

FARMACOLOGIA REUȘITEI. BOLI, LEACURI ȘI PRACTICI MEDICALE ÎN BASMUL FANTASTIC ROMÂNESC.

Pharmacology of Success. Disease, medicines and medical practices in Romanian fantastic tale

Costel CIOANĂ¹

Abstract

The Romanian folk ethos proves to be particularly generous including imaginative fictions concerning pharmacology. This study was inspired by the multiplicity and richness of situations which require therapeutic intervention, potions and treatments used for various medical purposes. Starting from the wishes and imaginative mechanisms which cooperate to the final success of the hero, in this study I tried to assemble and analyze all the actions that focus on the therapeutical in the Romanian fairytale. Even if we discuss about diseases or treatments related to ethnoiatry or etnosophie, the traditional imaginary of Romanian fantastic tale has capitalized in equal measure the cultural-therapeutical inheritance and the discoveries of the modern medicine.

Keywords: *Pharmacology; ethnoiatry; etnosophiy; Romanian fantastic tale; imaginary.*

Obsesia reușitei (finale), atât de prezentă în epicul fantastic de basm românesc, a dus la continua remodelare entropică a soluțiilor imaginar-epice prin care eroul să reușească în dezideratul său, oricare ar fi fost acela. Amestec de spirit și materie, de etnosofie și etnoiatrie, cultura terapeutică² descoperită în anumite basme românești pare a fi un (alt) important mod de a înțelege *imageriile*³ basmului fantastic românesc. Căci, inepuizabila dinamică a situațiilor reale de practici etnoiatrice, probabil cele mai multe validate praxiologic, a ajuns, în mod inevitabil aș spune, și în zona *imaginarului* epic,

¹ PhD, Scientific and Cultural coordinator of the Ancient Western Art Museum of the Romanian Academy, Bucharest.

² Cum la nivelul literaturii de specialitate românești sunt folosiți termeni diverși (*folclor medical; medicină magică; etnoiatrie; divinație, vrăjitorie, datini și credințe* etc. – vezi Candrea 1999, 7 și următ.; Olteanu 1999, 7 și următ.; Niculiță-Voronca 1998, 13 și următ.), care tratează, din cele mai neașteptate perspective, aceeași complexitate a unei bogate moșteniri medicale de tip tradițional, în studiul de față prefer să folosesc sintagma cultură terapeutică, aceasta părându-mi că acoperă toate determinantele, experiențele și motivațiile medicale ale celorlalte sintagme folosite de autorii citați supra. La nivelul basmului fantastic românesc, prin cultură terapeutică înțeleg *ansamblul de experiențe, practici, funcții și semnificații medicale acordate de sistemul cultural, generator și de basm fantastic, unor elemente/fapte culturale care, transpuse sau integrate dinspre generator/colportot către auditor și din real în imaginar, îl fac pe acesta să funcționeze (epic), oferindu-i verosimilitate și/sau greutate ontologică.*

³ *Imageria* desemnează „un ansamblu de imagini ilustrative despre o realitate, conținutul imaginii fiind deja în întregime preinformată de către realitatea concretă sau de către idee” (Wunenburger 2009, 12). Pornind de la această definiție, am ales să folosesc acest termen căci, la nivelul basmelor în care avem mărturii ale unei „farmacologii a reușitei”, acesta pare să se apropie mai mult de dimensiunea antropologică și conținutul cultural al unei tradiționale culturi terapeutice, mult mai mult decât categoria largă a *imaginarului*, definit „mai degrabă prin structurile sale interne decât prin referenții și materialele sale al căror caracter real sau ireal este zadarnic să încercăm a-l determina” (Ibidem, 11). Or, în cazul acestui imaginar de tradiție orală cum este cel de basm fantastic românesc, perpetuu supus inovațiilor, adecvărilor și actualizărilor, tocmai acești referenți par să conteze cu adevărat. În cazul subiectului propus de mine ei reflectă, prin fondul terapeutic comun folosit, integrarea și funcționarea organică, dialogul fertile și neîntrerupta racordare a *realului* (mentalitar) la (epicul) *imaginar*. Totuși, acest lucru nu are de ce să surprindă, raportul dintre cele două concepte fiind unul complex, strâns și distinct. (Vezi la Boia 2006, îndeosebi 37-38).

devenind, cumva, un mod de omologare a datelor din *real*. Totuși, în rândurile de față nu am încercat nici o clipă să descopăr dacă sau în ce măsură se mai păstrează, la nivelul basmului, filiația internă a acestei „farmacologii a reușitei” cu ansamblul general al sistemului cultural generator. Demersul acesta ar presupune surprinderea întregului mecanism care face trecerea de la general înspre particular, cu abordări interdisciplinare (etnologice, antropologice, bio-sociologice etc.), definiri teoretice și aspecte metodologice. Or, obiectivul meu a fost acela de a izola și trata un singur fapt cultural dintr-un sistem cultural. De ce o astfel de abordare?

„*Sistem deschis*”, după cum expresia unor autori⁴, etosul folcloric nu putea rata introducerea, la nivelul epicului, a unor practici de etnoiatrie care, coroborate cu alte mitologemuri, să dea sens epic (*real*) și greutate ontologică unor produse (altfel *abstracte*) ale imaginației. Prin transpunerea în procesul imaginării de basm și a unor practici tradițional-terapeutice, creatorul anonim de basm făcea, în mod inspirat aș spune!, joncțiunea dintre *imaginar* și *real*, dintre *memoria culturală* și *limbajul simbolic* de exprimat. Căci, într-o (minimă) anamneză a terapiei tradiționale din basmul fantastic românesc, am decelat adevărate structuri ideatice, motiv pentru care am încercat, din perspectivă epistemologică, să trasez morfologia acestui subiect. Astfel, pornind de la semiotica imagologică a culturii terapeutice tradiționale, am încercat să identific și să evidențiez **elementele de cultură** și **formele de manifestare** ale acesteia (actemagice propriu-zise; descântece; rugăciuni; asceze etc.). Următoarea etapă de atins viza **determinanții culturali** care exercitau sau solicitau practici de etnoiatrie (preoți; babe/moși vrăjitori/magi; asceți; ființe superior-spirituale eroului; împărați/împărătese; oameni simpli etc.). Ca apoi, în mod firesc să încerc **identificarea scopului** pentru care sunt solicitate și exercitate practici aparținând acestei culturi terapeutice tradiționale (procreere magică; înviere magică; invulnerabilitate în fața unui adversar superior fizic etc.). În fine, nu puteam omite **farmacopeea reușitei**, basmul fantastic românesc fiind destul de generos și la acest capitol, oferindu-ne leacuri tămăduitoare, pilule/poțiuni miraculoase, alte panacee...

I. Semiotica imagologică a culturii terapeutice populare. Câteva opțiuni epistemologice

În tratarea acestui subiect mi s-a părut obligatoriu de atins, încă de la început, viziunea viabilă pe care gândirea mitofolclorică i-a imprimat-o. De corecta identificare și evidențiere a elementelor de cultură, precum și a formelor de manifestare pe care această cultură terapeutică le-a utilizat în epicul fantast de basm, depindea înțelegerea sistemului cultural care le-a generat și folosit. Nu este deloc lipsit de importanță faptul că, la nivelul basmului fantastic românesc avem, strict legat de această cultură terapeutică la care se recurge pentru surmontarea unor situații medicale greu de rezolvat sau fără ieșire, dimensiuni simbolice care (de)plasează arbitrariul înspre cosmic, simpla acțiune înspre simbol(ic): avem *acte de magie* propriu-zisă, avem *descântece*, *rugăciuni*, *asceze*. Sigur, important

⁴ Crețu 1980.

este și „fondul de fapte” care va determina o anumită atitudine și o nevoie de receptare a unor asemenea acte terapeutice, dar, până la aceste „documente faptice”, important de relevat mi se pare logica lăuntrică a unei astfel de *prezențe* în universul mental al comunității generatoare și consumatoare (și) de basm fantastic.

Prin structura și esența manifestate la nivelul basmului fantast, această logică lăuntrică trebuie văzută ca un complex subiect cultural, în care imaginarul tradițional românesc a pus o serie de elemente/concepte atât din *lumea obiectivă*, trăită, experimentată cotidian de toți membrii comunității, cât și din (sau, mai ales!) *lumea subiectivă*, accesată și experimentată doar de anumite categorii de persoane ale comunității respective, alese în urma unor pre- inițieri. Conviețuind reușit, comportamentele culturale care au făcut posibilă continuarea lumii obiectiv-trăite în lumea subiectiv-imaginată, sunt un fel de repere informaționale despre dimensiunile psihice, gnoseologice, etice care trebuiau să ratifice, în *imaginar*, experiențe ale *realului* (medical). Făcută de cele mai multe ori în context comparat⁵, o astfel de analiză generală asupra medicinei magice aduce în prim-plan *experiențe ale realității* (semnificante) trăite de respectiva comunitate, generatoare și consumatoare și de basm fantastic. Nici nu ar fi posibil altfel: cum ar fi putut să compatibilizeze creatorul anonim de basm, în planul epicului fantast, *ontologicul* (de reliefat) cu *gnoseologicul* (de experimentat/trăit)? Dar, în demersul de sintetizare și clasificare al practicilor medicale la nivelul basmului fantastic românesc, s-a conturat, încă la o primă citire a surselor, o constantă extrem de interesantă. Anume: bogata paletă de situații și manifestări în care se solicită și/sau exercită astfel de practici medicale la nivelul basmului fantastic românesc, reliefează invariabil dinamica gândirii de tip folcloric și funcționalitatea specifică acordată acestor practici de către mentalitarul tradițional. Cu alte cuvinte, eșuând prin etnosophie, personajele basmului fantastic românesc sunt constrânse, obligate aș spune!, să recurgă la practici de etnoiatrie întru rezolvarea problemei medicale. Ce ne spune acest lucru? Nimic altceva decât faptul că, în cazul acestei culturi terapeutice de care aminteam, *semnificația* acordată (de creatorul → colportorul → consumatorul de basm) acestor practici medicale, depășește *morfologia* acestora. Cumva, cândva, pornind fie de la creatorul anonim de basm, fie de la un colportor, surmontarea acestor situații-limită (în care „medicina oficială” se dovedește neputincioasă, fiind nevoie de recurgerea la practici etnoiatrie), a dus la subordonarea *morfologiei* acestor practici *semnificațiilor* acordate de gândirea mitofolclorică, important fiind rezultatul final de obținut, nu calea prin care se obținea acest rezultat... Or, esențiali pentru identificarea și evidențierea elementelor de cultură și a formelor de manifestare a acestei culturi terapeutice la nivelul basmului fantastic românesc, s-au dovedit *determinanții culturali*.

⁵ A se vedea Boldureanu 2001; Candrea 1999; Niculae 1995; Niculiță-Voronca 1998; Olteanu 1999 etc.

