FARMACOLOGIA REUŞITEI. BOLI, LEACURI ŞI PRACTICI MEDICALE ÎN BASMUL FANTASTIC ROMÂNESC.

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

Costel CIOANCĂ[1]

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; ethnosophiy; Romanian fantastic tale; imaginary.

Obsesia reuşitei (finale), atât de prezentă în epicul fantastic de basm românesc, a dus la continua remodelare entropică a soluţiilor imaginar-epice prin care eroul să reuşească în deziderатul său, oricare ar fi fost acela. Amestec de spirit şi materie, de etnosofie şi etnoiatrie, cultura terapeutică[2] descoperită în anumite basme româneşti pare a fi un (alt) important mod de a înţelege *imageriile*[3] basmului fantastic românesc. Căci, inepuizabila dinamică a situaţiilor reale de practici etnoiatrice, probabil cele mai multe validate praxiologic, a ajuns, în mod inevitabil aş spune, şi 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 româneşti sunt folosiţi termeni diverşi (*folclor medical; medicină magică; etnoiatrie; divinaţie, vrăjitorie, datini şi credinţe* etc. – vezi Candrea 1999, 7 şi următ.; Olteanu 1999, 7 şi următ.; Niculiţă-Voronca 1998, 13 şi următ.), care tratează, din cele mai neaşteptatete perspective, aceeaşi complexitate a unei bogate moşteniri medicale de tip tradiţional, în studiul de faţă prefer să folosesc sintagma cultură terapeutică, aceasta părându-mi că acoperă toate determinantele, experienţele şi motivaţiile medicale ale celorlalte sintagme folosite de autorii citaţi supra. La nivelul basmului fantastic românesc, prin cultură terapeutică înţeleg *ansamblul de experienţe, practici, funcţii şi semnificaţii medicale acordate de sistemul cultural, generator şi de basm fantastic, unor elemente/fapte culturale care, transpuse sau integrate dinspre generator/colportot către auditor şi din real în imaginar, îl fac pe acesta să funcţioneze (epic), oferindu-i verosimilitate şi/sau greutate ontologică*.

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

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

devenind, cumva, un mod de omologare a datelor din *real*. Totuşi, în rândurile de faţă nu am încercat nici o clipă să descopăr dacă sau în ce măsură se mai păstrează, la nivelul basmului, filiaţia internă a acestei „farmacologii a reuşitei" cu ansambul 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 şi aspecte metodologice. Or, obiectivul meu a fost acela de a izola şi trata un singur fapt cultural dintr-un sistem cultural. De ce o astfel de abordare?

„*Sistem deschis*", după cum expresia unor autori[4], etosul folcloric nu putea rata introducerea, la nivelul epicului, a unor practici de etnoiatrie care, coroborate cu alte mitologemuri, să dea sens epic (*real*) şi greutate ontologică unor produse (altfel *abstracte*) ale imaginaţiei. Prin transpunerea în procesul imaginarului de basm şi a unor practici tradiţional-terapeutice, creatorul anonim de basm făcea, în mod inspirat aş spune!, joncţiunea dintre *imaginar* şi *real*, dintre *memoria culturală* şi *limbajul simbolic* de exprimat. Căci, într-o (minimă) anamneză a terapeuticii tradiţionale 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 tradiţionale, am încercat să identific şi să evidenţiez ***elementele de cultură*** şi ***formele de manifestare*** ale acesteia (actemagice propiu-zise; descântece; rugăciuni; asceze etc.). Următoarea etapă de atins viza ***determinanţii culturali*** care exercitau sau solicitau practici de etnoiatrie (preoţi; babe/moşi vrăjitori/magi; asceţi; fiinţe superior-spirituale eroului; împăraţi/împărătese; oameni simpli etc.). Ca apoi, în mod firesc să încerc ***identificarea scopului*** pentru care sunt solicitate şi exercitate practici aparţinând acestei culturi terapeutice tradiţionale (procreere magică; înviere magică; invulnerabilitate în faţa unui adversar superior fizicetc.). În fine, nu puteam omite ***farmacopeea reuşitei***, basmul fantastic românesc fiind destul de generos şi la acest capitol, oferindu-ne leacuri tămăduitoare, pilule/poţiuni miraculoase, alte panacee…

I. Semiotica imagologică a culturii terapeutice populare. Câteva opţiuni 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 şi evidenţiere a elementelor de cultură, precum şi a formelor de manifestare pe care această cultură terapeutică le-a utilizat în epicul fantast de basm, depindea înţelegerea sistemului cultural care le-a generat şi folosit. Nu este deloc lipsit de importanţă faptul că, la nivelul basmul fantastic românesc avem, strict legat de această cultură terapeutică la care se recurge pentru surmontarea unor situaţii medicale greu de rezolvat sau fără ieşire, dimensiuni simbolice care (de)plasează arbitrariul înspre cosmic, simpla acţiune înspre simbol(ic): avem *acte de magie* propriu-zisă, avem *descântece, rugăciuni, asceze*. Sigur, important

[4] Creţu 1980.

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

este şi „fondul de fapte" care va determina o anumită atitudine şi 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 *prezenţe* în universul mental al comunităţii generatoare şi consumatoare (şi) de basm fantastic.

