau de altă natură.

Revenind acum la tipul de basm al *soșului-animal*, a cărui temă conține o serie de motive mitice – printre care însuși motivul central – considerate de noi ca având origine totemistă, se poate conjectura deci tot așa de bine, în principiu, că tema respectivă a apărut întâi în Europa, ca și în Asia și în Egipt. Dar dacă totuși ne vine ușor să acceptăm autohtonismul european al unor teme ca *soșul-urs* sau lup, porc, berbec, rac... etc., ne vine mai greu să presupunem că și tema subtipurii *soșul-balaur*, de care ține însăși varianta apuleiană, s-a născut în Europa. Și am văzut aiurea de ce originea lui asiatică – anume, indică – este mult mai verosimilă. Astfel, pe imensul spațiu euro-asiatic – care, din punct de vedere al culturii populare ca și sub aspectul geografic, a fost totdeauna un singur continent gigant și unitar – tema de basm cu motivul *soșului-balaur* va fi fost transmisă foarte de timpuriu, pe calea circulației orale, din extremul est până-n extremul vest. Odată ajunsă-n aria europeană, această temă a fost lesne captată de folclorul autohton, devenind chiar, în scurtă vreme, o temă predilectă: analogiile pe care le prezentau atâtea alte subtipuri ale tipului *soșul-animal*, existente aici, cu subtipurii *soșul-balaur* adus de migrația folclorică, au favorizat adaptarea desăvârșită a acestuia din urmă. Dar, dacă ne referim în special la șarpe ca personaj de basm, trebuie să relatăm că el este atestat la popoarele Europei – inclusiv la români – și în alte teme de legende sau basme decât cele ale tipului *soșul-animal* examinat de noi. Uneori, el apare chiar în ipostaza de soș, ca într-o legendă polonă, în care prezintă în anumite privințe uimitoare asemănări cu *soșul-balaur* din subtipurii noastre și în special cu Basnak Dau din varianta indiană, căci personajul principal este și aici tot regele șerpilor („król węzów”).

Într-un sat din districtul Sokalski, este un iaz mare, în fundul căruia cică s-ar afla o mândrețe de palat, unde locuiește regele șerpilor. Astfel, se povestește că în satul acela trăia odinioară o vădană sărmană, care avea trei fete. Ele s-au dus odată, pe-nserat, la iaz să se scalde. Când au ieșit din apă și-au mers să se-mbrace, ce să vadă? „Pe cămașa celei mai mici, ședea un șarpe mare. Pe capul lui, strălucea o coroană, care sclipea ca soarele, măcar că era noapte”. Surorile mai mari și-au luat în grabă straiile de pe mal, fugind pline de groază. Mezina însă, care era frumoasă fără seamăn, stătea înfricoșată-n apă neștiind ce să facă. Deodată, îl aude pe șarpe vorbindu-i: „– Nu te teme, n-am să-ți fac nici-un rău. Ai vrea să fii soția mea?” Fata, de spaimă mai mult, a răspuns pe negândite: „– Vreau”. Apoi, șarpele a dispărut în apă, iar fata s-a-mbrăcat și s-a dus acasă, povestind mamei și surorilor întâmplarea cu șarpele. A doua zi, s-a oprit în fața casei văduvei „o caretă de aur trasă de patru cai”. Pe capră, se afla un vizitiu cu cap de șarpe, care a cerut fata. Baba a gătit-o pe fiica cea mai mare și a suit-o în caretă; dar peste puțin timp, caretă s-a-ntors, aducând-o înapoi pe fată. Aceasta i-a spus mamei că șarpele din iaz n-o vrea pe dânsa de soție, că i-a dat 100 de galbeni și a trimis-o acasă. Atunci, mama o suie-n caretă pe cea mijlocie; însă și cu ea s-a-ntâmplat la fel ca și cu cea mare. În cele din urmă, neavând ce face, a gătit-o frumos pe mezină și, luându-și rămas bun de la ea, a trimis-o. Mezina nu s-a mai întors. Careta s-a cufundat cu ea în adâncul iazului. Aici, la fund de tot, s-au deschis niște porți mari de fier, făcându-i loc să intre într-o curte, unde era lumină ca ziua și unde se afla „un palat strălucitor ca soarele”. Acolo, „în fața palatului era un tron, iar pe el ședea nerăbdător regele șerpilor. Pe cap purta coroană. În juru-i se aflau mulțime de șerpi, care slujeau regelui...” După ce regele a prezentat-o supușilor săi ca pe mireasa lui, care mai de care au început să-i arunce tot felul de bunătăți să mănânce. Apoi, regele a dus-o înăuntru să vadă palatul cu toate odăile lui, îmbrăcate numai în aur și scumpeturi. Fata babei trăiește aici ca-n rai; nimic nu-i lipsește și nici nu se teme de șerpi. Are un băiat cu regele șerpilor. Era frumos, măcar că fața lui arăta a șarpe. După șapte ani, eroina l-a rugat pe soțul ei să-i dea voie să meargă să-și vadă mama și surorile. Regele i-a îngăduit să plece, pentru o singură noapte, împreună cu fiul lor. S-au dus cu caretă de aur. Baba s-a bucurat văzându-și fiica îmbrăcată-n strai bogate și pe frumosul ei nepot. Dar, odată cu zorile, regina șerpilor cu fiul ei s-au suit iar în caretă și-au plecat în lumea lor, după ce-au lăsat bătrânei și celor două fiice daruri. Acestea au văzut cum s-au

scufundat în iaz careta de aur și cum în adâncime s-au deschis larg în lături porțile de fier”<sup>125</sup>.