II. Determinanții culturali

Depistarea categoriilor de personaje care exercită sau solicită practici de etnoiatrie la nivelul basmului fantastic românesc, este facilă, ba chiar predictibilă. Solicitați să organizeze haosul, să permită lucrurilor imposibile sau improbabile să devină posibile, aceste categorii de personaje care (se) folosesc (de) practici de magie/etnoiatrie (*determinanții culturali* cum le-am spus eu), sunt categorii de personaje din mediul cultural și social recunoscut al comunității generatoare și consumatoare de basm: preoți, babe sau moși pricepuți la ghicit, asceți, ființe superioare conotate mitofolcloric. Sunt, carevasăzică, personaje care *înțeleg din interior* modul de existență și de gândire al respectivei comunități. Deci, care poate întruni, la nivelul *funcției* de solicitat/de exercitat, un cumul de atribuții care pot împinge *alegoria* acțiunii înspre *ontologic, acțiunea* (aparent simplă) înspre *semnificație*. Sigur, și în cadrul acestor categorii de determinanți culturali există anumite stratificări și/sau specializări, menite să justifice, să valorizeze și să facă operațional sau să mențină viabil sistemul cultural generator⁶. Chiar dacă de multe ori acești determinanți culturali deplasează sau fundamentează conținutul narațiunii (prin prisma sferei afective implicate de solicitarea/recurgerea la „practici neortodoxe” pentru rezolvarea unei probleme „medicale”), locul și rolul lor la nivelul epicului fantast de basm este incontestabil. Definind sau singularizând anumite aspecte particulare ale culturii terapeutice (precum cele menționate deja la nota 5), aceștia vin să însoțească sau să radiografieze, prin actele narative relevate, prin sensibilizarea realităților transcendente *de atins*, prin semnificațiile conținute, însăși structurile mentale care le-au generat. Cu alte cuvinte, nu sunt reliefate doar raporturile de forță și de sens pe care le generează, la nivel social și cultural, astfel de opțiuni individuale, ci, extrem de important!, postulează înțelesul, continuitatea și/sau ordinea acestor opțiuni individuale în cadrul sistemului general colectiv. Vorbind, totodată, despre logica lor *prezență* în cadrul construcției narative propriu-zise.

Prelungind traiectul imaginar dinspre *funcțional* înspre (un izomorfism) *cultural*, identificarea categoriilor de determinanți culturali reglementează și reglează cultura terapeutică (deci, și structura acestor basme!). Participând la dinamica mentală colectivă, fiecare categorie în parte își construiește propria existență în jurul unei anumite dimensiuni antinomic-simbolice: **preoții** citesc liturghii sau rostesc rugăciuni ⁷ ;

⁶ Semnificative pentru discursul, creativitatea și importanța acordată, la nivel mitofolcloric, unor astfel de determinanți culturali, sunt unele exemple. Aici sunt de amintit ● existența unor „doftori”, cu haine, trusă, atribute și atitudini specifice (Pop-Reteganul 1986, 90), ● a unor „școli de vraci” (Ispirescu 1984, 281, 510), ● „meșteșugul de vraci”, desconspirat unui personaj de *Sf. Arhanghel!* (Stăncescu 2000, 132), ● ineficiența sistemului tradițional-moral de acțiune (*rugăciunile, liturghiile și pomenile „pe la 7 biserici”* pentru dobândirea unui copil sunt abandonate în favoarea unor *farmece/vrăjitorii!* – Pompiliu 1967, 191), ● existența unui „descântător fals”! (Boer et alii 1975, 214), dar și ● interesante situații de basme în care etnoiatria este preferată în detrimentul etnosofiei, reprezentată de un „doftor”! (Pop-Reteganul 1986, 141-142). Tot astfel, avem basme în care este menționată ineficiența unor leacuri medical- oficiale (într-un basm al colecției I. Pop-Reteganul menționându-se că au fost încercate „toate leacurile din apotecii” – *farmacii*, n.m., C.C., toate fără eficacitate! – vezi Pop-Reteganul 1986, 90), etnoiatrie (Chivu 1988, 91; Ispirescu 1984, 238, 291, 296; Stăncescu 2000, 138), în care o vrăjitoare este numită, în mod explicit, „preoteasă”! (Hașdeu 2000, 55), dar și o expresie care sugerează funcția pragmatică acordată de mentalitatea tradițională unor astfel de reprezentanți – „*Nici dracul nu știe ce știe vrăjitoarea*” (Ibidem, 88-89)...

⁷ Ispirescu 1984, 291; Pompiliu 1967, 191 etc.

babele/moșii vrăjitori sau **magi** fac farmece sau oferă soluții/poțiuni/obiecte magice⁸; **asceții** oferă și ei diferite obiecte/substanțe care salvează practica medicală⁹; **ființele spiritual-superioare conotate mitofolcloric** aduc în prim plan soluții sau substanțe miraculoase¹⁰, toate acestea întru rezolvarea problemei medicale apărute... Moștenitoare ale unor bogate practici și/sau tradiții terapeutice, chiar dacă par să vehiculeze, fiecare în parte, alte „rețete” întru rezolvarea unei probleme de natură (magic-)medicală, aceste categorii de determinanți culturali manifestă, la nivel de conștiință, aceeași *intenționalitate*. Fie că vorbim de categoria celor care solicită sau recurg la acte terapeutice din afara etnosofiei¹¹, fie de ce cei care își practică „știința” lor medicală (dar, mereu în urma unor cereri exprese din partea celor care solicită astfel de practici!)¹², vorbim *de același înțeles (simbolic)* minimal acordat actului magico-medical solicitat și executat. Este aproape o relație intimă a *imaginarului* tradițional cu *fantasticul*, prin aceste situații reale în care sunt solicitate și/sau exercitate practici (magico-) medicale încercându-se, o dată în plus, validarea unui scenariu narativ, altfel improbabil, imposibil de întâmplat.

III. Sistemica funcționalității actului terapeutic

Preocupați deopotrivă de aspectele morfologice și funcționale ale acestor practici de „medicină” tradițională, determinanții culturali ai acestor basme (în care avem astfel de practici), au izolat și particularizat în mod deosebit *simbolistica* acordată de mentalitatea tradițională unei atare practici. Parte integrantă a unui sistem cultural de tip tradițional și de caracter oral, aceste practici de etnoiatrie cred că trebuie văzute ca fenomene culturale în care s-a investit, în primul rând!, **intenționalitate simbolică**. Ajunsă aproape o strategie (narativă), grație nevoilor de inițiere întru reușita finală, omniprezente la nivelul basmului fantastic românesc, o astfel de schemă narativă aduce în prim-plan, la nivelul basmului fantastic românesc, două mari constante:

- 1) *selectarea, din fondul (ideatic) real, exact a acelor elemente care să dea caracter **verosimil** unor astfel de practici de etnoiatrie, transpuse în planul imaginativ al basmului fantastic;*
- 2) *re-actualizarea, prin practicarea unor astfel de metode, a unei **memorii culturale** în care astfel de practici aveau funcționalitate și simbolistică specifică.*

⁸ Boer et alii 1975, 122; Ispirescu 1984, 83, 101, 106, 122, 185, 516, 518-519; Opreșan 2005, I, 211; 2006, VI, 236; Pompiliu 1967, 179; Robea 1986, 154-155, 306, 716 etc.

⁹ Ispirescu 1984, 6, 79; Opreșan 2006, VI, 236, 299; Pompiliu 1967, 193 etc.

¹⁰ Boer et alii 1975, 57 (apă vrăjită de *Muma Pădurii*); Hașdeu 2000, 43 (avem un „*lecuitor de moarte*”, nașul acestui personaj-determinant cultural fiind însăși *Moartea!*); Opreșan 2006, VI, 289 (eroul e înviat de *Sfânta Vineri* cu un „*decoct din 24 de flori!*”); Pop-Reteganul 1986, 176 („*picături*” date eroului de *Sfânta Duminecă!*); Sandu Timoc 1988, 196 (*sfat medical* dat de *Dumnezeu*); Stăncescu 2000, 221, 229 (*scuiptat* de la *Dumnezeu!*) etc.

¹¹ Din punct de vedere social, categoriile care solicită/recurg la practici de medicină magică pentru rezolvarea unei probleme, sunt în general categorii bine situate material. Avem, astfel, *împărătese* care recurg la aceste practici de medicină magică (Opreșan 2005, I, 111; II, 303; Păun, Angelescu 1989, 137 etc.), un *împărat* (Păun, Angelescu 1989, 178), *fete de împărat* (Marian 1986, 279, 370, 546; Micu Moldovan 1987, 155; Stăncescu 2000, 221; Sandu Timoc 1988, 97), „*o prințesă*” (Sandu Timoc 1988, 25). Apoi, avem categorii modeste sau defavorizate material - „*o femeie*” (Micu Moldovan 1987, 4), „*o babă*” (Bilțiu 1990, 477; Opreșan 2006, VI, 236), precum și unele neutre (= fără o explicitare a statutului material): „*doi tineri*” (Pop-Reteganul 1986, 24) sau pur și simplu „*niște gazde*” (Sandu Timoc 1988, 196)...

¹² *Preoți; babe/moși vrăjitori sau magi; asceți; ființe superioare conotate mitofolcloric* – Vezi supra, notele 6-9.

Sigur, amândouă au legătură directă și imediată cu gândirea și mentalitatea tradițională, perfect conservată și reliefată în/de anumite basme. Fără a funcționa tot timpul mecanic, chiar dacă uneori par de-a dreptul încremenite în tipare imuabile, practicile de etnoiatrie din basmul fantastic românesc vin să reliefeze, totuși, complexitatea situațiilor real-concrete în care astfel de practici constituiau un mod firesc, poate unicul?!, de reacție în fața unei probleme strict de medicină. Mai mult: fermentul dinamic al acestei nevoi de racordare a practicilor tradiționale de medicină la compoziția narativă a basmului fantastic, cred că este dat nu atât de nevoia de a cunoaște rațional care sunt *beneficiile* unei atare practici, cât din *nevoia de a subordona*, psihologic, posibilele beneficii (reale sau imaginate) ale acestor practici, unei mentalități/atitudini socio-culturale care nu accepta *deschiderea spre necunoscut* fără o prealabilă sau minimă tatonare, ancorare. Pot spune că temeurile interpretative ale acestui subiect tratat în rândurile de față pivotează, fără doar și poate, tocmai în jurul acestui aspect *funcțional* acordat, de creatorul anonim sau de colportorul de basm, practicilor de etnoiatrie sau medicină magică prezente în aceste basme. De altfel, **indentificarea scopului** pentru care sunt solicitate sau exercitate astfel de practici de medicină (magică), poate cel mai facil demers al studiului de față, a avut darul de a lămuri nu doar structura (morfologică), ci și semnificația avută de aceste fenomene culturale la nivelul „discursului folcloric” din aceste basme.