Prin structura şi esenţa manifestate la nivelul basmului fantast, această logică lăuntrică trebuie văzută ca un complex subiect cultural, în care imaginarul tradiţional românesc a pus o serie de elemente/concepte atât din *lumea obiectivă,* trăită, experimentată cotidian de toţi membrii comunităţii, cât şi din (sau, mai ales!) *lumea subiectivă,* accesată şi experiementată doar de anumite categorii de persoane ale comunităţii respective, alese în urma unor pre- iniţieri. Convieţuind reuşit, comportamentele culturale care au făcut posibilă continuarea lumii obiectiv-trăite în lumea subiectiv-imaginată, sunt un fel de repere informaţionale despre dimensiunile psihice, gnoseologice, etice care trebuiau să ratifice, în *imaginar*, experienţe ale *realului* (medical). Făcută de cele mai multe ori în context comparat[5], o astfel de analiză generală asupra medicinei magice aduce în prim-plan *experienţe ale realităţii* (semnificante) trăite de respectiva comunitate, generatoare şi consumatoare şi 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 şi clasificare al praticilor 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 situaţii şi manifestări în care se solicită şi/sau exercită astfel de practici medicale la nivelul basmului fantastic românesc, reliefează invariabil dinamica gândirii de tip folcloric şi funcţionalitatea specifică acordată acestor practici de către mentalitarul tradiţional. Cu alte cuvinte, eşuând prin etnosophie, personajele basmului fantastic românesc sunt constrânse, obligate aş 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, *semnificaţia* acordată (de creatorul → colportorul → consumatorul de basm) acestor practici medicale, depăşeşte *morfologia* acestora. Cumva, cândva, pornind fie de la creatorul anonim de basm, fie de la un colportor, surmontarea acestor situaţii-limită (în care „medicina oficială" se dovedeşte neputincioasă, fiind nevoie de recurgerea la practici etnoiatrice), a dus la subordonarea *morfologiei* acestor practici *semnificaţiilor* acordate de gândirea mitofolclorică, important fiind rezultatul final de obţinut, nu calea prin care se obţinea acest rezultat... Or, esenţiali pentru identificarea şi evidenţierea elementelor de cultură şi a formelor de manifestare a acestei culturi terapeutice la nivelul basmului fantastic românesc, s-au dovedit *determinanţii culturali*.

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

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

II. Determinanţii culturali

Depistarea categoriilor de personaje care exercită sau solicită practici de etnoiatrie la nivelul basmului fantastic românesc, este facilă, ba chiar predictibilă. Solicitaţi să organizeze haosul, să permită lucrurilor imposibile sau improbabile să devină posibile, aceste categorii de personaje care (se) folosesc (de) practici de magie/etnoiatrie (*determinanţii culturali* cum le-am spus eu), sunt categorii de personaje din mediul cultural şi social recognoscibil al comunităţii generatoare şi consumatoare de basm: preoţi, babe sau moşi pricepuţi la ghicit, asceţi, fiinţe superioare conotate mitofolcloric. Sunt, carevasăzică, personaje care *înţeleg din interior* modul de existenţă şi de gândire al respectivei comunităţi. Deci, care poate întruni, la nivelul *funcţiei* de solicitat/de exercitat, un cumul de atribuţii care pot împinge *alegoria* acţiunii înspre *ontologic*, *acţiunea* (aparent simplă) înspre *semnificaţie*. Sigur, şi în cadrul acestor categorii de determinanţi culturali există anumite stratificări şi/sau specializări, menite să justifice, să valorizeze şi să facă operaţional sau să menţină viabil sistemul cultural generator[6]. Chiar dacă de multe ori aceşti determinanţi culturali deplasează sau fundamentează conţinutul naraţiunii (prin prisma sferei afective implicate de solicitarea/recurgerea la „practici neortodoxe" pentru rezolvarea unei probleme „medicale"), locul şi rolul lor la nivelul epicului fantast de basm este incontestabil. Definind sau singularizând anumite aspecte particulare ale culturii terapeutice (precum cele menţionate deja la nota 5), aceştia vin să însoţească sau să radiografieze, prin actele narative relevate, prin sensibilizarea realităţilor transcendente *de atins*, prin semnificaţiile conţinute, însăşi structurile mentale care le-au generat. Cu alte cuvinte, nu sunt reliefate doar raporturile de forţă şi de sens pe care le generează, la nivel social şi cultural, astfel de opţiuni individuale, ci, extrem de important!, postulează înţelesul, continuitatea şi/sau ordinea acestor opţiuni individuale în cadrul sistemului general colectiv. Vorbind, totodată, despre logica lor *prezenţă* în cadrul construcţiei narative propriu-zise.