În ciuda unor asemănări destul de mari cu subtipul nostru, tema acestei legende nu poate fi totuși circumscrisă lui decât parțial, fiindcă aici nu e vorba în mod explicit de metamorfoza șarpe-om și invers, deși întrucâtva ea se subînțelege. Apoi, nu întâlnim nici urmă de vreun tabu și de încălcarea acestuia; în consecință, nici despărțirea dintre soți nu are loc și deci nici lunga peregrinare în căutarea soțului, nici munci grele etc. De altfel, nu e decât o legendă, dar totuși o legendă deosebit de complexă, în care s-au contaminat elemente din variate surse folclorice. Aici, fundalul este ecou al legendei foarte răspândite în folclorul european despre palate sau orașe scufundate în adânc de lacuri ori chiar în râuri. Acest motiv, în legătură cu un anumit iaz, dintr-o anumită regiune, l-a atras pe cel al regelui șerpilor, personaj bine cunoscut de asemenea credințelor tradiționale ale poporului polon, făcându-l să locuiască în palatul din fundul iazului, deși de obicei regele șerpilor e plasat în fantezia populară într-o locuință subpământeană, într-o peșteră, iar uneori chiar pe tărâmul celălalt. Regele sau împăratul șerpilor apare la diferite popoare din Europa ca personaj de basm; însă tema în care-l aflăm este de obicei o alta decât cea a subtipului *soțul-șarpe*. El ne este înfățișat ca având mari comori și deținând obiecte miraculoase; totodată lui i se atribuie puteri supranaturale.

Într-un basm sârbesc, un cioban scapă de la pieire un șarpe în clipa când era să fie mistuit de flăcări. Acesta, recunoscător, îl îmbie să meargă la tatăl său, care era împăratul șerpilor („Zmijini țar”), ca să-l răsplătească. În mijlocul codrului, ajung ei la o poartă alcătuită din șerpi împlețiți: acolo era curtea împăratului șerpilor. La un fluierat al șarpelui venit cu ciobanul, șerpii se despletesc și le deschid calea. Apoi, ciobanul e sfătuit de șarpele salvat de dânsul să nu primească de la tatăl lui nimic din bogățiile ce-i va oferi – aur, argint, pietre scumpe – ci să ceară să-i dea numai graiul tuturor animalelor („Nemuști jeziki”). Căpătând ceea ce a cerut, aceasta face ca el să descopere peste puțin o comoară mare și s-ajungă foarte bogat<sup>126</sup>. Mai departe, tema împăratului șerpilor – datorită motivului înțelegerii graiului animalelor – se contaminează cu o altă temă binecunoscută ciclului arab *O mie și una de nopți* și care e cu totul străină de subiectul nostru. Într-o altă variantă sârbă a acestei teme,

<sup>125</sup> „Lud”. Organon Towarystwa Ludoznawczego, we Lwowie, 1895-1915, XII, p. 250-252.

<sup>126</sup> Vuk. Stef. Karadžić, *op. cit.*, p. 10 sq., nr. 3.

șarpele recunoscător îl îndeamnă pe salvatorul său să ceară de la tatăl lui, împăratul șerpilor, inelul de sub limbă, care era-n stare să facă minuni, putând îndeplini orice dorință a posesorului<sup>127</sup>.

Împăratul șerpilor apare frecvent și-n basmele române. Astfel, într-un basm din sudul Moldovei (Cosmești – Tecuci), un fiu de pădurar găsim un pui de șarpe, îl duce acasă și-l hrănește cu grijă, încât într-un an ajunge „gros cât o cadă și lung de două prăjini”. Atunci, șarpele vorbindu-i cu grai omenesc, spuse binefăcătorului său: „– N-am cuvinte să-ți mulțumesc pentru binele ce mi-ai făcut. Sui pe mine și te-oi duce ca vântul și ca gândul la părinții mei să te răsplătească...” Eroul, speriat de perspectivele unei astfel de călătorii, nu se lasă deloc ușor convins. Dar, povestește el, „cum grăi, mă și înhăță în spate, pornind la drum ca vântul, mergând către curțile tătâne-său deasupra văzduhului, de unde se scăpase când era mititel de se zbenguia cu cei de-o samă cu el... Și merse șarpele cu mine-ntr-una, printre nouri și văzduhuri, printre stele și luceferi, până ce într-un târziu dădu de curțile lui tătâne-său, care se aflau deasupra văzduhului, la o zvârlitură de băț de lună, la o bătaie de pușcă de soare, dedesubtul torților cerului. Acolo, omul nostru fu «primit și ospătat domnește» de către împăratul șerpilor, căruia fiul îi povestise despre bunătatea oaspetelui lor. De bucurie și recunoștință, l-au ținut mult timp la dânșii, până ce l-a apucat dorul după ai lui de pe pământ. La plecare, împăratul șerpilor i-a dăruit un inel miraculos: «– Fătul meu, mi-ai făcut un mare bine crescându-mi puișorul. Te dăruiesc și eu cu ce pociu. Ia inelul ista și ce-i dori să faci, cu el dorința ți s-a îndeplini, că-i inel fărâncat și de la multe te-a scăpa...» Apoi, șarpele cel tânăr l-a dus iarăși în spate, coborându-l pe pământ pe binefăcătorul lui, într-un zbor «lin ca vântul»”<sup>128</sup>.

O variantă din Muntenia ni-l înfățișează pe șarpele recunoscător sub același aspect de balaur zburător: Un băiat, scăpând de la moarte un pui de șarpe, l-a hrănit cu multă grijă și dragoste trei ani, în care timp, acesta a crescut așa de mare încât binefăcătorul lui s-a-ngrozit de el. Șarpele însă l-a liniștit spunându-i să-i pună frâul în cap și să-ncalece pe dânsul. „Și șarpele a-nceput să se umfle până când s-a ridicat în văzduh cu el și s-a dus în zbor până la un munte. Acolo, s-a lăsat jos și a găsit o piatră. Și a zis băiatului să ridice piatra și când a ridicat piatra a văzut o gaură acolo și s-a băgat pă ea și s-a dus pe sub pământ, până a dat pe

<sup>127</sup> ASPH, V, p. 47.