După analizarea basmelor în care apar solicitări și practicări ale unor metode de medicină (magică), cinci sunt categoriile mari în care am ales să împart, funcțional, aceste practici:

- *Tehnici, obiecte sau substanțe folosite pentru **anularea sterilității cuiva**;*
- *Tehnici, obiecte sau substanțe folosite în scopul **facilitării nașterii** care se dovedise, până atunci, difcilă;*
- *Tehnici, obiecte sau substanțe folosite pentru **învierea** (pe cale magică) a cuiva mort din varii motive;*
- *Tehnici, obiecte sau substanțe folosite pentru **a oferi invulnerabilitate sau a schimba raportul de forțe al eroului în fața unui adversar superior fizic**;*
- *Alte scopuri.*

1) Tehnicile, obiectele sau substanțele cerute și folosite pentru **anularea sterilității** cuiva sunt, deloc întâmplător, cele mai numeroase¹³. Pe fundamentul unor încercări eșuate de a rămâne însărcinate, diferite personaje feminine ale basmului românesc sunt nevoite să recurgă la priceperea unor „specialiști” pentru a-și împlini dezideratul. Că avem de-a face cu împărătese, cu fiice de împărat sau simple femei, dorința de a avea urmași determină aceste personaje feminine să recurgă la (*pre*)*știința* unor categorii altfel blamabile - „o *babă care știa să dreagă femei*”¹⁴, „*fermecători*”¹⁵, „*vrăjitori, moașe și descântătorese*”¹⁶-, categorii care reușesc de fiecare dată să îplinească dorința solicitantului¹⁷.

¹³ Vezi la Bilițiu 1990, 477; Ispirescu 1984, 83, 101, 122, 185, 186; Marian 1986, 279, 370; Micu Moldovan 1987, 4; Oprișan 2005, II, 73, 137, 167, 211-212, 303; III, 44, 130-131, 189; 2006, V, 239; VI, 236, 299; Pompiliu 1967, 191, 193; Robea 1986, 154-155, 177, 716; Sandu Timoc 1988, 34-35; Stăncescu 2000, 289; Șerb 1967, I, 216 etc.

¹⁴ *A zâs c-a fost dămunt un împărat care nu făcea și el copii, știi. Umblând el în sus și-n lat, pe la toate vrăjitoarele, pe la toate babele, să-I facă femeia un copil. În prima dată, s-a dus la o babă care știa aia să dreagă o femeie ca să facă copii. I-a făcut aia ce i-a făcut și i-a făcut un băiat împărăteasa.* (Robea 1986, 716).

Este foarte important de subliniat, în acest moment, un aspect general al acestor solicitări și exercitări cu rol procreativ: chiar când avem de-a face cu situații în care este căutată/preferată o soluționare pe cale „ortodoxă”, rezolvarea va veni inevitabil pe cale magică¹⁸.

2) De asemenea, destul de numeroase se dovedesc a fi și tehnicile, obiectele sau substanțele folosite pentru *a facilita o naștere* care se dovedise, până la un moment dat, extrem de dificilă, ba chiar imposibilă¹⁹. Fie continuând traiectul unei conceperii pe cale magică, fie prefigurând un destin de tip eroic²⁰, și acest moment al facilitării nașterii cuiva este conotat sau re-semnificat magic. Spre exemplu, după o operație magică pentru a rămâne însărcinată²¹, aflată într-o situație delicată ([...]Ș-a ținut copilul nouă ani dă zile-mpărăteasa-n ea. Nu mai putea să nască cu nici un chip. A adus moașe, a adus doctori de peste tot – nimic.²²), o împărăteasă va recurge tot la practici de medicină magică, nou-născutul fiindun șarpe imens care va fi readus la starea umană, după alți 9 ani!, în urma unui interesant ritual de transcendere a trans-carnalității²³.

3) Parte a unui sistem de re-integrare mundană după un (necesar) ritual de inițiere în/prin moarte, avem, în anumite basme, tehnici, obiecte sau substanțe care

¹⁵ [...] Să vezi dumneata, nepoțelu` moșului, această împărăție a fost și ea odată mare și puternică. Împăratul și împărăteasa locului n-aveau copii. Ei, în loc să se roage lui Dumnezeu ca să le dea un moștenitor, se apucară să umble cu farmece. Umblară ei ce umblară, și dete peste un fermecător meșter. Acesta nu știu ce făcu, nu știu ce drese, că numai iată că împărăteasa rămâne grea, și după nouă luni născu o fată mai frumoasă decât nu știu care zână din cer. (Ispirescu 1984, 83).

¹⁶ Ibidem, 101.

¹⁷ A fost odată o părâche de oameni, muncitori, de!, cum dă Dumnezeu. Toată nădejdea lor era într-o iapă c care se hrăneau. Și ar fi voit și ei să aibă un copilăș, dar fu peste poate. Cercetară în dreapta și în stânga, ca să afle niscaiva leacuri care să le desfacă făcutul stărpiciunei lor, dară, ași! parcă întâlnea tot surzi și muți. Nimeni nu știa să-i învețe ceva. Mai umblară ei c mai umblară și, la urma urmelor, aflară despre un meșter care închea și apele. Creștinul se duse și la dânsul, îi spuse păsul lui și îi ceru leacuri. Vrăjitorul n-așteptă multă rugă și, după ce se-nvoiră, îi dete un măr. (Ibidem, 122).

¹⁸ Aici trebuie să amintesc trei basme, sugestive pentru aserțiunea mea. Astfel, într-un basm la colecției C. Sandu Timoc (*Împăratul cu doi ficiori*), recurgerea la categoriile specializate în practici etnoiatrice vine după ce sunt consultați „toți doftorii, dar degeaba”, ulterior împăratul „dând sfoară în țară să vină și ghicitorii” (Sandu Timoc 1988, 28-29; de remarcat succesiunea de „profesioniști” consultați!). Într-un alt basm (*Codreana Sânzieana*, colecția M. Pompiliu), toate acțiunile „ortodoxe” și „neortodoxe” ale respectivei familii rămân fără efect ([...]Făcut-a pomană pe la mănăstiri și biserici, dat-o liturghii la 7 biserici, adus-o preoți cu bărbi albe-albe, că ei sunt mai sfințiți și mai cu priință la rugăciune ș-a făcut feștanie și maslu. Da toate n-au avut nici un folos. Apucatu-s-a baba de vrăjitorii și descântece. Care meșterea-n vrăji a rămas nechemaal de babă, să fi fost departe de acolo chiar cale de-o săptămână? Și crezi că a rămas vreo buruiană din cele culese în ziua sfintei cruci și puse în podul casei, neștiartă și nebosconită de dânsa?! Cum să vă spun ce n-a făcut?! Da degeaba: toate acele n-a prins nimic. – Pompiliu 1967, 191), rezolvarea venind, cum altfel?!, tot pe cale magică... (Pompiliu 1967, 191-192). În fine, într-un basm al colecției I. Oprișan (*Copilul cu cartea-n mână născut*), o femeie „la o eitate mijlocie” va rămâne însărcinată după ce asupra ei va fi făcut, cu un baston, semnul crucii, de către „cel mai mare vrăjitor de pe fața pământului” (Oprișan 2006, VI, 236, 239-240)...

¹⁹ Oprișan 2005, I, 111; II, 303; Păun, Angelescu 1989, 126, 137, etc..

²⁰ Vezi, în acest sens, Cioancă 2015a, studiu în care am tratat *in extenso* acest subiect (cu deosebire subcapitolul *Spre intrarea în rânduiala lumii: leacuri, vrăji, vrăjitorii*).

²¹ [...] A luat trei fire de la mătură ș-a bătut-o de trei ori peste burtă și i-a crescut împărăteșei o burtă cât p-acolo... (Oprișan 2005, II, 303).

²² Ibidem. Același motiv la Păun, Angelescu 1989, 126-127, 138.

²³ Ibidem, 305. La Păun, Angelescu 1989, 127, nou-născutul va fi „un copil dă noo ani”. Am dezbătut pe larg (și) acest aspect în studiul *Metamorfozele eroului din basmul fantastic* (vezi Cioancă 2016), subcapitolul dedicat *Autometamorfozărilor trans-carnale*, motiv pentru care nu voi insista asupra acestui aspect.

au menirea de a **(re)învia un trup carnal mort** din varii motive²⁴. Mitologemul acesta (al învierii unui personaj de basm, mort pe parcursul narațiunii, dar, *totdeauna înainte de deznodământ!*), s-a impus ca o necesitate în primul rând epică, abia apoi, în plan secund sau tert, fiind somatologia morții ca problemă biologică, filosofică, escatologică. Văzută deloc din perspectivă biologică, nicidecum ca o reflecție pur filosofică (învierea cuiva mort ca *sine materia...*), ci ca o necesitate pur epică, învierea cuiva prin intermediul unor tehnici, obiecte sau substanțe este, deloc surprinzător, foarte bine reprezentată la nivelul basmului fantastic românesc²⁵.

Fundamentând aproape o fenomenologie a corpului, negând starea de *normalitate* fizică și biologică a *trupului*, imaginarul tradițional a simțit nevoia de a introduce în epicul basmelor o stare de *alteritate* care să rezolve o problemă medicală altfel insurmontabilă. Ca parte subiectivă a unei mentalități de tip tradițional, arhaic, în care se încearcă în mod repetat recuperarea, aducerea și/sau încatenarea într-o dimensiune eminamente fizic-carnală (= *palpabilă, trăibilă*) a unei dimensiuni fizice, corporale, cu o altă morfologie și ontologie²⁶, nu trebuie să ne mire că avem atestate și basme în care sunt folosite, pentru învierea cuiva mort, tehnici, obiecte sau substanțe dăruite de ființe superioare eroului, conotate mitofolcloric²⁷ sau chiar tehnici de magie (neagră?)²⁸. Cu atât mai mult cu cât această vecinătate a morții între moartea ca o viață continuată și ireversibilitatea reușitei²⁹, nu avea nimic din funciarismul tradițional al morții din cotidianul nostru (ceremonial, poetică, texte etc.), *altceva* venind să spună această vecinătate a morții într-o călătorește, trăiește, moare și re-învie eroul de basm fantastic românesc³⁰...