Prelungind traiectul imaginar dinspre *funcţional* înspre (un izomorfism) *cultural*, identificarea categoriilor de determinanţi culturali reglementează şi reglează cultura terapeutică (deci, şi structura acestor basme!). Participând la dinamica mentală colectivă, fiecare categorie în parte îşi construieşte propria existenţă în jurul unei anumite dimensiuni antinomic-simbolice: **preoţii** citesc liturghii sau rostesc rugăciuni [7] ;

[6] Semnificative pentru discursul, creativitatea şi importanţa acordată, la nivel mitofolcloric, unor astfel de determinanţi culturali, sunt unele exemple. Aici sunt de amintit ● existenţa unor „*doftori*", cu haine, trusă, atribute şi atitudini specifice (Pop-Reteganul 1986, 90), ● a unor „*şcoli de vraci*" (Ispirescu 1984, 281, 510), ● „*meşteşugul de vraci*", desconspirat unui personaj de *Sf. Arhanghel*! (Stăncescu 2000, 132), ● ineficienţa sistemului tradiţional-moral de acţiune (*rugăciunile, liturghiile* şi *pomenile* „*pe la 7 biserici*" pentru dobândirea unui copil sunt abandonate în favoarea unor *farmece/vrăjitorii*! – Pompiliu 1967, 191), ● existenţa unui „*descântător fals*"! (Boer et alii 1975, 214), dar şi ● interesante situaţii de basme în care etnoiatria este preferată în detrimentul etnosophiei, reprezentată de un „*doftor*"! (Pop-Reteganul 1986, 141-142). Tot astfel, avem basme în care este menţionată ineficienţa unor leacuri medical-oficiale (într-un basm al colecţiei I. Pop-Reteganul menţionându-se că au fost încercate „*toate leacurile din apoteci*" – *farmacii*, n.m., C.C., toate fără eficacitate! – vezi Pop-Reteganul 1986, 90), etnoiatrice (Chivu 1988, 91; Ispirescu 1984, 238, 291, 296; Stăncescu 2000, 138), în care o vrăjitoare este numită, în mod explicit, „*preoteasă*"! (Haşdeu 2000, 55), dar şi o expresie care sugerează funcţia pragmatică acordată de mentalitatea tradiţională unor astfel de reprezentanţi – „*Nici dracul nu ştie ce ştie vrăjitoarea*" (Ibidem, 88-89)…

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

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

babele/moşii vrăjitori sau **magi** fac farmece sau oferă soluţii/poţiuni/obiecte magice[8]; **asceţii** oferă şi ei diferite obiecte/substanţe care salvează practica medicală[9]; **fiinţele spiritual-superioare conotate mitofolcloric** aduc în prim plan soluţii sau substanţe miraculoase[10], toate acestea întru rezolvarea problemei medicale apărute… Moştenitoare ale unor bogate practici şi/sau tradiţii terapeutice, chiar dacă par să vehiculeze, fiecare în parte, alte „reţete" întru rezolvarea unei probleme de natură (magic-)medicală, aceste categorii de determinanţi culturali manifestă, la nivel de conştiinţă, aceeaşi *intenţionalitate*. Fie că vorbim de categoria celor care solicită sau recurg la acte terapeutice din afara etnosophiei[11], fie de ce cei care îşi practică „ştiinţa" lor medicală (dar, mereu în urma unor cereri exprese din partea celor care solicită astfel de practici!)[12], vorbim *de acelaşi înţeles* (*simbolic*) minimal acordat actului magico-medical solicitat şi executat. Este aproape o relaţie intimă a *imaginarului* tradiţional cu *fantasticul*, prin aceste situaţii reale în care sunt solicitate şi/sau exercitate practici (magico-) medicale încercându-se, o dată în plus, validarea unui scenariu narativ, altfel improbabil, imposibil de întâmplat.

III. Sistemica funcţionalităţii actului terapeutic

Preocupaţi deopotrivă de aspectele morfologice şi funcţionale ale acestor practici de „medicină" tradiţională, determinanţii culturali ai acestor basme (în care avem astfel de practici), au izolat şi particularizat în mod deosebit *simbolistica* acordată de mentalitatea tradiţională unei atare practici. Parte integrantă a unui sistem cultural de tip tradiţional şi de caracter oral, aceste practici de etnoiatrie cred că trebuie văzute ca fenomene culturale în care s-a investit, în primul rând!, **intenţionalitate simbolică.**Ajunsă aproape o strategie (narativă), graţie nevoilor de iniţiere întru reuşita 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 funcţionalitate şi simbolistică specifică.*

---

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

[9] Ispirescu 1984, 6, 79; Oprişan 2006, VI, 236, 299; Pompilu 1967, 193 etc.

[10]Boer et alii 1975, 57 (apă vrăjită de *Muma Pădurii*); Haşdeu 2000, 43 (avem un „*lecuitor de moarte*", naşul acestui personaj-determinant cultural fiind însăşi *Moartea*!); Oprişan 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 (*scuipat* de la *Dumnezeu*!) etc.

[11] Din punct de vedere social, categoriile care solictă/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 (Oprişan 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 prinţesă*" (Sandu Timoc 1988, 25). Apoi, avem categorii modeste sau defavorizate material - „*o femeie*" (Micu Moldovan 1987, 4), „*o babă*" (Bilţiu 1990, 477; Oprişan 2006, VI, 236), precum şi unele neutre (= fără o explicitare a statutului material): „*doi tineri*" (Pop-Reteganul 1986, 24) sau pur şi simplu „*nişte gazde*" (Sandu Timoc 1988, 196)…

[12]*Preoţi; babe/moşi vrăjitori* sau *magi; asceţi; fiinţe superioare conotate mitofolcloric* – Vezi supra, notele 6-9.