<sup>128</sup> Alexandru Florini, *Povești populare*, București, Editura autorului, 1904, p. 167-170, basmul *Suflă-Murgă*.

lumea ailantă. Acolo, a văzut o lumină dăparte și șarpele a zis: – Vezi tu lumina aia de colo? Du-te le ea și vezi, c-acolo șade mama și tata și spune-i că dacă vrea să mă vază, să-ți dea masa frumoasă de sub masă.” După ce eroul a primit în dar masa miraculoasă, care se-ntindea singură acoperindu-se cu cele mai bune mâncări și băuturi, fu dus înapoi la lumea albă de șarpele crescut de el<sup>129</sup>.

Dacă aceste două basme românești se identifică prin figura personajului șarpe, care atinge proporțiile unui balaur uriaș și care totodată apare ca un zmeu – de vreme ce este înaripat și zboară prin văzduh la înălțime mare cu iuțea vântului și chiar a gândului – ele se deosebesc prin aceea că în timp ce în primul, curțile împăratului șerpilor se află undeva sus de tot în înaltul cerului, în cel de-al doilea, locuința lui este la o mare adâncime sub pământ și anume chiar pe lumea cealaltă. Asistăm, în varianta munteană, la o coborâre în infern de tipul cel mai arhaic. În cel dintâi basm citat, din Moldova, caracterul uranian al șarpelui apare într-o formă mai pură, în varianta sa munteană, însă, cele două trăsături contrastante – uraniană și chtonică – apar la personajul-șarpe îngemănate. În ce privește șarpele cu aspect de balaur zburător, el apare și ca simplu motiv izolat în basme. Așa de exemplu, într-un basm din Moldova, împăratul Pasăre-Neagră „a trimes un balaur cât lumea de mare ca să-l aducă pe sus” pe plugarul care-i dăduse să mănânce cei șase boi ai săi de la jug. „Când balaurul a început a zbura cu el în înaltul cerului, cât pe ce să amețească și să cadă jos...”<sup>130</sup>

O altă variantă, din Muntenia, foarte deosebită de cele deja citate, povestește despre un moș și o babă, care – neavând copii – au crescut ca pe propriul lor fiu un pui de șarpe găsit pe câmp. Când s-a făcut mare, iar corpul tot i s-a acoperit cu solzi de aur, șarpele l-a rugat pe bătrân să-l ducă în locul unde-l găsisese. Aici, el a fluierat odată și s-au adunat în juru-i mulțime de șerpi ca la o poruncă. Împăratul șerpilor – căci el era – a dăruit apoi, succesiv, bunilor bătrâni, un ogar care făcea galbeni, o găină care oua în fiecare zi un ou de aur și la urmă, un retevei, care, la o anumită poruncă, bătea singur pe cine porunciai să-l bată și nu se oprea decât dacă iarăși i se porunca într-un anumit chip<sup>131</sup>. Aici avem de-a face cu contaminarea temei împăratului șerpilor cu tema de basm a celor trei lucruri minunate. Mai amintim încă un basm românesc, *Pielmuș, feciorul văcarului*, unde de asemenea apare ca personaj împăratul șerpilor. Acesta

<sup>129</sup> Gustav Weigand, *Die Sprache der Olympo-Walachen*, Leipzig, 1888, VIII, p. 288-289.

<sup>130</sup> Elena D. O. Sevastos, *Povești*, Iași, Editura Șaraga, p. 85.

<sup>131</sup> Cf. Petre Ispirescu, *op. cit.*, apud Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, p. 864.



fi dăruiește viteazului Pielmuș, care i-a scăpat fiica de la moarte, „piatra de sub limbă”. Eroul n-avea decât să-i poruncească: „– «Piatră scumpă, piatră scumpă, / Pune masa ca s-ajungă!»”, că îndată ni ți-i întindea o masă cu un ospăț de pomină...<sup>132</sup>

La albanezi, cunoaștem două variante ale unui basm, unde e vorba despre un băiat sărac, care salvează de la pieire un șarpe. Ducându-l pe băiat la împăratul șerpilor, tatăl lui, ca să-l răsplătească, șarpele îl sfătuiește să nu-i ceară altceva decât „ceea ce are sub limbă”, adică o pietricică făcătoare de minuni sau, după cealaltă variantă, o tabacheră miraculoasă. Eroul urmând povața, capătă obiectul minunat și cu ajutorul lui își poate împlini orice dorință. În scurt, el ajunge ginerele împăratului<sup>133</sup>.

Regele (sau împăratul) șerpilor nu este produsul fanteziei libere a povestitorilor de basme; acest lucru se-nțelege de altfel și din faptul însuși că personajul apare în basmele diferitor popoare, cu același nume și sub aspecte foarte asemănătoare dacă nu chiar identice. În adevăr, pe terenul basmului, el a fost transplatat, ca element mitic, din realitatea credințelor populare, precum vom arăta mai departe.

Referitor la regele șerpilor – personaj mitologic cunoscut multor națiuni europene – ne oferă date mai bogate etnografia polonă și cea germană, care l-au urmărit în culegeri de materiale și lucrări speciale. La poloni, el e conceput ca o ființă supranaturală, prin excelență chtonică:

„În adâncul pământului trăiește un șarpe uriaș cu totul alb”. Uneori însă, el ne este înfățișat ca fiind de o rară frumusețe a culorilor, deci nu în mod necesar alb, precum apare frecvent în legendele polone, ca și în ale altor națiuni. „El are pe cap coroană de aur curat. Șarpele acesta e regele tuturor șerpilor”. Când șuieră el, toți șerpii se adună cu supunere în jurul lui împlinindu-i poruncile și sfășiindu-l pe cel arătat de dânsul. Când e atacat, mii de șerpi îi sar într-ajutor. Adesea, în loc de rege, șerpii pot avea o regină care de asemenea poartă coroană de aur<sup>134</sup>. Toate tradițiile concordă în ce privește credința că regele șerpilor este de mărime neobișnuită. Nu e de mirare că fantezia țăranilor poloni atribuie acestui presupus monarh al reptilelor drept reședință, grandioșii munți ai Tatrei<sup>135</sup>. Schneider relatează după monografia folclorică a lui Majewski<sup>136</sup>, o interesantă legendă

<sup>132</sup> N. I. Dumitrașcu, *Basme și povești populare*, p. 113 sq.