4) Chiar născut cu sau manifestând atribute/puteri fizice peste medie încă din copilărie³¹, în traiectul său eroico-inițiativ, eroul basmului fantastic românesc se confruntă cu adversari redutabili, de cele mai multe ori peste capacitățile fizice ale eroului. Fiind nevoie, întru reușita finală a eroului, fie de anumite subterfugii/viclenii din partea acestuia (mereu deconspirate de personaje *deja inițiate!* – cal, lup, ciocârlan, alte animale sau păsări; ființe cu natură și substanță superioară eroului – *Sfânta Vineri, Sfânta Duminică, Dumnezeu* deghizat într-un moș, mama *Sfântului Soare* etc.), fie recurgerea la numite tehnici, obiceiuri sau substanțe care **să echilibreze sau să incline raportul de forțe fizice în favoarea**

²⁴ Eroul este ucis de un adversar al său, mult mai puternic fizic; ucis/otrăvit de cineva apropiat – frate bun sau de cruce, tatăl sau mama acestuia etc. Pentru scenariile și mobilurile acestor morți (inițiatice) necesare, vezi studiul meu dedicat tocmai *Vecinătății morții în basmul fantastic românesc* (Cioancă 2012).

²⁵ Boer et alii 1975, 41-42, 167, 169, 199-200; Ispirescu 1984, 100, 265; Marian 1986, 271, 277; Micu Moldovan 1987, 15, 118; Nijloveanu 1982, 169; Nișcov 1979, 167; Oprișan 2006, VI, 289; Robea 1986, 85-86, 306; Sandu Timoc 1988, 25, 68; Stăncescu 2000, 100, 196, etc.

²⁶ Despre aceste perspective asupra fenomenologiei *corpului* din basmul fantastic românesc, am vorbit pe larg în Cioancă 2015b.

²⁷ Nijloveanu 1982, 169 („*măru` lui Solomon*”); Nișcov 1979, 167 (*unsori* dăruite de *Sfânta Duminică*); Oprișan 2006, VI, 289 (*decoct* dăruit eroului de *Sfânta Vineri*) etc.

²⁸ Avem basme în care este folosit, pentru re-aducerea la viață a eroului, *sângele uneiiciori* (Robea 1986, 306) sau al unei *coțofene* (Ispirescu 1984, 265), prinse vii și sacrificate tocmai în acest scop...

²⁹ Vezi în Cioancă 2012, 153-155.

³⁰ [...] *Iar acest altceva de care spun, poate să însemne, atât în basm cât și în viața noastră, fie dorința de prelungire a vieții înspre moarte, fie nevoia de revenire din moarte într-o viață...* (Ibidem, 160-161).

³¹ Vezi în Cioancă 2015a, îndeosebi subcapitolul *De la o copilărie absentă la o maturizare precoce*.

eroului, ori pur și simplu să-i ofere *imunitate/invulnerabilitate în fața adversarului*. Numărul relativ mic de astfel de tehnici, obiecte sau substanțe la care este nevoit să recurgă eroul pentru a-și învinge adversarul mult mai puternic³², trebuie legat, la nivelul imaginarului/mentalității tradiționale, de *reprezentările mediate* care reclamă, **totdeauna**, o interpretare conformă cu structura gândirii mitice de tip tradițional. Recte: eroul, chiar inferior din punct de vedere fizic, îi este superior adversarului ca nivel de conștiință și conștiință, ca atitudine și comportament moral/social, ca înțelepciune etc.³³ Or, dacă reușește într-un final, eroul trebuie să reușească în primul rând grație calităților/virtuților cu care a fost înzestrat *in utero*, pre-inițierilor datorate unor ființe cu natură/substanță superioară eroului, pe care le ajută, cumva, la un moment dat, unor fapte bune făcute (dez)interes ș.a.m.d. Sigur, și atunci când avem certificate astfel de cazuri, tehnicile, obiectele sau substanțele îi sunt dăruite eroului de ființe superioare, conotate mitofolcloric³⁴ sau nu³⁵, dar recurgerea la ajutorul magic dat de altcineva (tehnici, obiecte sau substanțe), ar fi anulat, într-un fel, însuși statutul său de *erou*.

5) Categoria *altor scopuri* avute de tehnicile, obiectele sau substanțele folosite de către personajele de basmeste o categorie în care se pot grupa situații dintre cele mai neașteptate, mai interesante, altele decât din categoriile deja amintite supra. Vădind o bună cunoaștere a realităților vieții cotidiene, în cadrul epic al imaginarului de basm au fost puse uneori, de către creatorul sau colportorul de basm, o serie de *întâmplări ale cotidianului* care aveau nevoie de o *altă tratare* decât cea imediat-logică a convenționalităților epice. Pornind de la situații medicale concrete, imaginarul acestor basme, aproape cu legi proprii de manifestare aș spune!, a adus în prim planul epic o serie de întâmplări care reclamau o tratare medicală aparte. De cele mai multe ori manifestând o anumită dialectică a contrariilor, aceste situații aparte sunt, totuși, în linia generală de manifestare mitofolclorică, unei situații din concretul mitofolcloric real fiindu-i atașată o rezolvare din *imaginativul* folcloric. Spre exemplu: Chiar dacă sunt încălcate norme morale³⁶; chiar dacă

³² Crețu 2010, I, 132; Ispirescu 1984, 106; Pompiliu 1967, 180; Pop-Reteganul 1986, 24, 176; Sandu Timoc 1988, 71, etc.

³³ În studiul consacrat eroului de basm fantastic românesc, deja amintit (Cioancă 2015a), am încercat să ordonez și *Virtuțile necesare (sau adiacente) consacării eroului de basm românesc ca erou*, acestora contrapunându-le, în mod firesc, *Non-virtuțile eroului*. La o analiză calitativă și cantitativă, a rezultat că, deloc surprinzător!, calitățile și virtuțile cu care a fost investit eroul basmului românesc, sunt înfinit mai numeroase și mai importante decât non-calitățile/virtuțile manifestate de unii eroi de basm...

³⁴ *Mama-Ciumei* (Pompiliu 1967, 180); *Sfânta Duminică* (Pop-Reteganul 1986, 176) etc.

³⁵ Într-un astfel de basm, o „doftorie de ne-frică” îi este dată eroului chiar de un fel de patroană a voinicilor, *Zâna Voinicilor!* (Crețu 2010, I, 132)...

³⁶ „*Fratele pismătăreș*” al unui basm din colecția D. Boer et alii îi va scoate ochii fratelui său în schimbul unei „*frânture de pâine*”, vindecarea acestuia de orbire fiind făcută, pe cale magică, evident!, de *Mama-Pădurii!* (Boer et alii 1975, 57-58). Într-un basm al colecției A. Dumitrescu-Begu, fiica cea mică a unui împărat este mult mai pețită decât surorile cele mari, motiv de invidie care va determina angajarea, de către cele două surori mai mari, a unei vrăjitoare care, cu știința ei, va „lua” frumusețea fetei celei mici a împăratului... (Dumitrescu-Begu 1983, 65-66). Sau, într-un basm al colecției M.M.Robea, mama vitregă a 12 frați, copiii de împărat, îi va metamorfoza în lebede dintr-un motiv de-a dreptul fabulos!: [...] *Facem cum facem numa ca să pierdem p-ăștia doisprezece băieți ai împăratului și fata, că mi-au împuiat capu – zăce. Trebuie să le spăl, mamă – îți dai seama că e doisprezece băieți! -, trebuie, mamă, să le cârlesc. Trebuie să le stau în mână, mamă, cu spălatură, cu pieptănatură și multe alte treburi, măi mamă!* (Robea 1986, 682)... În fine, în alte basme, sunt folosite buruieni pentru a înnebuni pe cineva (Marian 1986, 349), pentru a induce iluzii unei mulțimi (Hașdeu 2000, 173) sau chiar false

sunt minimalizate credințe populare care vizau un act medical³⁷ ori „clasele” celor care practicau anumite științe etnoiatrice/etnomagice³⁸, uneori actul devoțional surmontând ineficiența unor astfel de credințe/practici tradiționale³⁹, creatorul anonim de basm a reușit să aducă, în aceste basme, și situații interesante în care tehnicile, obiectele sau substanțele folosite în spațiul (i)realului, chiar introducând în structura epică a basmului anumite deformări structural-funcționale, pot spune că ating dimensiunile ontologice pe care le presupune/are *fabulosul/fantasticul* tradițional (de basm)⁴⁰. Avem, astfel, cazuri de ● inițiere și/sau *trans-carnalitate*⁴¹, ● de inițiere în vis într-o remediere a unei situații medicale inoportune⁴², ● de eficiență a unor tehnici, obiecte sau substanțe folosite în etnoiatrie/etnomagie⁴³, ● *altele*, cel puțin la fel de interesante⁴⁴.

Că realitatea medical-faptică este întemeiată, la nivelul etosului mitofolcloric, pe o extensie (deschisă, înnoitoare, nu neapărat sau totdeauna rațională) a *imaginarului*, ne-o relevă, fără putință de tăgadă, morala sau coda pusă de un culegător la finele unui basm în care ne este revelată dimensiunea magică a unei anumite plante folosite de cine trebuie sau știe să îi folosească

buruieni de leac pentru obținerea unor foloase materiale! (În basmul *Sfântul Arhanghel și lemnarul*, cel care vindeca bolnavii era de fapt Sfântul Arhanghel, nu lemnarul care de dădea drept doctor, existând o înțelegere în acest sens între ei! - Stăncescu 2000, 132) etc.

³⁷ Sunt destul de numeroase basmele în care este subliniată, în mod expres!, ineficiența etnoiatriei, exemplul următor fiind edificator: [...]Și toată tinerețea așteptară ăști doi bătrâni, făcând descântece, baba bând zeamă de ierburi, cheltuind moșu bani pe fel de fel de ierburi, dar tot degeaba, c-ajunseseră de parcă erau nișii de bătrâni, și tot fără prăsilă erau” (Stăncescu 2000, 138). Situații identice sau asemănătoare avem și la Chivu 1988, 91; Ispirescu 1984, 238, 296; Păun, Angelescu 1989, 126, etc.

³⁸ [...] Ci că lasă, taică părinte! zise roaba mânioasă. Ce tot spui domnișei năzdrăvăni de-astea, ce tot ne sperii? Nu cumva o să credem noi în solomonii? (Teodorescu 1968, 75).

³⁹ A se vedea basmul *Luceafărul de ziuă și Luceafărul de noapte* din colecția P. Ispirescu, basm în care avem o asemenea situație interesantă: *A fost odată un împărat și o împărăteasă; ei nu făceau copii; umblase pe la toți vracii și vrăjitorii, pe la toate babele și toții ciittorii de stele, și toți rămaseră de rușine, căci n-avură ce le face. În cele din urmă, se puseră pe posturi, pe rugăciuni și milostenii; când, într-o noapte, Dumnezeu văzând răvna lor, se arătă împărătesei în vis și-i zise: -Rugăciunea voastră am auzit-o și vei face un copil cum nu se va mai afla pe fața pământului. Măine să se ducă împăratul, bărbatul tău, cu undița la gărlă, și peștele ce va prinde să-l gătești cu mâna ta și să-l mâncați.* (Ispirescu 1984, 291).

⁴⁰ Pentru definițiile acordate acestor concepte fundamentale ale gândirii mitofolclorice, românești și nu doar, avem o foarte bună sinteză la Crețu 1980 (53 și următ.).