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

Sigur, amândouă au legătură directă şi imediată cu gândirea şi mentalitatea tradiţională, perfect conservată şi reliefată în/de anumite basme. Fără a funcţiona tot timpul mecanic, chiar dacă uneori par de-a dreptul încremenite în tipare imuabile, practicile de etnoiatrie din basmul fantastic românesc vin să reliefeze, totuşi, complexitatea situaţiilor real-concrete în care astfel de practici constituiau un mod firesc, poate unicul?!, de reacţie în faţa unei probleme strict de medicină. Mai mult: fermentul dinamic al acestei nevoi de racordare a practicilor tradiţionale de medicină la compoziţia narativă a basmului fantastic, cred că este dat nu atât de nevoia de a cunoaşte raţional care sunt *beneficiile* unei atare practici, cât din *nevoia de a subordona*, psihologic, posibilele beneficii (reale sau imaginate) ale acestor practici, unei mentalităţi/atitudini socio-culturale care nu accepta *deschiderea spre necunoscut* fără o prealabilă sau minimă tatonare, ancorare. Pot spune că temeiurile interpretative ale acestui subiect tratat în rândurile de faţă pivotează, fără doar şi poate, tocmai în jurul acestui aspect *funcţional* 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 faţă, a avut darul de a lămuri nu doar structura (morfologică), ci şi semnificaţia avută de aceste fenomene culturale la nivelul „discursului folcloric" din aceste basme.

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

→ *Tehnici, obiecte sau substanţe folosite pentru* ***anularea sterilităţii cuiva;***

→ *Tehnici, obiecte sau substanţe folosite în scopul* ***facilitării naşterii*** *care se dovedise, până atunci,dificilă;*

→ *Tehnici, obiecte sau substanţe folosite pentru* ***învierea*** *(pe cale magică) a cuiva mort din varii motive*;

→ *Tehnici, obiecte sau substanţe folosite pentru* ***a oferi invulnerabilitate*** *sau* ***a schimba raportul de forţe al eroului în faţa unui adversar superior fizic***;

→ ***Alte*** *scopuri.*

1) Tehnicile, obiectele sau substanţele cerute şi folosite pentru ***anularea sterilităţii*** cuiva sunt, deloc întâmplător, cele mai numeroase[13]. Pe fundamentul unor încercări eşuate de a rămâne însărcinate, diferite personaje feminine ale basmului românesc sunt nevoite să recurgă la priceperea unor „specialişti" pentru a-şi împlini dezideratul. Că avem de-a face cu împărătese, cu fiice de împărat sau simple femei, dorinţa de a avea urmaşi determină aceste personaje feminine să recurgă la (*pre)ştiinţa* unor categorii altfel blamabile - „*o babă care ştia să dreagă femei*"[14], „*fermecători"*[15], „*vrăjitori, moaşe şi descântătorese*"[16]-, categorii care reuşesc de fiecare dată să împlinească dorinţa solicitantului[17].

[13] Vezi la Bilţiu 1990, 477; Ispirescu 1984, 83, 101, 122, 185, 186; Marian 1986, 279, 370; Micu Moldovan 1987, 4; Oprişan 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; Şerb 1967, I, 216 etc.

[14] *A zâs c-a fost dămult un împărat care nu făcea şi el copii, ştii. Umblând el în sus şi-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 ştia aia să dreagă o femeie ca să facă copii. I-a făcut aia ce i-a făcut şi i-a făcut un băiat împărăteasa*. (Robea 1986, 716).

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

Este foarte important de subliniat, în acest moment, un aspect general al acestor solicitări şi exercitări cu rol procreativ: chiar când avem de-a face cu situaţii în care este căutată/preferată o soluţionare pe cale „ortodoxă”, rezolvarea va veni inevitabil pe cale magică[18].

2) De asemenea, destul de numeroase se dovedeasc a fi şi tehnicile, obiectele sau substanţele folosite pentru ***a facilita o naştere*** care se dovedise, până la un moment dat, extrem de dificilă, ba chiar imposibilă[19]. Fie continuând traiectul unei conceperi pe cale magică, fie prefigurând un destin de tip eroic[20], şi acest moment al facilitării naşterii cuiva este conotat sau re-semnificat magic. Spre exemplu, după o operaţie magică pentru a rămâne însărcinată[21], aflată într-o situaţie delicată ([…]*Ş-a ţinut copilu nouă ani dă zile-mpărăteasa-n ea. Nu mai putea să nască cu nici un chip. A adus moaşe, a adus doctori de peste tot – nimic.*[22]), o împărătească va recurge tot la practici de medicină magică, nou-născutul fiindun şarpe imens care va fi readus la starea umană, după alţi 9 ani!, în urma unui interesant ritual de transcedere a trans-carnalităţii[23].

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

---

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

[16] Ibidem, 101.

[17] *A fost odată o părăche de oameni, muncitori, de!, cum dă Dumnezeu. Toată nădejdea lor era într-o iapă c care se hrăneau. Şi ar fi voit şi ei să aibă un copilaş, dar fu peste poate. Cercetară în dreapta şi în stânga, ca să afle niscaiva leacuri care să le desfacă făcutul stărpiciunei lor, dară, aşi! parcă întâlnea tot surzi şi muţi. Nimeni nu ştia să-i înveţe ceva. Mai umblară ei c mai umblară şi, la urma urmelor, aflară despre un meşter care închega şi apele. Creştinul se duse şi la dânsul, îi spuse păsul lui şi îi ceru leacuri. Vrăjitorul n-aşteptă multă rugă şi, după ce se-nvoiră, îi dete un măr.* (Ibidem, 122).