<sup>133</sup> Dozon, *Contes albanais*, Paris, 1881, p. 63-76.

<sup>134</sup> Stanisław Schneider, *Król węzow*, „Lud”, XVI, p. 21.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>136</sup> Wąż w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego. Cf. „Wisła”, Miesięcznik geograficzno-etnograficzny, Warszawa, VI, 1892, p. 343 sq.

polonă<sup>137</sup> despre regele șerpilor, designat prin numele de „Złoczyń” („răufăcătorul”). Cică un drumeț – aflând de la un țăran, care-și îngropa vaca mușcată de un șarpe veninos – că-n ținutul acela se-nmulțiseră grozav șerpii și prăpădeau vitele, îl întreabă dacă printre șerpii de-acolo este și unul care șuieră. La răspunsul omului cu vaca moartă, că nu se află pe la ei un asemenea șarpe, drumețul făgăduiește să-i scape chiar atunci de gadină. El cere numai ca sătenii să sape o groapă largă și adâncă și să pună o scândură de-a curmezișul ei. Apoi, vrăjitorul – căci drumețul era meșter în vrăji împotriva șerpilor – s-a urcat pe scândură și a început a descânta. Îndată s-au pornit din toate părțile șerpii ca la o poruncă și se îndreptau spre groapă, unde intrau. Când s-au strâns în număr foarte mare, deodată vrăjitorul, cuprins de groază, îl vede venind către el pe „Złoczyń, regele tuturor șerpilor”. Cum l-a zărit, a strigat deznădăjduit: „– Vai de mine, ce mai pâine mi-ați dat voi; iată-l pe șarpele Złoczyń că vine: acum va fi pieirea mea!” În clipa aceea, Złoczyń a șuierat și toți șerpii au ieșit afară. Ei l-au tras în groapă pe vrăjitor și l-au devorat acolo<sup>138</sup>. Credințele polone pun adesea în legătură pe regele șerpilor cu bogății ascunse sub pământ. Prezența lui într-un loc ar fi o indicație sigură că acolo există o comoară. Astfel, cică unui țăran din satul Dźwinogród (fostul district Bobrecki) – precum a povestit el însuși – i s-a arătat pe când ara, o flacăra înălțându-se nu departe pe un ogor. Apropiindu-se de locul acela, el a văzut „un imens număr de șerpi, care se târau pe capul unuia mai mare ca toți, având coroană pe cap. De frică țăranul a fugit, însă nu fără să-nsemne locul, înfigând un băț în pământ. Peste puțin când s-a-ntors, nu mai era acolo nimic. El era convins că-n acel loc se afla o comoară<sup>139</sup>”.

Legenda cu tema nimicirii șerpilor de către un vrăjitor este atestată și la cașubi, care de asemenea cred în existența „regelui șerpilor” și că „el poartă pe cap o coroană minunată, care strălucește și sclipește ca aurul curat”:

Cică un om odată s-a pus rămășag că va închide toate târătoarele într-un cerc, din care nu vor mai putea ieși. În acest scop, el a însemnat pe pământ cercul și a început a spune un descântec. Pe măsură ce descânta, ieșeau reptile de tot felul din ascunzișurile lor și veneau să intre în cercul acela. Dar, spre nefericirea lui, descântătorul uitase un cuvânt din descântec și anume tocmai cuvântul relativ la regele șerpilor. Când iată că

<sup>137</sup> Nu este specificată localitatea sau regiunea de unde provine.

<sup>138</sup> Cf. Stanisław Schneider, *loc. cit.*, p. 20-21.

<sup>139</sup> Bronisław Gustawicz, *Kilka szczegółów ludoznawczych z powiatu bobreskiego*, „Lud”, VIII, p. 273.

deodată, regele cu coroana pe cap își face drum prin toată mulțimea de târătoare ce se-ndreptau spre cerc și se duce la cel ce descânta. După el s-au luat și celelalte reptile. Cutezătorul descântător a fost sfâșiat de șerpi și alte târătoare de nu s-a mai ales nimic dintr-însul<sup>140</sup>.

O altă legendă cașubă ilustrează – deși într-un alt chip – aceeași impresionantă solidaritate între șerpi și regele lor. Cică un călăreț a dat din întâmplare peste regele șerpilor („król gadów”). Atunci, el a descălecat iute și izbutind să-i taie capul, i-a smuls coroana de pe cap. Apoi, a plecat mai departe în goana calului. Fiind simțit însă, s-au luat după călăreț mulțime de târătoare, care voiau să-și răzbune regele. Din fericire, el a ajuns într-un sat și a zărit o femeie, care fierbea leșie într-o căldare. Plin de groază, a aruncat coroana în leșia care clocotea, iar reptilele se aruncau pe capete în căldarea cu leșie. Asta a fost spre norocul lui; căci toate s-au opărit pierind și coroana i-a rămas lui<sup>141</sup>.

Legende ca cea polonă și cașubă sunt cunoscute de asemenea germanilor din sudul Austriei și anume din Tirol, de unde Redermacher a relatat câteva variante. Au fost publicate și de Schneider, care le comentează în legătură cu varianta polonă<sup>142</sup>. Iată cum sună una din ele: Cică un vrăjitor<sup>143</sup> a făgăduit să curețe de șerpi pădurile unor munți, unde ei se înmulțiseră peste măsură. În acest caz, el a făcut mai întâi un foc uriaș pe vârful muntelui. Apoi, a prevenit pe toți cei ce erau de față că dacă vor auzi fluierând un șarpe să fugă îndată cât mai departe din calea lui, fiindcă aceea e regina șerpilor care străpunge pe oricine întâlnește. Atunci, începând a citi vrăjitorul dintr-o carte veche, au pornit a veni șerpii, din toate părțile, înspre vârful muntelui și a se arunca în foc. În cele din urmă s-a auzit un șuierat ascuțit și, deodată, a apărut „un șarpe alb ca zăpada, care avea coroaniță de aur pe cap” („eine Schneeweisse Schlange, ein goldenes Krönlein auf dem kopf hatte”). El l-a străpuns pe vrăjitor, care a căzut mort pe loc<sup>144</sup>.