⁴¹ O fată de împărat, blestemată de tatăl ei să poarte timp de 12 ani o „*piele de gadină*”, va putea scăpa de ea doar dacă, în decursul celor 12 ani, cineva va „*profita întâi și întâi de ea, ea va trebui să-i slujească trei ani de zile, și de atunci ea scapă de blestem*” (Robea 1986, 16)...

⁴² Într-un basm al colecției M.M. Robea, inițierea în vis de către Dumnezeu a sorei va duce, cu respectarea ritualului și interdicției stipulate, la re-corporalizarea umană a celor 12 frați metamorfozați, prin vrăji, în 12 lebede... (Ibidem, 691-692).

⁴³ Sunt menționate adevărate școli de vraci tămăduitori ([...]il dete la cel mai mare meșter vraci, de învăță și meșteșugul leacurilor”) – Ispirescu 1984, 281), dar și mai relevant: [...]Moșule! Unde-ai învățat dumneata descântecele estea? –Hi! Pă eu când am fost de șapte ani, am fost la un pusnic, Dumnezău știe în ce prăpăstii, și acolo la pusnicul cela am învățat și eu – zice – descântecele aitea, că veneau fel de fel de vrăjitori, și veneau fel de fel de vrăjitoare și li poceau pe viteji, pe zmei, pe feluriți, pe-mpărați. Ș-apoi eu zice- li descântam cu pusnicul cela a meu șu li trecea. (Chivu 1988, 63)...

⁴⁴ Avem cazuri în care este reliefată magia lucrului țesut (Robea 1986, 696), avem cazuri de *eficiență a etnosofiei* (Într-un basm al colecției P. Ispirescu, „*cetitorul în stele*” care îl sfătuiește pe un împărat cum să procedeze pentru a îndepărta nenorocul de la casa lui, este numit în mod repetat și „*filosof*”! – Ispirescu 1984, 302), cazuri de „*babe știutoare*” care readuc la statul de uman un om metamorfozat, prin vrăjitorie, într-un câine! (Boer et alii 1975, 122), avem intervenții „*medicale*” directe ale unei *dvinități canonice - Dumnezeu* (Sevastos 1990, II, 101-102; Stăncescu 2000, 221, 229), avem interesante tehnici, obiecte sau substanțe folosite în etnoiatrie/etnomagie (Hașdeu 2000, 169-170; Teodorescu 1968, 103)...

puterea: [...] *Auzind aceste vorbe comediantul, s-a priceput că fata aceea are în sarcina de fân „iarba fiarelor”; de aceea a cunoscut comedia făcută de el ca să înșele și prostească oamenii. Deci, ca nu cumva fata aceea să facă pre oameni să o creadă pre dânsa și el să-și piardă câștigul și venitul, a cumpărat iarba de la fată cu un taler și apoi ca să le arate oamenilor că fata aceea a mințit, ba că e nebună chiar, a făcut ce a făcut cu fata și aceea ridicându-și poalele de le chimesă în sus a început să fugă și a striga „Fugiți, oameni buni, că ne înecăm cu toți!”.* Ei adică i s-a împărut că vine o apă mare, pre când ceilalți oameni nu au văzut nimic și au socotit-o nebună pre biata fată. **Blago (ferice) de omul care are iarba fiarelor.**⁴⁵

IV. Farmacopeea reușitei. Boli, leacuri și practici medicale

În ceea ce privește *bolile* care sunt vizate de aceste practici terapeutice de etnoiatrie/etnomagie, etosul mitofolcloric al acestor basme ne oferă o paletă destul de largă de „afecțiuni” de tratat. Sunt vizate, prin *prepararea efectivă* după indicațiile mai mult sau mai puțin precise ale cuiva deja inițiat, ori *folosirea efectivă a unui leac* deja preparat de cineva „știutor”, atât *boli ale corpului*, cât și *boli ale spiritului*. Uneori, gândirea simbolică decelată în spatele acestor boli nu doar că trădează dimensiunea empirică, primitivă a medicinicecunoscute și/sau practicate în mediul tradițional, dar revelează și o interesantă dimensiune *poetică* a acestor practici medicale de aplicat. Totuși, răspunzând unor necesități (medicale) imediate, chiar îndeplinind și o funcție simbolică, tratamentele *de aplicat* descoperite la nivelul basmului fantastic românesc, vădesc în primul rând pragmatismul comunității tradiționale, generatoare și consumatoare și de basm. Cu excepția leacurilor care permit, în imaginarul de basm, *re-învierea* cuiva, majoritatea celorlalte tehnici sau leacuri folosite în *imaginativul* acestor basme sunt folosite și în cotidianul *real* al respectivei comunități. Dintre bolile „lumești” prezente în basmele fantastice românești și care necesită tratament medical, sunt de amintit *lepra*⁴⁶, *leșinul*⁴⁷, *bubele pe față* și *râia*⁴⁸, *răceala*⁴⁹, „*boala lunii*”⁵⁰, *sindromul Levandowsky-Lutz* (= *boala pielii „scoarță de copac”*)⁵¹, *cecitatea*⁵², *sterilitatea*⁵³,

⁴⁵ Hașdeu 2000, 173.

⁴⁶ Un leproș se va vindeca de *lepră* folosind *apă dintr-o fântână fermecată*... (Sandu Timoc 1988, 67-68),

⁴⁷ La Păun, Angelescu 1989, 46, sunt menționate (din păcate, fără a fi numite!) „*doctorii pentru leșin*”...

⁴⁸ Într-un basm cu motivul *theoxeniei* (despre care am vorbit, pe larg, în Cioancă 2015c), vindecarea ospetelui divin de aceste boli este posibilă: „*Bătrânul este primit și găzduit și seara la vorbă îl întrebă de ce este plin cu bube pe față și cap. El le spune că are râie și că toți vacii i-au spus că se poate vindeca numai cu cenușa primului copil. Dar unde găsește el asemenea oameni, care să-și ardă copilul și să se ungă el cu cenușa lui!*” (Sandu Timoc 1988, 196).

⁴⁹ În basmul *Pici ramură de nuc* al colecției D. Stăncescu, împăratul „*puse de-l trase, mai bău rachiu cu piper, că se gândea c-o fi răcit, dar, aș, îl durea la inimă grozav*”. (Stăncescu 2000, 153).

⁵⁰ Un interesant caz de *lunatism* avem în basmul *Peștișorul roșu*, colecția C. Sandu Timoc: „*Se tăinuie ei ca să n-audă băiatul și povestesc despre fiica împăratului că este lunatică. Îi fură luna sufletul noaptea și se urcă pe burlanul palatului sus pe creasta castelului, merge, ridică mâinile spre lună și o cheamă să o ducă sus, acolo la ea. Lumea de jos o privește, se minunează, stă împietrită de frică să nu cadă, ea parcă are aripi de pasăre, dansează pe vârful palatului, un glas din cer se coboară și îi cântă și nimeni nu știe ce taine se ascund în toate întâmplările acestea, șoptesc bătrâni*”, tratamentul aplicat de către eroul basmului acestei fiice de împărat fiind de-a dreptul prozaic: „*El îi trase două palme, ea se sperie când se deșteptă și fugi rușinată la patul ei*” (Sandu Timoc 1988, 22).

⁵¹ http://www.rightdiagnosis.com/medical/lewandowsky_lutz_syndrome.htm;

<http://www.descopera.ro/dnews/4000412-omul-copac-socheaza-intreaga-lume>;

http://adevarul.ro/sanatate/medicina/cele-mai-ciudate-boli-genetice-1_5507e3a6448e03c0fda206e9/index.html

etc. La nivelul basmului fantastic românesc avem menționat un caz de boală „*piele coajă dă stejar*” în basmul *Povestea celor doi oameni cu bărcile*, colecția O. Păun, S. Angelescu (1989, 177-178).

*îmbătrânirea*⁵⁴, unele boli care presupun tehnici de *chirurgie reparatorie* (= re-întregire corporală)⁵⁵...

Și **leacurile** folosite întru rezolvarea unei anumite probleme de natură medicală sunt dintre cele mai diverse. Spre exemplu, unele dintre tehnicile, obiectele sau substanțele folosite pentru anularea sterilității cuiva, sunt elemente banale, prezente în cotidianul real: *o vișină*⁵⁶, *un spic de grâu*⁵⁷, *mirosirea unui buchet de flori*⁵⁸, *3 prune*⁵⁹. Alteori, chiar dacă sunt tot elemente banale, prezente în cotidianul real al creatorului/colportorului/auditoriului de basm, astfel de elemente banale necesare anulării sterilității au nevoie de o „încărcare energetică”, de o „amprentare divină” din partea unei divinități/ființe superioare eroului, conotate mitofolcloric sau canonic⁶⁰, altfel rezultatul fiind improbabil. În alte cazuri, rezolvarea acestei probleme medicale are nevoie de o rezolvare doar pe cale magică⁶¹

Însă, cum este și de așteptat la o categorie epică (precum basmul fantastic) în care *imaginativul* transcede *realul*, cele mai multe leacuri folosite pentru tratarea unor boli/probleme medicale, sunt conotate magic. De la **anularea unui alt statut fizic** prin intermediul unui *act sexual* (aproape al unui necesar-ritualic viol⁶²!), la folosirea unor

⁵² De cele mai multe ori, *orbirea* venind în urma unei acțiuni mecanice din partea cuiva apropiat eroului, spre minimalizarea destinului acestuia – Boer et alii 1975, 57-58 („*fratele pizmătăreț*” al eroului), 107 (*mama vitregă* a eroinei); Stăncescu 2000, 229 (*mama vitregă* a eroinei) etc.

⁵³ Lucru demn de remarcat: când avem de-a face cu această boală a *infertilității*, basmul fantastic românesc sugerează, întotdeauna, că este vorba de o sterilitate feminină! Pentru astfel de exemple, vezi supra, nota 13.

⁵⁴ Într-o fenomenologie a *corpului*, frica de degradarea fizică, biologică a *trupuluicarnal* este reliefată, în anumite basme fantastice românești prin dorința de a împiedica, încetini sau anula această *limită* a vieții dinspre moarte, existând cazuri în care eroii caută sau cer (și/sau primesc din partea unei ființe superioare!) anumite leacuri pentru această „boală”: Chivu 1988, 92 (unui erou i se spune că „*doar scalda în fântâna de la Zgrițuroaica Pământului te va zvidui de orice tristețe și vei căpăta tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*”...); Sandu Timoc 1988, 71-72 (*măr de aur* care întinerește și dă „*puteri nevăzute de parcă era gata să zboare spre soare și stele*”!); Sevastos 1990, II, 101-102 (*măr* dat de *Dumnezeu* și care, mâncat, întinerește cu 200 de ani pe cineva!) etc.