[18] Aici trebuie să amintesc trei basme, sugestive pentru aserţiunea mea. Astfel, într-un basm la colecţiei C. Sandu Timoc (*Împăratul cu doi ficiori*), recurgerea la categoriile specializate în practici etnoiatrice vine după ce sunt consultaţi „*toţi doftorii, dar degeaba*”, ulterior împăratul „*dând sfoară în ţară să vină şi ghicitorii*” (Sandu Timoc 1988, 28-29; de remarcat succesiunea de „profesionişti’ consultaţi!). Într-un alt basm (*Codreana Sânzieana*, colecţia M. Pompiliu), toate acţiunile „ortodoxe” şi „neortodoxe” ale respectivei familii rămân fără efect ([…]*Făcut-a pomană pe la mănăstiri şi biserici, dat-o liturghii la 7 biserici, adus-o preoţi cu bărbi albe-albe, că ei sunt mai sfinţiţi şi mai cu priinţă la rugăciune ş-a făcut feştanie şi maslu. Da toate n-au avut nici un folos. Apucatu-s-a baba de vrăjitorii şi descântece. Care meştereă-n vrăji a rămas nechemaă1 de babă, să fi fost departe de acolo chiar cale de-o săptămână? Şi crezi că a rămas vreo buruiană din cele culese în ziua sfintei cruci şi puse în podul casei, nefiartă şi 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 colecţiei I. Oprişan (*Copilu cu cartea-n mână născut*), o femeie „*la o etate mijlocie*” va rămâne însărcinată după ce asupra ei va fi făcut, cu un baston, semnul crucii, de către „*cel mai mare vrăjitor de pe faţa pământului*” (Oprişan 2006, VI, 236, 239-240)…

[19] Oprişan 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 ş-a bătut-o de trei ori peste burtă şi i-a crescut împărătesei o burtă cât p-acolo…* (Oprişan 2005, II, 303).

[22] Ibidem. Acelaşi 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 (şi) 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.

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

au menirea de a (***re***)***învia un trup carnal mort*** din varii motive[24]. Mitologemul acesta (al învierii unui personaj de basm, mort pe parcursul naraţiunii, dar, *totdeauna înainte de deznodământ*!), s-a impus ca o necesitate în primul rând epică, abia apoi, în plan secund sau terţ, fiind somatologia morţii ca problemă biologică, filosofică, escatologică. Văzută deloc din perspectivă biologică, nicidecum ca o reflecţie pur filosofică (învierea cuiva mort ca *sine materia*…), ci ca o necesitate pur epică, învierea cuiva prin intermediul unor tehnici, obiecte sau substanţe este, deloc surprinzător, foarte bine reprezentată la nivelul basmului fantastic românesc[25].

Fundamentând aproape o fenomenologie a corpului, negând starea de *normalitate* fizică şi biologică a *trupului*, imaginarul tradiţional a simţit nevoia de a introduce în epicul basmelor o stare de *alteritate* care să rezolve o problemă medicală altfel insurmontabilă. Ca parte subiectivă a unei mentalităţi de tip tradiţional, arhaic, în care se încearcă în mod repetat recuperarea, aducerea şi/sau încatenarea într-o dimensiune eminamente fizic-carnală (= *palpabilă, trăibilă*) a unei dimensiuni fizice, corporale, cu o altă morfologie şi ontologie[26], nu trebuie să ne mire că avem atestate şi basme în care sunt folosite, pentru învierea cuiva mort, tehnici, obiecte sau substanţe dăruite de fiinţe superioare eroului, conotate mitofolcloric[27] sau chiar tehnici de magie (neagră?!)[28]. Cu atât mai mult cu cât această vecinătate a morţii între moartea ca o viaţă continuată şi ireversibilitatea reuşitei[29], nu avea nimic din funciarismul tradiţional al morţii din cotidianul nostru (ceremonial, poetică, texte etc.), *altceva* venind să spună această vecinătate a morţii întru care călătoreşte, trăieşte, moare şi re-învie eroul de basm fantastic românesc[30]…

4) Chiar născut cu sau manifestând atribute/puteri fizice peste medie încă din copilărie[31], în traiectul său eroico-iniţiatic, eroul basmului fantastic românesc se confruntă cu adversari redutabili, de cele mai multe ori peste capacităţile fizice ale eroului. Fiind nevoie, întru reuşita finală a eroului, fie de anumite subterfugii/viclenii din partea acestuia (mereu deconspirate de personaje *deja iniţiate*! – cal, lup, ciocârlan, alte animale sau păsări; fiinţe cu natură şi substanţă superioară eroului – *Sfânta Vineri*, *Sfânta Duminică*, *Dumnezeu* deghizat într-un moş, mama *Sfântului Soare* etc.), fie recurgerea la numite tehnici, obicete sau substanţe care ***să echilibreze*** sau ***să incline raportul de forţe 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 şi mobilurile acestor morţi (iniţiatice) necesare, vezi studiul meu dedicat tocmai *Vecinătăţii morţii 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; Nişcov 1979, 167; Oprişan 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*"); Nişcov 1979, 167 (*unsori* dăruite de *Sfânta Duminică*); Oprişan 2006, VI, 289 (*decoct* dăruit eroului de *Sfânta Vineri*) etc.