După o altă legendă germano-tiroleză, șerpii au fost atrași de un vrăjitor (Schwarzkünstler) prin fluierat și s-au dus să se arunce-n focul

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> Cf. „Lud”, XVI, p. 19-20.

<sup>143</sup> Vrăjitorul, în această legendă, e numit când *Zauberer*, când *Schlangenbanner*, când *Beschwörer* (conjurator, exorcizator).

<sup>144</sup> „Rheinisches Museum für Philologie”, Bd. LX, Frankfurt am Main, 1905, p. 315-316.

pregătit mai dinainte. La sfârșit, s-a ivit „șarpele alb”<sup>145</sup>, gros cât coapsa unui bărbat și „cu o coroană pe cap”<sup>146</sup>. El s-a încolăcit în jurul nimitorului șerpilor și apoi s-a rostogolit împreună cu dânsul în foc, prefăcându-se amândoi în cenușă<sup>147</sup>.

Tot Radermacher a mai relatat și o legendă din Carintia, al cărei erou – vrăjitorul – poartă numele german de formă italianizantă Fridelo. Venind din Italia în satul carintinian Fredlach, el făgăduiește sătenilor să-i scape de toate târâtoarele veninoase, numai dacă printre ele nu s-ar afla și grozava regină a șerpilor. Cică vrăjitorul – prin descântecele sale – a izbutit să le atragă pe toate într-un foc uriaș de bușteni aprins din vreme. La urmă de tot însă, s-a auzit răsunând un șuier puternic și îndată s-a ivit un șarpe alb, care se apropia, ondulând, cu iuțea fulgerului. El s-a ncolăcit în jurul lui Friedelo și împreună cu dânsul s-a prăbușit în jărătec<sup>148</sup>.

Credința în existența unui rege al șerpilor, precum și legende care o ilustrează – ba chiar variante ale legendei mai sus expuse – sunt atestate și în alte provincii germane; de exemplu, în Șvabia și Turingia. E de remarcat că, în aceste variante, vrăjitorul nu piere, ca în cele anterior citate. În varianta carintiană, ca și în cea polonă, vrăjitorul condiționează execuția vrăjii sale împotriva șerpilor și reușita ei de absența șarpelui care șuieră, adică a monarhului târâtoarelor. Toate variantele relatate se caracterizează prin actul răzbunării asupra vrăjitorului, care mai totdeauna plătește cu viața și cu chinuri grele cutezanța sa. De cele mai multe ori, răzbușătorul este numai regele (sau regina), deși după răzbușare, foarte adesea piere și el (sau ea); dar asistăm uneori la răzbușarea în masă a șerpilor, la porunca regelui lor. Motivul răzbușării șerpilor l-am întâlnit și în basmul indian al Tulisei: e drept că acolo ei nu se răzbușă pe ei înșiși, ci îl răzbușă pe omul care fusese osândit pe nedrept la moarte și care era favoritul lor; iar răzbușarea este executată de o masă de șerpi asupra unei mase compacte de oameni. Totuși, avem a face, și într-o parte, și într-alta, cu răzbușarea șerpilor, care are loc la porunca regelui (sau a reginei) lor. Despre răzbușarea teribilă a șarpelui din specia aspidei vorbește și Plinius<sup>149</sup>. De asemenea, referitor la specia „basiliscus”, cel mai veninos dintre toți șerpii, el ni-l înfățișează cu o pată albă pe cap ca și cum ar avea o diademă: „candida in capite macula, ut quodam diadematē

<sup>145</sup> Der weisse Wurm.

<sup>146</sup> Mit einer Krone auf dem Kopfe.

<sup>147</sup> Cf. Radermacher, în „Rheinisches Museum für Philologie”, Bd. LX, p. 316.

<sup>148</sup> Apud Stanisław Schneider, *loc. cit.*, p. 20.

<sup>149</sup> Caius Plinius Secundus, *Naturalis Historiae*, Libri VIII, cap. XXXV, Edidit Carolus Mayhoff, Lipsiae, 1892.

insignem”<sup>150</sup>. Despre același, ne spune Plinius că șuieră și că prin simplul șuierat, reușește să-i pună pe fugă pe ceilalți șerpi, de groază: „sibilo omnes fugat serpentes”<sup>151</sup>. Evident, descrierile lui Plinius se resimt adânc de influența legendei populare romane; în ele sunt unele elemente, care au fost puse în popor exclusiv pe seama regelui sau împăratului șerpilor. După credințele populare polone, ca și după ale altor națiuni din Europa<sup>152</sup>, caracterul distinctiv al regelui sau reginei șerpilor ar fi coroana de aur de pe cap. Demn de relevat e faptul că polonii din Cieszyn îl numesc chiar „złotogłowiec”, adică „cel cu capul de aur” și cred despre el că „poartă pe cap coroană de aur curat”<sup>153</sup>. După altă tradiție polonă, regele șerpilor nu ar avea chiar o coroană de aur, ci o creastă („grzebyk”) asemenea unei coroane.