⁵⁵ Într-un basm al colecției P. Ispirescu, unghându-se cu „*sânge cald descorie*” abia ucisă, unui erou îi revine vederea și i se lipesc picioarele tăiate de frații săi (Ispirescu 1984, 233), într-un alt basm, partea lipsă a unui picior fiindu-i lipită eroului cu *scuiapat de pajură* (Ibidem, 75); apoi, cu *scuiapat* Dumnezeu va lipi mâinile și țâțele tăiate ale eroinei, capul tăiat al pruncului ei... (Stăncescu 2000, 221). Un caz interesant de chirurgie plastică avem într-un basm al colecției I. Micu Moldovan, basm în care „*doftorul*” chemat să îi vindece rănila unei fete de împărat, îi face acestea, „*de la cot încoace*” și un *antebraț din ceară*, care să înlocuiască membrul pierdut! (Micu Moldovan 1987, 155)...

⁵⁶ Opreșan 2005, I, 16.

⁵⁷ Idem, III, 44.

⁵⁸ Idem, 2006, V, 239.

⁵⁹ O babă mănâncă *trei prune* găsite într-o pădure, rămânând însărcinată și născându-i, ulterior, pe *Ginilă*, *Miezilă* și *Zorilă* (Marian 1986, 279)...

⁶⁰ Unele personaje feminine rămân însărcinate după astfel de episod inițiativ-procreativ: *o femeie înghite, la sugestia Fecioarei Maria!*, un *fir de rozmarin*, rămânând gravidă (Micu Moldovan 1987, 4), *o alta primește în vis inițierea spre a putea rămâne gravidă* (Opreșan 2005, III, 189), una *primește un măr de la un ascet* (Pompiliu 1967, 193) etc.

⁶¹ Într-un basm al colecției M.M. Robea, rezolvarea problemei are loc după ce este mirosită „*o floare din grădina Sfintelor Florii și a Sfintei Vineri*” (Robea 1986, 177)...

⁶² [...] *O vede că întră-n peștera aia. S-apucă și-o lasă. Stă și el jos și se hodinește. O lasă să intre! După ce-a trecut puțin, după ce-a intrat și s-a așezat ea acolo, se duce și el frumușel, încet, încet, și dășchide ușa la peșteră și intră peste ea înăuntru. Când intră înăuntru, ce să vază înăuntru? O fată de toată frumusețea, cum nu mai exista alta de frumoasă, dăzbrăcată dă pielea dă gadină și adormită în pat, în patu ei, acolo! Acuma fata asta era o fată de împărat blestemată pe doisprezece ani de zile să umble cu pielea asta de gadină pe ea. Și cine va profita întâi și întâi de ea, ea va trebui să-i slujească rei ani de zile, și atunci ea scapă de blestem. Ionică fără*

unsoricare permit **metamorfozarea** cuiva, la dorința lor expresă⁶³ sau a celui care prepară astfel de *alifii*⁶⁴, aceste elemente magice constituie însuși fundamentul ontologiei experimental-intuitive din aceste basme fantastice. Chiar dacă sunt folosite ingrediente banale/comune/cotidiene, discursul simbolic pe care sunt grefate astfel de elemente magice duce epicul acestor basme înspre gândirea magică, înspre fenomenalitatea universului mental tradițional, cu nevoia lui primă: imaginarea unor modalități prin care să poată fi *ordonată* lumea înconjurătoare necunoscută, să poată fi *apropiată* și *compatibilizată* cu nevoile imediate ale respectivei comunități. Cum altfel poate fi înțeles „*măru` lui Solomon*” care poate învia morții⁶⁵? Sau folosirea unui decoct din 24 de flori, a unei cantități de „*sânge din pulpa Mumei-Păduri*”, care, de asemenea, pot învia morți⁶⁶? Ori, cum altfel poate fi înțeleasă o situație (cel puțin) ciudată precum mâncarea unei flori, mirosirea unui buchet de flori sau înghițirea unui bob de piper etc. și căpătarea unei sarcini la o vârstă extrem de înaintată⁶⁷? Astfel de situații (medicale) insolite, oportunitate rezolvate pe calea etnomagiei, sunt mult mai multe⁶⁸. Repet: chiar dacă sunt folosite tehnici, obiecte sau substanțe din cotidianul real (apă, fructe, fire dintr-o mătură, urzici bătute și melițate de către sora unor fii de împărat, frunze de brusture puse pentru vindecarea durerilor de gât etc.), importantă cu adevărat este *funcția (magic-)operatorie* cu care a fost investită, de către gândirea arhaică, acel *ceva* folosit pentru a rezolva o problemă medicală. Sigur, avem și cazuri de rezolvare aproape normală a unei probleme de natură medicală: pentru o „*făcătura din pădure*”, unui zmeu i se pun în apa de scaldă tot felul de buruieni și i se descântă⁶⁹; nevastei unui om sărac, i se prepară și administrează, de către cineva specializat (moașa satului) o „*scaldă de lipitură*”⁷⁰; unui copil muribund i se aplică *brusturi* pe gât pentru vindecare⁷¹ etc.

Dar, totuși, în marea lor majoritate, tratamentele aplicate cuiva la nivelul basmului fantastic românesc au o încărcătură magică, funcționând ireproșabil de fiecare dată. Nu pot să nu amintesc aici o interesantă situație în care soluția la o problemă medicală este

frică, văzând-o așa de frumoasă, s-a apucat de ea, a profitat de ea. Și și-a luat traista să plece. Ea s-a dășteptat din somnu pe care-l dormea. (Robea 1986, 16).

⁶³ *Unsori gata preparate de o „babă din închisoare”* (Pop-Reteganul 1986, 24)....

⁶⁴ [...] *Asta, mă-sa, a alergat zăua toată prin pădure. Și-a luat de un`e a știut ea nooă muguri din nooă copaci. Și-a făcut o alifie car` a uns noaptea-n somnpe fiecare băiat. Cum i-a uns pe băieți, cum imediat, car` cum ieșea dimineața din cas` se și prefăcură în lebede. Și își loară zboru unu câte unu, dimineața.* (Robea 1986, 687-688).

⁶⁵ Nijloveanu 1982, 169.

⁶⁶ Oprișan 2006, V, 289; Stăncescu 2000, 196.

⁶⁷ Bilțiu 1990, 477; Oprișan 2006, V, 239; Pop-Reteganul 1986, 204-205 etc.

⁶⁸ O fată de împărat rămâne gravidă după ce mănâncă *mierea dintr-o albină* (Marian 1986, 370); buchetul de flori culese de pe mormântul iubitei moarte, aruncat în lacul zânelor, permite învierea acesteia (Micu Moldovan 1987, 118); o fată bagă în gură o frunză dintr-o pădure magică și rămâne însărcinată (Oprișan 2005, III, 137); o împărăteasă poate naște copilul purtat timp de nouă ani în pânțele doar dacă va fi lovită peste pânțele cu „*trei crăci din rai*” (Ibidem, I, 111); cu sânge de la o cioară vie, prinsă și sacrificată în acest scop, este înviat eroul (Robea 1986, 306) etc.

⁶⁹ Chivu 1988, 62-63.

⁷⁰ Păun, Angelescu 1989, 173.

⁷¹ [...] *A făcut femeia focu acolo, la peșteră. Apoi a adunat la lemne, buturi, , să ție focu, s1 nu se mai stingă focu. Ce să facă ea acolo? Copilașu parcă sufla, ba că nu sufla. Nu mort. S-a dus fata p-acolo-n vâlcea, a găsit niște brusturi. Și l-a dăzlegat, că el era legat la gât, l-a dăzlegat și i-a pus brusturi d-ăia la gātu lui. I-a venit grai copilului. S-a și vindecat la gât.* (Ibidem, 193).

revelată *in visu*⁷², în acest basm având de-a face cu un dublet de mitologemuri, suprapuse sau congruente (*magia lucrului țesut versus interdicția de a vorbi cu cineva pe toată perioada țeserii*)⁷³. Ori situația, poate și mai interesantă prin amintirea unor plante folosite des de botanica medicina tradițională, dintr-un basm al colecției G.Dem. Teodorescu (*Făt-Frumos și fata Crivățului*): după multe peripeții, eroul se va întoarce acasă împreună cu Smanda, fiica cea mică a *Crivățului*, dar va fi otrăvit de mama Smandei prin intermediul surorii celei mari a acesteia⁷⁴. Pornind după leacuri prin lume, Smanda se va comporta precum un veritabil specialist, pasajul în cauză menționând interesante tehnici, obiecte sau substanțe folosite în etnoiatrie.⁷⁵ Exact acesta este momentul în care creatorul anonim de basm a simțit nevoia să facă joncțiunea dintre intelect și afect, dintre real și imaginar, tocmai întru justificarea unei terapii neconvenționale, de sorginte magică, folosite pentru vindecarea eroului, pasajul în cauză meritând a fi citat *in extenso*: [...] *Nu trecu mult, și în scorbura copacului auzi fluierături și zgomot. Pasămite acolo s-aflau doispre`ce pui de șarpe, de curând fătăți, și mă-sa venise să le-aducă demâncare: -Vai de noi, mamă, c-ai plecat d-ast` dimineață și ne-ai uitat până acum. Nu mai putem de foame. -V-am uitat, maică (uita-v-ar toate relele!) că, trecând prin grădina și pe la casele împărătești, am găsit vaiete și plângere mare. -De ce, mamă? -Fiindcă Făt-Frumos a călcat cu piciorul într-un brici cu douăspre`ce limbi otrăvite: de durerea și țipetele lui i se rupe inima omului. Îl jelesc părinții, îl jelesc slujitorii, îl jeleşte toată suflarea, iar Smanda a plecat după ierburi și buruieni de leac, că-l inbește ca ochii din cap. -Ș-o să mai aibă leac, ori o să piară? -De, maică! Cam greu lucru! **Otrava cu otravă se scoate, și la el nu-i otravă din ierburi. Numai de s-ar pricepe cineva să găsească doispre`ce frați, ia așa ca voi..., feri-v-ar sfântul!..., să le taie capetele cu câte o para de argint, să puie capul și rana, capul și rana, și numai așa s-ar putea să se vindece. Dar cui trece prin minte una ca asta și cine dintre oameni o fi știind-o***⁷⁶ [De altfel, mai avem și alte mențiuni în care anumite probleme medicale -

⁷² [...] *Fraților – visase ea –zâce – Dumnezeu mi-a spus în vis că dacă eu v-aș face vooădooăsprezece cămeși dăn fir de urzică bătute și melitate cu mâna mea –zâce – și le-mbrăcați pe voi, eu vă scap pe voi de legământu ăsta care e pe capu vostru. Și-atuncia vom putea și noi să ne reîntoarcem spre casă – le-a spus sora lor asta.* (Roeba 1986, 691-692).