[28] Avem basme în care este folosit, pentru re-aducerea la viaţă a eroului, *sângele uneiciori* (Robea 1986, 306) sau al unei *coţofene* (Ispirescu 1984, 265), prinse vii şi 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 şi în viaţa noastră, fie dorinţa de prelungire a vieţii înspre moarte, fie nevoia de revenire din moarte întru viaţă*… (Ibidem, 160-161).

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

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

eroului, ori pur şi simplu să-i ofere ***imunitate/invulnerabilitate în faţa adversarului***. Numărul relativ mic de astfel de tehnici, obiecte sau substanţe la care este nevoit să recurgă eroul pentru a-şi învinge adversaul mult mai puternic[32], trebuie legat, la nivelul imaginarului/mentalităţii tradiţionale, de *reprezentările mediate* care reclamă, **totdeauna**, o interpretare conformă cu structura gândirii mitice de tip tradiţional. Recte: eroul, chiar inferior din punct de vedere fizic, îi este superior adversarului ca nivel de conştiinţă şi conştienţă, ca atitudine şi comportament moral/social, ca înţelepciune etc.[33] Or, dacă reuşeşte într-un final, eroul trebuie să reuşească în primul rând graţie calităţilor/virtuţilor cu care a fost înzestrat *in utero*, pre-iniţierilor datorate unor fiinţe cu natură/substanţă superioară eroului, pe care le ajută, cumva, la un moment dat, unor fapte bune făcute (dez)interest ş.a.m.d. Sigur, şi atunci când avem certificate astfel de cazuri, tehnicile, obiectele sau substanţele îi sunt dăruite eroului de fiinţe superioare, conotate mitofolcloric[34] sau nu[35] , dar recurgerea la ajutorul magic dat de altcineva (tehnici, obiecte sau substanţe), ar fi anulat, într-un fel, însuşi statutul său de *erou*.

5) Categoria ***altor scopuri*** avute de tehnicile, obiectele sau substanţele folosite de către personajele de basmeste o categorie în care se pot grupa situaţii dintre cele mai neaşteptate, mai interesante, altele decât din categoriile deja amintite supra. Vădindo bună cunoaştere a realităţilor vieţii 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 convenţionalităţilor epice. Pornind de la situaţii medicale concrete, imaginarul acestor basme, aproape cu legi proprii de manifestare aş 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 situaţii aparte sunt, totuţi, în linia generală de manifestare mitofolclorică, unei situaţii din concretul mitofolcloric real fiindu-i ataşată o rezolvare din *imaginativul* folcloric. Spre exemplu: Chiar dacă sunt încălcate norme morale[36]; chiar dacă

---

[32] Creţu 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 şi *Virtuţile necesare (sau adiacente) consacrării eroului de basm românesc ca erou*, acestora contrapunându-le, în mod firesc, *Non-virtuţile eroului*. La o analiză calitativă şi cantitativă, a rezultat că, deloc surprinzător!, calităţile şi virtuţile cu care a fost investit eroul basmului românesc, sunt infinit mai numeroase şi mai importante decât non-calităţile/virtuţile 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*! (Creţu 2010, I, 132)…

[36] „*Fratele pismătăreţ*" al unui basm din colecţia D. Boer et alii îi va scoate ochii fratelui său în schimbul unei „*frânture de pâne*", vindecarea acestuia de orbire fiind făcută, pe cale magică, evident!, de *Mama-Pădurii*! (Boer et alii 1975, 57-58). Într-un basm al colecţiei A. Dumitrescu-Begu, fiica cea mică a unui împărat este mult mai peţită decât surorile cele mari, motiv de invidie care va determina angajarea, de către cele două surori mai mari, a unei vrăjitoare care, cu ştiinţa ei, va „lua" frumuseţea fetei celei mici a împăratului… (Dumitrescu-Begu 1983, 65-66). Sau, într-un basm al colecţiei M.M.Robea, mama vitregă a 12 fraţi, copii de împărat, îi va metamorfoza în lebede dintr-un motiv de-a dreptul fabulos!: […]*Facem cum facem numa ca să pierdem p-ăştia doisprezece băieţi ai împăratului şi fata, că mi-au împuiat capu – zâce. Trebuie să le spăl, mamă – îţi dai seama că e doisrezece băieţi! -, trebuie, mamă, să le cârpesc. Trebuie să le stau în mână, mamă, cu spălatu, cu pieptănatu şi 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 mulţimi (Haşdeu 2000, 173) sau chiar false

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

sunt minimalizate credinţe populare care vizau un act medical[37] ori „clasele" celor care practicau anumite ştiinţe etnoiatrice/etnomagice[38], uneori actul devoţional surmontând ineficienţa unor astfel de credinţe/practici tradiţionale[39], creatorul anonim de basm a reuşit să aducă, în aceste basme, şi situaţii interesante în care tehnicile, obiectele sau substanţele folosite în spaţiul (i)realului, chiar introducând în structura epică a basmului anumite deformări structural-funcţionale, pot spune că**ating dimensiunile ontologice** pe care le presupune/are *fabulosul/fantasticul* tradiţional (de basm)[40]. Avem, astfel, cazuri de ● *iniţiere* şi/sau *trans-carnalitate*[41], ● de *iniţiere în vis* întru remedierea unei situaţii medicale inoportune [42], ● de *eficienţă* a unor tehnici, obiecte sau substanţe folosite în etnoiatrie/etnomagie[43], ● *altele*, cel puţin la fel de interesante[44].