Despre un șarpe uriaș cu creastă, șarpele zeului Marte, povestește Ovidius în *Metamorfozele* sale, însă creasta lui e de aur, deci coroana, ca și în cele mai multe din legendele moderne: „... hoc conditus antro Martius anguis erat, *cristis praesignis et auro...*”<sup>154</sup>. E balaurul cu care, după cum spune legenda antică, s-a luptat Cadnius și pe care eroul l-a biruit. Dacă în legendă, care ca și mitul poetizează faptele de domeniul credinței, de obicei coroana regelui sau reginei șerpilor este mai totdeauna de aur, în cadrul credinței însăși ea apare mai des sub aspectul unei creste în formă de coroană.

Ryszgard Ganszyniec a publicat un interesant text german din secolul al XVI-lea (scris în Bavaria sau Alemaniam), după un manuscris al bibliotecii de stat din Berlin, juxtapunându-i și traducerea în limba polonă. Iată cum sună titlul său: „Ein Schön Experimentum von dem Khröndel einer waissen Natter, so unter der Hasselstanden bekhommen worden, sambt deroselben Khrafft und Operation”<sup>155</sup>. Acest text prezintă o deosebită importanță pentru problema ce urmărim, fiindcă – inițiind asupra rolului, pe care-l aveau în practicile folclorice coroanele de șerpi, precum și asupra chipului precum trebuie folosite spre a beneficia de efectele lor miraculoase – el este *ipso facto* cea mai bună

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, cap. XXXIII.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> E. B. Tylor, *Primitive culture: researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Languages. Art and Custom*, II, p. 198, în trad. pol.

<sup>153</sup> Stanisław Schneider, *loc. cit.*, p. 21.

<sup>154</sup> Publii Ovidii Nasonis, *Metamorphoses*, III, v. 31-32.

<sup>155</sup> „Un frumos experiment despre coroana unei vipere albe, care a fost dobândită sub o tufă de alun, precum și despre puterea aceleiași și despre modul de întrebuințare”. Cf. Ganszyniec, *O koronoch Zimijowych*, „Lud”, XXI, 1922, p. 228-232.

atestare, la popoarele Europei, a credinței în existența regelui șerpilor, întrucât șarpele cu coroană, conform tradiției populare, nu putea fi decât regele sau regina șerpilor. Nu împărtășim părerea lui Ganszyniec că tradiția coroanelor de șerpi (sau vipere) ar fi de origine cultă și anume că ne-ar fi transmisă de lumea cultă a antichității greco-romane<sup>156</sup>. Noi susținem că avem a face cu o tradiție folclorică pură, care a fost captată de către societatea cultă de la popor. Pretinsele virtuți miraculoase ale coroanelor de șerpi au ajuns atât de prețuite, încât mari bogătași și monarhii diferitelor țări din Europa, în cursul Evului Mediu și chiar după aceea, și le procurau plătind sume fabuloase, fiind ispitiți de mirajul fericirii, pe care sperau s-o dobândească prin ele<sup>157</sup>.

Din menționatul text german, aflăm că există două specii de coroane de șerpi (vipere): o specie ce se obține de la șerpii care trăiesc pe sub pietre sau prin case. Ea are forma unui dinte, fiind lunguiață și tare. Are puțină putere în ea, dar totuși era prețuită mult din pricina rarității ei. A doua se obținea de la vipera albă, în tufele de alun care au vâsc pe ele. Această coroană nu crește pe capul viperei, ci îi este suflată de numeroase vipere și, după 7 ani, ea o depune pe o creangă a vâscului de pe aluniș, așa cum își leapădă cerbul coarnele. Coroana de viperă înfășurată într-un pergament, pe care sunt desenate – într-o anumită zi și la un anumit moment al ei – „pentaculum Salomonis” și alte simboluri sacre, trebuie purtată permanent la gât ca talisman. Cică efectele ei asupra purtătorului sunt miraculoase: nimeni nu-ți poate face nici-un rău niciodată, căci toți dușmanii au frică de tine. Iar dacă vrei să afli dezlegarea vreunei chestii încurcate, care te frământă, n-ai decât să pui coroana sub pernă, când dormi, și vei visa soluția cea mai bună. Aceste coroane<sup>158</sup> sunt deci în stare să desnoade toate „rerum nodos”. Totodată, ele dau purtătorilor aspectul de mari domni. De asemenea, îi prezervă de orice molimă și de otrăvuri<sup>159</sup>. Nu ne amintim să fi întâlnit în colecțiile românești de folclor date care să ateste existența unor credințe despre împăratul șerpilor și la români, credința ce ar sta la baza basmelor

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>157</sup> În același chip, își procurau ei și limbi de șerpi („linguae draconum”), ca să-i apere de primejdia otrăvirii. E de un remarcabil interes extrasul din registrul de cheltuieli al vistieriei regale polone, din timpul lui Władysław Jagiełło, dintre anii 1393-1395, unde sunt înscrise limbile de balaur destinate „ad mensam regiam... propter venenum” (Ganszyniec, *op. cit.*, „Lud”, XXI, p. 228-229). Le fel, se bucurau de mare prețuire ochii de șerpi și „pietrele viperine” (*Ibidem*).

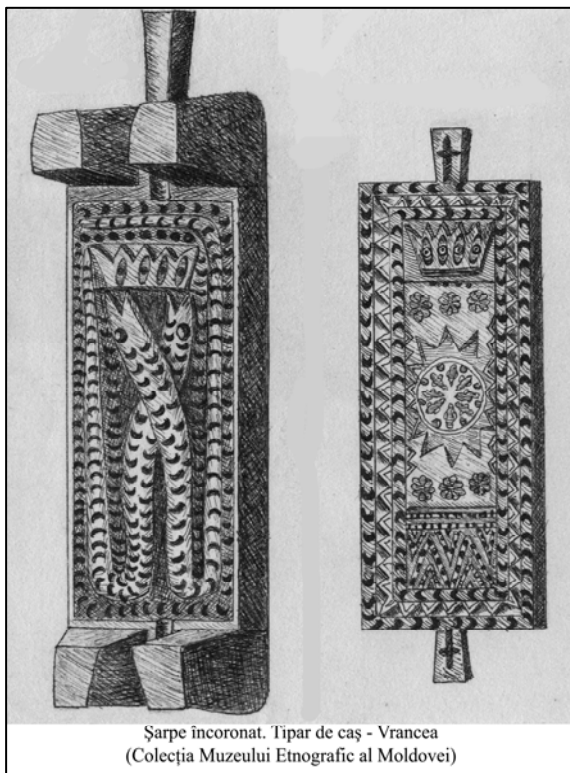
<sup>158</sup> „Coronae serpentum” sau „coronae viperarum” sau „coronae draconum”.