⁷³ [...] *Iese afară; ea lucra de zor. Făcuse vro șease cămeși – șapte cămeși, făcuseră. Mai avea vreo cinci cămeși de făcut, făcuse șapte. Lucra de zor. -De un`e ești, măi fată? Ea, nimic! Ea nu vorbea dăloc. Nu vorbea, că dac-ar fi vorbit o vorbă, ar fi schimbat o vorbă cu careva, nu mai avea farmec cusutu ei. Ea nu vorbea și tăcea; și nu se uita la el și lucra.* (Ibidem, 696).

⁷⁴ [...] *Făt-frumos, întorcându-se după obiceiul lui, fără să bage de seamă la ce-ar fi fost pe sus, primprejur, ori pe jos, de-te-n limbile otrăvite și douăsprezece răni îi sângerară piciorul. Săgetat de durere, căzu jos fără simțire și de-abia-l putură lua pe mâini ca să-l așeze-n pat. Chemară vraci, chemară babe, dar nimeni nu se-ncumetă să ia asupra-și tămăduirea rănitului.* (Teodorescu 1968, 102-103).

⁷⁵ [...] *Atunci Smanda, văzându-l în nesimțire, ca să nu peardă vremea-n zadar, bocindu-l fără de folos, se-mbrăcă-n rasă călugărească, își puse comanacul în cap, luă bani de drum, cuțitaș de scos rădăcini și plecă spre pădure după ierburi de leac. În cale, întrebă și pe bun și pe rău, și pe tânăr și pe bătrân, și pe sărac și pe bogat ce știe pentru tăieturi în carne vie. Unii-i spuseră de arnică, alții de sănătoare, aci de pătlagină, colo de rodu pământului. Înaintând în codru și scoțând când o iarbă, când o rădăcină, ajunse sub un copac mare și stufos, unde șezu să se mai hodinească. Și fiindcă ea înțelegea limba păsărilor și a tuturor dobitoacelor, cu mirare auzi că ciorile, cintezoii, ghionoaiele în ciripirile lor jeleau nenorocirea lui Făt-Frumos, care avea să moară* (Ibidem, 103).

⁷⁶ Ibidem.

precum *moartea!* - sunt rezolvate cu ajutorul (indirect) al un șarpe care se folosește de un fir de *iarba fiarelor!*⁷⁷].

În fine, nu puteam omite, înainte de a trage anumite concluzii, un interesant basm din colecția B.P. Hașdeu, sugestiv intitulat *Strigoii fugă de buruiana zburător*. Basm în care avem o splendidă combinație de etnoiatrie cu etnomagie: murind flăcăul de care se îndrăgostise, o fată este vizitată, seară de seară, de acesta (devenit strigoii), „sărutând-o, sugând-o de țâță, însă foarte bălăurește”⁷⁸, motiv de a slăbi vizibil și a atrage atenția asupra sa. „O babă de lângă casa ei”, pricepută se pare la astfel de întâmplări și tehnici de alungare a strigoiiului⁷⁹, o va învăța pe fată cum să procedeze, dimensiunea inițiativă-magică acordată acestui moment fiind relevantă.⁸⁰ Raționamentele gândirii de tip magic prezente în acest basm sunt evidente. Mai mult, structura simbolică a basmului pare menită să ordoneze și să subordoneze *fantasticul mitului*, inițierea „smulsă” de către fată de la strigoii fiind o inițiere *in actu*, necesară unei anumite coerențe și logici acestei situații fantastice: [...] *Fata începe să-i spună întocmai cum băbătaia o dăscălise. Strigoiiul, fără să înțeleagă vicleșugul, ca să crească vițelei păr peste tot, o învață așa: -Dragă, în păduricea de la vale de casa voastră este o buruiană naltă, cu floare roșie și se numește zburătoare. Cu aceea să o scalzi vițelușa și-i va crește părul cel mai frumos. Fata adăose: -Măcar că-i noapte, haide de mi-o arată, că eu nu oi s-o cunosc, numa din spuse. Strigoiiul se învoiește, ajunge la acea buruiană; fata-i smulge vârful ca a doua zi să o cunoască. În minutul ruperii buruienii cântă cocoșul și el piere ca o scântee. Fata, plină și de bucurie și de frică, vine acasă.*⁸¹

Postulând o realitate culturală cu certă deschidere înspre *ontic*, exemplul acestui basm este important și din perspectiva „pachetului” de semnificații vehiculate, al armăturii compozițional-simbolice. Deci, nu trebuie omis că viabilitatea magică a respectivei plante îi este desconspirată fetei de către o ființă (ne)vie, cu statut biologic incert⁸², că remedierea situației este făcută de cineva inițiat deja în astfel de relații (baba care o învață pe fată ce trebuie să întrebe, ce trebuie să facă după ce află răspunsul strigoiiului...), că decriptarea funcțiilor

⁷⁷ De fapt, al unei *șerpoaice*: fiindu-i omorât puilul de roata unei căruțe, aceasta caută un anumit fel de iarbă cu care înconjoară gâtul puilului mort și acesta învie – respectivul fir de iarbă este preluat apoi de către o mamă aflată în aceeași situație, care își învie astfel copilul mort! Vezi astfel de exemple la Boer et alii 1975, 199-200; Marian 1986, 271. Pentru credințele și virtuțile acestei plante la nivelul botanicii tradiționale, a se vedea Marian 2000, 70-71.

⁷⁸ Hașdeu 2000, 168.

⁷⁹ [...] -*Fa, spune-i găii ce păs ai tu, ca să te doftoresc, că eu multe am pățit, păcatele mele.* (Ibidem).

⁸⁰ [...] -*Fa, Nastasio, când va veni la noapte strigoiiul, să ieși la el ca totdeauna; na și buruienica asta ca să o ții la tine, să n-ai teamă. După ce va trece un ceas, să-i zici că tare ești scârbită din pricină că părinții tăi sunt supărați de moarte, căci o vacă a voastră v-a fătat o vițea fără păr peste tot și numai la cap are și vezi ce te va învăța. Și cu ce îți va spune să și te scalzi a doua zi, că nu-l mai vezi niciodată.* (Ibidem, 168-169).

⁸¹ Ibidem, 169.

⁸² [...] *Fata, cam somnoroasă, nu-l cunoaște bine cine este, socotind că-i un alt flăcău, se apucă, se scoală, iese afară. Când colo, hăi, Doamne, ce să vezi? Cum calcă pragul ușii și iese afară să-i dea bună seara și flăcăul mort o umflă în brațe, o duce la fânărie începând a o săruta, a o suga de țâță, însă foarte bălăurește. Fata uimită îi zise: -Bine, dragă, cine ești dumneata? Acela cu care te sămăluiesc eu este mort. Dar flăcăul zâmbind îi răspunde: -Sunt acel care te iubește, sunt mort pentru zi, iar pentru noapte sunt mai viu decât tine, dragă.* (Ibidem, 168).

simbolice pe care le au astfel de plante în botanica tradițională⁸³ sunt legate indisolubil de determinantul cultural în care apar și se manifestă⁸⁴...

V. Concluzii

Este destul de greu de stabilit, din analizarea acestor practici terapeutice descoperite la nivelul basmului fantastic românesc, care era scopul prelungirii din *real* (cotidian) în *abstract* (imaginar), a unor tehnici, obiecte și/sau substanțe cu rol terapeutic. Căci, luate separat, decontextualizate, aceste exemple vehiculate pe parcursul studiului de față ne reliefează o serie de imperative, constrângeri, năzuințe de ordin *societal* care sunt transpuse, ulterior, și în *cultural*. Prin urmare, trebuia să văd care sunt *nevoile* introducerii unor astfel de practici terapeutice în schema/structura epicului de basm, implicit și *finalitatea* așteptată (de creatorul, colportorul și/sau auditoriul de basm fantastic) de la o astfel de inserție epică. Așa cum spuneam încă din preambulul acestui studiu, nu mi-am propus nici o clipă o tratare a subiectului dinspre particular înspre general, ci am încercat doar să izolez un *fapt cultural* în cadrul unui *sistem cultural*. Nu trebuie să mire, ca atare, că am ales să descopăr și să evidențiez *elementele de cultură și formele de manifestare* ale acestor practici terapeutice la nivelul basmului fantastic românesc, fără permanenta/obligatoria racordare la fondul folcloric de bază⁸⁵. Câteva concluzii, cu valoare orientativă până la o abordare mai generoasă a subiectului, se cer, totuși, trase.

Toată această terapeutică despre care am vorbit în acest studiu, cred că vorbește, în primul rând, despre o anumită dialectică a comportamentului (profan) manifestat/practicat de gândirea mitică la nivelul unor astfel de producții imaginare precum basmele fantastice. O terapeutică în care *profanul* continuă, suprapune sau substituie *sacralul*, în care *naturalul* a trecut, cumva, cândva în *cultural*, în care *realul* și *imaginarul* se împletesc strâns și/sau se substituie fericit, în care există și/sau trebuie exprimate anumite modele comportamentale. Toate pentru a justifica și a asigura reușita (finală a) epicului fantast⁸⁶.

⁸³ [...] De atunci și până astăzi acea buruiiană, zburător cu floarea roșie, iar de lături are florile fără vârf ci arată parcă-i anume de cineva rupt vârfurile, se trage tocmai de la fetița asta și-i tare folositoare la cei îndrăcit căci o bea și-i scaldă. (Ibidem, 170). Pentru importanța și virtuțile magice ale acestei plante la nivelul teraputicii tradiționale, vezi la Marian 2000, 125-129.

⁸⁴ A se vedea dialogul fetei cu strigoii după folosirea acelei plante dezvăluite de acesta ([...]A doua zi dimineața, fata își aduse buruieni, se scaldă, dar noaptea vine strigoii, dar în mare depărtare și începe a-i zice: „O, curvă de fată, bine mă înșelași și numai necaz de tine că scâpași dar câți vor ști astă buruiiană, o să mă gonească”; și pieri îndată vărsând îngrozitoare scânteii. – Ibidem, 169), dar mai ales dialogul fetei cu baba, care știa de existența unei asemenea plante, de virtuțile ei apotropaice dar nu și cum arată acea plantă, rugând-o pe fată să i-o arate! (Hașdeu 2000, 170)...

⁸⁵ Dincolo de spațiul restrâns avut la dispoziție aici, în acest studiu, astfel de cercetări ample, unele constituindu-se (prin abordarea specifică), aproape în niște „producții identitare”, de gen, bazate eminent sau cu permanentă racordare la fondul mitofolcloric, sunt destul de numeroase. Dintre cele mai importante merită a fi menționate cele semnate de Bălțeanu 2001; 2003; Boldureanu 2001; Candrea 1999; 2001; Evseev 1994; 1998; Gorovei 2003; Marian 1996; 2000; Niculae 1995; Niculiță-Voronca 1998; Olteanu 1998; 1999; Ștefănescu 1994; Taloș 2001 etc. Dar, lucru important de subliniat!, nici unul dintre aceste studii consistente nu se ocupă în mod exclusiv, sistematic, aplicat, de practicile terapeutice prezente la nivelul basmului fantastic românesc...