Că realitatea medical-faptică este întemeiată, la nivelul etosului mitofolcloric, pe o extensie (deschisă, înnoitoare, nu neapărat sau totdeauna raţională) a *imaginarului*, ne-o relevă, fără putinţă 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 ştie să îi folosească

---

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

[37] Sunt destul de numeroase basmele în care este subliniată, în mod expres!, ineficienţa etnoiatriei, exemplul următor fiind edificator: […]*Şi toată tinereţea aşteptară ăşti doi bătrâni, făcând descântece, baba bând zeamă de ierburi, cheltuind moşu bani pe fel de fel de ierburi, dar tot degeaba, c-ajunseseră de parcă erau ninşi de bătrâni, şi tot fără prăsilă erau*" (Stăncescu 2000, 138). Situaţii identice sau asemănătoare avem şi 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 domniţei năzdrăvănii 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 şi Luceafărul de noapte* din colecţia P. Ispirescu, basm în care avem o asemenea situaţie interesantă: *A fost odată un împărat şi o împărătească; ei nu făceau copii; umblase pe la toţi vracii şi vrăjitorii, pe la toate babele şi toţii ciittorii de stele, şi toţi rămaseră de ruşine, căci n-avură ce le face. În cele din urmă, se puseră pe posturi, pe rugăciuni şi milostenii; când, într-o noapte, Dumnezeu văzând râvna lor, se arătă împărătesei în vis şi-i zise: -Rugăciunea voastră am auzit-o şi vei face un copil cum nu se va mai afla pe faţa pământului. Mâine să se ducă împăratul, bărbatul tău, cu undiţa la gârlă, şi peştele ce va prinde să-l găteşti cu mâna ta şi să-l mâncaţi.* (Ispirescu 1984, 291).

[40] Pentru definiţiile acordate acestor concepte fundamentale ale gândirii mitofolclorice, româneşti şi nu doar, avem o foarte bună sinteză la Creţu 1980 (53 şi 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 şi întâi de ea, ea va trebui să-i slujească trei ani de zile, şi de atunci ea scapă de blestem"* (Robea 1986, 16)…

[42] Într-un basm al colecţiei M.M. Robea, iniţierea *in viso* de către Dumnezeu a sorei va duce, cu respectarea ritualului şi interdicţiei stipulate, la re-corporalizarea umană a celor 12 fraţi metamorfozaţi, prin vrăji, în 12 lebede… (Ibidem, 691-692).

[43] Sunt menţionate adevărate şcoli de vraci tămăduitori ([…]*îl dete la cel mai mare meşter vraci, de învăţă şi meşteşugul leacurilor"*! – Ispirescu 1984, 281), dar şi mai relevant: *[...]-Moşule! Unde-ai învăţat dumneata descântecele estea? –Hi! Pă eu când am fost de şapte ani, am fost la un pusnic, Dumnezău ştie în ce prăpăstii, şi acolo la pusnicul cela am învăţat şi eu – zice – descântecele aistea, că veneau fel de fel de vrăjitori, şi veneau fel de fel de vrăjitoare şi li poceau pe viteji, pe zmei, pe feluriţi, pe-mpăraţi. Ş-apoi eu zice- li descântam cu pusnicul cela a meu şu li trecea.* (Chivu 1988, 63)…

[44] Avem cazuri în care este reliefată *magia lucrului ţesut* (Robea 1986, 696), avem cazuri de *eficienţă a etnosofiei* (Într-un basm al colecţiei P. Ispirescu, „*cetitorul în stele"* care îl sfătuieşte pe un împărat cum să procedeze pentru a îndepărta nenorocul de la casa lui, este numit în mod repetat şi „*filosof*"! – Ispirescu 1984, 302), cazuri de „*babe ştiutoare*" care readuc la statul de uman un om metamorfozat, prin vrăjitorie, într-un câine! (Boer et alii 1975, 122), avem *intervenţii „medicale" directe ale unei dvinităţi canonice - Dumnezeu* (Sevastos 1990, II, 101-102; Stăncescu 2000, 221, 229), avem interesante tehnici, obiecte sau substanţe folosite în etnoiatrie/etnomagie (Haşdeu 2000, 169-170; Teodorescu 1968, 103)…

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

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 înşele şi prostească oamenii. Deci, ca nu cumva fata aceea să facă pre oameni să o creadă pre dânsa şi el să-şi piardă câştigul şi venitul, a cumpărat iarba de la fat cu un taler şi apoi ca să le arateoamenilor că fata aceea a minţit, ba că e nebună chiar, a făcut ce a făcut cu fata şi aceea ridicându-şi poalele de le chimeşă în sus a început să fugă şi a striga „Fugiţi, oameni buni, că ne înecăm cu toţi!". Ei adică i s-a împărut că vine o apă mare, pre când ceilalţi oamnei nu au văzut nimic şi au socotit-o nebună pre biata fată.* ***Blago (ferice) de omul care are iarba fiarelor***.[45]