<sup>159</sup> Ganszyniec, *op. cit.*, p. 230-231.

românești citate, unde am văzut că e vorba despre împăratul șerpilor și despre fiul (sau, mult mai rar, despre fiica) lui. Și totuși, nu ne îndoim că asemenea credințe au existat la noi în popor chiar dacă n-au fost înregistrate. Este cu neputință să posedăm atâtea basme, care povestesc despre acest personaj mitic și care să nu aibă un substrat de credințe autohton, adică să le punem pe seama unor împrumuturi târzii din afară. Există însă și la români o dovadă concretă, foarte valoroasă, în domeniul culturii materiale a poporului. Muzeul Etnografic din Iași conservă o piesă de o rară frumusețe, din munții Moldovei și anume o unealtă păstorească de presat cașul pentru a-i imprima un anumit ornament: *figura sculptată* – mai just, crestată – *în interiorul acestui teasc de lemn este cea a unui șarpe care poartă coroană pe cap*. Este, evident, chipul împăratului șerpilor, așa cum a fost el imaginat de fantezia ciobanului sculptor în acord cu tradiția noastră folclorică. Acest obiect, care îmbină utilul cu frumosul – așa cum se-ntâmplă în general pe terenul plastice populare – nu este doar numai o simplă ustensilă, ci în același timp și o realizare artistică, în cazul de față, un clișeu al creației estetice. Căci, de fapt, teascul însuși ne păstrează numai negativul imaginii; adevăratul aspect al ei ar trebui văzut pe cașul, pe care ea a fost aplicată prin imprimare.

Dacă ne punem acum întrebarea: ce sens a avut pentru popor această imagine, destinată a împodobi cașurile, este clar că el nu a fost la

origine, unul care să fi derivat dintr-o finalitate estetică. Că împăratul șerpilor a fost frumos crestată în lemn, e o chestie secundară. Fapt esențial e că scopul principal a fost altul decât frumosul. Se știe că de



Șarpe încoronat. Tipar de caș - Vrancea  
(Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei)

obicei asemenea unelte păstorești au crestate pe ele ornamente pur geometrice – de o străveche tradiție și acestea – care mai degrabă ar putea fi interpretate ca având astăzi exclusiv semnificație de ornament, deși nici unele ca acestea nu au urmărit inițial un scop estetic. Prezența figurii împăratului șerpilor pe suprafața cașului a avut semnificație magică prin excelență. Poporul nostru de ciobani atribuia odinioară acestui personaj rolul de protector al stâniei și în special vedea într-însul încarnația principiului prosperității și al bunei stări materiale, cu un cuvânt al bogăției: cu deosebire era el considerat drept deținătorul belșugului în ce privește fructul oilor. Devenit simbol al acestui belșug, imaginea lui era aplicată pe cașuri, fapt care, pe plan magic, însemna determinarea belșugului însuși.

La antici, de asemenea șarpele era asociat cu ideea belșugului și a fecundității în natură în general: fie cu fecunditatea vegetală – cu fertilitatea pământului și germinarea plantelor – fie cu cea animală. Cu privire la Fauna sau Bona Dea, care e „una din cele mai vechi zeițe ale Romei și Lațiumului” și care „simbolizează și protejează orice fecunditate”, A. Reinach spune că ea „pare să fi fost la origine o zeiță-șarpe”<sup>160</sup>. În ipostaza în care e atestat împăratul șerpilor la românii



Șarpe încoronat. Brehuiești, Botoșani

din Moldova – sub aspectul exprimat plastic pe unealta ciobănească mai sus discutată – el ne amintește de un alt personaj mistic al credințelor populare, de la care nu poate fi îndoială că a împrumutat unele trăsături, și anume de blândul, generosul șarpe de casă, atât de indispensabil fiecărei gospodării ca să poată prospera, precum o mărturisesc tradițiile ruralilor celor mai diferite națiuni. Nu există popor european – de la Mediterana și până-n îndepărtata Finlandă, de la Atlantic și până la Urali – care să nu posede un număr de variate credințe și legende referitoare la șarpele de casă. El este, desigur, o

<sup>160</sup> Reinach, DGS, p. 25.



αγαθος δαίμων al vechilor greci, care și-l reprezentau în același chip ca și țăraniii timpurilor moderne. El este de asemenea geniul bun al locului și în special al casei romane, protectorul familiei – identificat foarte adesea cu *Lar familiaris* însuși – căci, precum spunea gramaticul Servius Maur. Hon., comentatorul lui Vergilius, în conformitate cu credințele populare ale romanilor: „nullus locus sine genio est, qui per anguem plerumque ostenditur”<sup>161</sup>.

La românii din nordul Dunării, credința în existența șerpilor de casă e adânc înrădăcinată în popor și se bucură de o răspândire generală pe tot cuprinsul Daciei. G. Dem. Teodorescu, într-un articol consacrat acestui subiect spunea în 1874: „Poporul român crede că fiecare casă își are șarpele său, sub a cărui protecția se află...”<sup>162</sup> Apoi, mai departe, relatează el referitor la sălașul acestuia: „Șarpele de casă locuiește în grinzile din care e construită casa, mai ales sub streșină...”<sup>163</sup> Cu privire la aspectul și în special la culoarea lui, Teodorescu ne comunică următoarele: „E de-o frumusețe admirabilă, spun sătenii sau sătenele ce l-au văzut. De-o culoare argintie închisă, cu solzi sclipitori, c-o privire pătrunzătoare...”<sup>164</sup> Precum era curentul pe timpul acela, Teodorescu, în studiul lui – raportând, pentru comparație, datele folclorice române exclusiv la antichitatea greco-romană – se străduiește să le afle la toate originea romană.