⁸⁶ [...] -Eu am puiat o boală într-o fiică de-mpărat și acum îmi am cuibul în trupul ei. Șed degeaba și mănânc din trupul ei, iar de lecuit toți vracii din lumea întreagă nu fac nici o ispravă. O altă pasăre măiastră nerăbdătoare o întrebă: -Bine, soro, dar tu nu spui unde-i leacul ascuns? -Leacul, leacul este de negăsit și de nebănuț, chiar sub spânzurătoarea împăratului. Acolo este o pată de sânge de om. Din sângele ăla crește o floare galbenă. Floricica-nfloarește la mijlocul nopții. Dacă ar ști zăvrăcioaicile, doftoroaicile s-o păzască noaptea și s-o culeagă înainte de a se face ziuă când se-nchide floarea, ar scâlda-o și vindeca fata! Dar așa, sapa și lopata! (Sandu Timoc 1988, 97).

În al doilea rând, din exemplele descoperite în cadrul acestor basme și prezentate pe parcursul acestor rânduri reiese clar că, pentru mentalitatea tradițională, creatoare și consumatoare și de basm fantastic, *realitatea cotidiană* devine, pe nesimțitea și (nu) doar în planul imaginativ, *realitatea originară* în care astfel de „proceduri” medicale erau posibile și verosimile. Prin trecerea dinspre *natural* în(spre) *cultural*, chiar dacă fiecare element epico-terapeutic prezent în aceste basme este *operativ* și/sau poate deveni *interpretativ*, chiar dacă simbolistica din spatele fiecărui exemplu este evidentă, cred că se păstrează invariabil funcția fundamentală (= *ordonatoare*) dată *simbolului*.

În al treilea rând, trebuie spus că toate aceste elemente terapeutice amintite de-a lungul rândurilor de față (tehnici, obiecte și/sau substanțe), sunt validate constant, în contrapondere sau completare/prelungire cu *realul*, de către *magic*. Chiar pornind de la (pure) subiectivități individuale transpuse în imaginația colectiv-ficțională, chiar dacă uneori sunt vulnerabile, alteori ilogice în planul *raționalului* (*intelect*), aceste tehnici, obiecte sau substanțe folosite în scop medical devin, în planul *imaginar* (*afect*) al basmului, coerente, posibile și verosimile. Ajutându-l, (deopotrivă) pe consumatorul sau cercetătorul de basm, să vadă și să înțeleagă *realul imaginat* prin intermediul *realului obiectiv*.

Referințe bibliografice

- Bălțeanu 2001 = Bălțeanu, V., *Dicționar de divinație populară românească*, Ed. Paideia, București, 2001;
Bălțeanu 2003 = Bălțeanu, V., *Dicționar de magie populară românească*, Ed. Paideia, București, 2003;
Bilțiu 1990 = Bilțiu, P., *Poezii și povești populare din Țara Lăpușului*, Ed. Meridiane, București, 1990;
Boer et alii 1975 = Boer, D., Stănescu Arădanul, M.V., Căcoveanu, Șt., *Povești din Transilvania*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1975;
Boia 2006 = Boia, L., *Pentru o istorie a imaginarului* (Trad. de Tatiana Mochi), Ed. Humanitas, București, 2006
Boldureanu 2001 = Boldureanu, I.V., *Credințe și practice magice: eseu despre orizontul mental-tradițional*, Ed. Brumar, Timișoara, 2001;
Candrea 1999 = Candrea, I.-A., *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică* (Studiu introductiv de Lucia Berdan), Ed. Polirom, Iași, 1999;
Candrea 2001 = Candrea, I.-A., *Iarba fiarelor. Studii de folclor. Din datinile și credințele poporului român* (Studiu introductiv – Al. Dobre), Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Institutul de Istorie și Teorie Literară “G. Călinescu”, București, 2001;
Chivu 1988 = Chivu, I., *Basmul cu Soarele și Luna. Din basmele Spațiului și Timpului* (Antologie, prefață și bibliografie de I. Chivu), Ed. Minerva, București, 1988;
Crețu 1980 = Crețu, V.T., *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Ed. Facla, Timișoara, 1980;
Cioancă 2012 = Cioancă, C., *Vecinătatea morții în basmul românesc*, în *Caietele ASER*, nr. 7/2011 (*Etnologia și Sud-Estul Europei*, 3-5 noiembrie 2011, București), Ed. Etnologică, București, 2012, pp. 147-164;
Cioancă 2015a = Cioancă, C., *A schimba soarta sau a împlini destinul? (Consacrarea eroului de basm românesc ca erou)*, în *Museum. Studii și comunicări științifice*, Muzeul Viticulturii și Pomiculturii Golești, XIV, Golești – Argeș, 2015 (sub tipar);

- Cioancă 2015b = Cioancă, C., *Contribuții la o fenomenologie a corpului în basmul fantastic românesc* (în curs de apariție);
- Cioancă 2015c = Cioancă, C., *The Intimacy symbols in the Romanian fairytales: Theoxenia*, în *Myth, Symbol and Ritual: Elucidatory Paths to Fantastic Unreality* (vol. dedicat *International Conference on Mythology and Folklore*, 1st edition, 8-9 March, Bucharest, Romania), Cambridge Scholars Publishing, 2015 (în curs de apariție);
- Cioancă 2016 = Cioancă, C., *Metamorfozele eroului din basmul fantastic românesc*, în *Memoria Ethnologica*, An XVI, nr. 58-59 (ianuarie-iunie), Baia Mare, 2016 (în curs de apariție);
- Crețu 2010 = Crețu, Gr., *Basme populare românești*, vol. I-II (Ed. îngrijită de I. Datcu și I. Stănculescu, Prefață de I. Datcu), Ed. Saeculum I.O., București;
- Dumitrescu-Begu 1983 = Dumitrescu-Begu, Angela, *Cămara zânelor*, Ed. Ion Creangă, București, 1983;
- Evseev 1994 = Evseev, I., *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1994;
- Evseev 1998 = Evseev, I., *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997;
- Gorovei 2003 = Gorovei, A., *Credinți și superstiții ale poporului român* (ed. îngrijită de Iordan Datcu), Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 2003;
- Hașdeu 2000 = Hașdeu, B.P., *Literatură populară. Basme populare românești* (Ediție îngrijită de Lia Stoica Vasilescu, Prefață de Ov. Bârlea), Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 2000;
- Ispirescu 1984 = Ispirescu, P., *Legende sau Basmele românilor*, Ed. Facla, Timișoara, 1984;
- Marian 1986 = Marian, S.Fl., *Basme populare românești* (Ed. îngrijită și prefață P. Leu), Ed. Minerva, București, 1986;
- Marian 1996 = Marian, S.Fl., *Vrăji, farmeci și desfaceri. Descântece populare române*, Ed. Coresi, București, 1996;
- Marian 2000 = Marian, S.Fl., *Botanică românească* (Ed. îngrijită, cuvânt înainte și note de Antoaneta Olteanu), Ed. Paideia, București, 2000;
- Micu Moldovan 1987 = Micu Moldovan, I., *Povești populare din Transilvania, culese prin elevii școlilor din Blaj* (Ed. îngrijită de I. Cuceu și Maria Cucea, Prefață de Ov. Bârlea), Ed. Minerva, București, 1987;
- Niculae 1995 = Niculae, C.D., *Leacuri și remedii magice din Carpați* (ed. a II-a), Ed. Ethnos – Ed. Axis Mundi, București, 1995;
- Niculiță-Voronca 1998 = Niculiță-Voronca, Elena, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I-II (Ed. îngrijită de V. Durnea, Studiu introductiv de Lucia Berdan), Ed. Polirom, Iași, 1998;
- Nijloveanu 1982 = Nijloveanu, I., *Folclor din Oltenia și Muntenia (VIII). Basme populare românești*, Ed. Minerva, București, 1982;
- Nișcov 1979 = Nișcov, Viorica, *Cele trei rodii autrite. O istorie a basmelor românești în texte* (Prefață, antologie, bibliografie și traduceri de Viorica Nișcov), Ed. Minerva, București, 1979;
- Olteanu 1998 = Olteanu, Antoaneta, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Ed. Paideia, București, 1997;
- Olteanu 1999 = Olteanu, Antoaneta, *Școala de solomonie. Divinație și vrăjitorie în context comparat*, Ed. Paideia, București, 1999;
- Oprîșan 2005-2006 = Oprîșan, I., *Basme fantastice românești*, vol. I-XI, Ed. Vestala, București, 2005-2006;

Păun, Angelescu 1989 = Păun, O., Angelescu, S., *Basme, cântece bătrânești și doine*, Ed. Minerva, București, 1989;

Pompiliu 1967 = Pompiliu, M., *Literatură și limbă populară*, Ed. pentru Literatură, București, 1967;

Pop-Reteganul 1986 = Pop-Reteganul, I., *Povești ardelenesti. Basme, legende, snoave, tradiții și povestiri* (Ed. îngrijită și studiu introductiv de V. Netea), Ed. Minerva, București, [1888] 1986; Robea 1986 = Robea, M.M., *Folclor din Oltenia și Muntenia (IX). Basme populare românești*, Ed. Minerva, București, 1986;

Sandu Timoc 1988 = Sandu Timoc, C., *Povești populare românești*, Ed. Minerva, București, 1988;

Sevastos 1990 = Sevastos, Elena, Didia Odorica, *Literatură populară*, vol. I-II (Ed. îngrijită și Prefață de I. Ilișiu), Ed. Minerva, București, 1990;

Stăncescu 2000 = Stăncescu, D., *Sur-Vultur. Basme culese din gura poporului* (Ed. îngrijită, prefață și tabel cronologic de I. Datcu), Ed. Saeculum I.O., București, [1892] 2000;

Șerb 1967 = Șerb, I., *Făt-Frumos cu părul de aur. Basme populare românești*, vol. I-II (Ediție îngrijită de I. Șerb), Ed. pentru Literatură, București, 1967;

Ștefănescu 1994 = Ștefănescu, P., *Plante de vrajă*, Ed. ALL, București, 1994;

Taloș 2001 = Taloș, I., *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar* (Prefață de Cl. Lecouteux), Ed. Enciclopedică, București;

Teodorescu 1968 = Teodorescu, G. Dem., *Basme române* (Ed. îngrijită, prefață și rezumate în limba franceză de Stanca Fotino), Ed. pentru Literatură, București, 1968;

Wunenburger 2009 = Wunenburger, J.-J., *Imaginarul* (Trad. de D.Ciontescu-Samfireag, Ed. îngrijită și prefață de I. Bușe), Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2009.