Zanne, în monumentală-i colecție de proverbe, include – sub forma sentențioasă de maxime-interdicții – o credință populară în legătură cu șarpele de casă, care e prezentat drept încarnația norocului casei: „Orice casă are un șarpe, pe care nu trebuie să-l omori”<sup>165</sup> sau „Să nu omori șarpele de casă că omori norocul”<sup>166</sup> sau „Să nu omori șarpele de casă că alungi norocul”<sup>167</sup>.

Apoi, în repertoriul de credințe și superstiții române al lui Gorovei, aflăm: „Orice casă are un șarpe; șarpele de casă îi blând și nu

---

<sup>161</sup> Cf. Servius ad Vergilii Aeneidos, librum V, p. 95.

<sup>162</sup> Cf. G. Dem. Teodorescu, *Încercări critice asupra unor credințe, datine și moravuri ale poporului român*. Prefață de Alexandru I. Odobescu, București, Petrescu-Conduratu, 1874, p. 117.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>165</sup> Din Moldova și Muntenia. Cf. Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor*, București, Socec, vol. IX, 1901, p. 370, nr. 6427.

<sup>166</sup> Din Moldova, *ibidem*, p. 343, nr. 6119. Cf. și Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, București, Academia Română, 1915, p. 235, nr. 2724.

<sup>167</sup> Zanne, *op. cit.*, p. 370, nr. 6423.

mușcă. El trăiește în pereții casei. Să nu-l omori când îl vezi că nu-i bine”<sup>168</sup>. Sau: „Se vede că acea casă în ai cărei pereți se aude noaptea un sunet de tic-tac, care provine de la șarpele casei este norocoasă”<sup>169</sup>. În Baia, de asemenea se crede că șarpele casei stă în pereți, că el e „norocul casei” și că „se aude răsuflarea lui în părete sunând așa ca tic-tacul unui ceasornic”<sup>170</sup>. Între legendele românești în legătură cu șarpele casei o amintim pe cea indicată de J. Michelet, căruia i-o comunicase elevul său C. A. Rosetti – înduioșătoarea legendă a copilășului împrietenit cu șarpele de casă până-ntr-atât, încât îl hrănea zilnic, lăsându-l să-i mănânce din mână. Când tatăl a ucis șarpele, copilul nemângâiat a murit de jalea lui strigându-l până-n ultima clipă: „Puiul! Puiul!”<sup>171</sup>

O legendă, care ilustrează credința populară că prezența șarpelui de casă într-o gospodărie asigură succesul la creșterea vitelor, pe când uciderea lui aduce ruina, este atestată în Polonia, unde șarpele de casă<sup>172</sup> este de asemenea bine cunoscut<sup>173</sup>: Cică, în staulul unui țăran, un șarpe sugea regulat la o anumită oră din zi o vacă. Aceasta nu numai că se deprinsese cu șarpele, dar la vremea când știa că el trebuie să sugă, pleca-n goană de ori unde ar fi fost ca să meargă la dânsul. Astfel, ea fugea de pe câmp de la pășune; iar după ce-i dădea să sugă se-ntorcea înapoi. Gospodarul – surprinzând odată șarpele pe când suga – l-a omorât. Îndată după aceea însă, i-au pierit toate vitele, afară de vaca cea care alăptase șarpele<sup>174</sup>. Credința în existența șarpelui de casă – purtător de noroc pentru familie și gospodărie – se întâlnește și la sârbo-croați. Un proverb croat înregistrat de Dančić, în selecția sa, sună: „Domaća še zmiya u kuci ne ubija”<sup>175</sup>.

<sup>168</sup> Din Broșteni și Straja, jud. Suceava, Țepu-Tecuci. Cf. Gorovei, *op. cit.*, p. 320, nr. 3711.

<sup>169</sup> Din Bucovina, *ibidem*, p. 237, nr. 2758.

<sup>170</sup> Cf. „Sezătoarea”. Revistă pentru literatură și tradițiuni populare, Fălticeni, t. XXIV, p. 35. Cf. și Artur Gorovei, *Șerpele de casă*, București, Editura Academiei Române, 1941.

<sup>171</sup> Jules Michelet, *Légendes démocratiques du Nord*, Paris, Garnier, 1854, p. 333-334. Cf. și Petru Caraman, *Datinile românești în limba franceză*. Contribuție critică asupra folclorului român în străinătate, București, 1934, p. 9.

<sup>172</sup> „Waż domowy”, „wąż-opiekun”.

<sup>173</sup> Cf. E. Majewski, *Waż w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego*, „Wisła”, VI, 1892, p. 343 sq. Cf. și *Materyały antropologiczne – archeologiczne i etnograficzne*, wyd. Acad. Um., W Krakówie, 1910, t. XI, p. 78-79.

<sup>174</sup> Bronisław Gustawicz, *loc. cit.*, p. 273.

<sup>175</sup> Cf. Dančić, *Posl.*, p. 19, nr. 660.

### **Résumé**

Même inachevé, l'étude de l'illustre savant Petru Caraman suscite toujours le plus vif intérêt. L'objet de la recherche est représenté par le thème légendaire du mariage d'un dieu et d'une mortelle. En identifiant l'histoire des *Métamorphoses* à un conte populaire, dont le héros ôte, durant la nuit, sa peau de dragon, l'ethnologue essaie de découvrir quand et d'où est entré le motif en cause dans une création culte tellement ancienne. Car, contrairement aux autres chercheurs, l'auteur ne doute pas un instant de l'origine purement folklorique du thème en cause. Les opinions contraires sont analysées attentivement et combattues avec des arguments très convaincants.