IV. Farmacopeea reuşitei. Boli, leacuri şi practici medicale

În ceea ce priveşte ***bolile*** care sunt vizate de aceste practici terapeutice de etnoiatrie/etnomagie, etosul mitofolcloric al acestor basme ne oferă o paletă destul de largă de „afecţiuni" de tratat. Sunt vizate, prin *prepararea efectivă* după indicaţiile mai mult sau mai puţin precise ale cuiva deja iniţait, ori *folosirea efectivă a unui leac* deja preparat de cineva „ştiutor", atât *boli ale corpului*, cât şi *boli ale spiritului*. Uneori, gândirea simbolică decelată în spatele acestor boli nu doar că trădează dimensiunea empirică, primitivă a medicineicunoscute şi/sau practicate în mediul tradiţional, dar revelează şi o interesantă dimensiune *poetică* a acestor practici medicale de aplicat. Totuşi, răspunzând unor necesităţi (medicale) imediate, chiar îndeplinind şi o funcţie simbolică, tratamentele *de aplicat* descoperite la nivelul basmului fantastic românesc, vădesc în primul rând pragmatismul comunităţii tradiţionale, generatoare şi consumatoare şi de basm. Cu excepţia leacurilor care permit, în imaginarul de basm, *re-învierea* cuiva, majoritatea celorlalte tehnici sau leacuri folosite în *imaginativul* acestor basme sunt folosite şi în cotidianul *real* al respectivei comunităţi. Dintre bolile „lumeşti" prezente în basmele fantastice româneşti şi care necesită tratament medical, sunt de amintit *lepra*[46], *leşinul*[47], *bubele pe faţă* şi *râia*[48], *răceala*[49], „*boala lunii*"[50], *sindromul Lewandowsky-Lutz (=boala pielii „scoarţă de copac")*[51], *cecitatea*[52], *sterilitatea*[53],

[45] Haşdeu 2000, 173.
[46] Un lepros se va vindeca de *lepră* folosind *apă dintr-o fântână fermecată*… (Sandu Timoc 1988, 67-68),
[47] La Păun, Angelescu 1989, 46, sunt menţionate (din păcate, fără a fi numite!) „*doctorii pentru leşin*"…
[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 şi găzduit şi seara la vorbă îl întreabă de ce este plin cu bube pe faţă şi cap. El le spune că are râie şi că toţi vacii i-au spus că se poate vindeca numai cu cenuşa primului copil. Dar unde găseşte el asemenea oameni, care să-şi ardă copilul şi să se ungă el cu cenuşa lui!"* (Sandu Timoc 1988, 196).
[49] În basmul *Pici ramură de nuc* al colecţiei D. Stăncescu, împăratul „*puse de-l trase, mai bău rachiu cu piper, că se gândea c-o fi răcit, dar, aş, îl durea la inimă grozav".* (Stăncescu 2000, 153).
[50] Un interesant caz de *lunatism* avem în basmul *Peştişorul roşu*, colecţia C. Sandu Timoc: „*Se tăinuie ei ca să n-audă băiatul şi povestesc despre fiica împăratului că este lunatică. Îi fură luna sufletul noaptea şi se urcă pe burlanul palatului sus pe creasta castelului, merge, ridică mâinile spre lună şi o cheamă să o ducă sus, acolo la ea. Lumea de jos o priveşte, se minunează, stă împietrită de frică să nu cadă, ea parcă are aripi de pasăre, dansează pe vârfu palatului, un glas din cer se coboară şi îi cântă şi nimeni nu ştie ce taine se ascund în toate întâmplările acestea, şoptesc bătrânii*", 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 deşteptă şi fugi ruşinată 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 menţionat un caz de boală *„piele coajă dă stejar*" în basmul *Povestea celor doi oameni cu bărcile*, colecţia O. Păun, S. Angelescu (1989, 177-178).

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

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

Şi ***leacurile*** folosite întru rezolvarea unei anumite probleme de natură medicală sunt dintre cele mai diverse. Spre exemplu, unele dintre tehnicile, obiectele sau substanţele folosite pentru anularea sterilităţii cuiva, sunt elemente banale, prezente în cotidianul real: *o vişină*[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 sterilităţii au nevoie de o „încărcare energetică", de o „amprentare divină" din partea unei divinităţi/fiinţe superioare eroului, conotate mitofolcloric sau canonic[60], altfel rezultatul fiind improbabil. În alte cazuri, rezolvarea acestei probleme medicale are nevoie de o rezolvare doar pe cale magică[61]

Însă, cum este şi de aşteptat 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 viol[62]!), la folosirea unor

---

[52] De cele mai multe ori, *orbirea* venind în urma unei acţiuni mecanice din partea cuiva apropiat eroului, spre minimalizarea destinului acestuia – Boer et alii 1975, 57-58 („*fratele pizmătăreţ*" 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 *infertilităţii,* 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 româneşti prin dorinţa de a împiedica, încetini sau anula această *limită* a vieţii dinspre moarte, existând cazuri în care eroii caută sau cer (şi/sau primesc din partea unei fiinţe superioare!) anumite leacuri pentru această „boală": Chivu 1988, 92 (unui erou i se spune că „*doar scalda în fântâna de la Zgripţuroaica Pământuluite va zvidui de orice tristeţe şi vei căpăta tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*"….); Sandu Timoc 1988, 71-72 (*măr de aur* care întinereşte şi dă „*puteri nevăzute de parcă era gata să zboare spre soare şi stele*"!); Sevastos 1990, II, 101-102 (*măr* dat de *Dumnezeu* şi care, mâncat, întinereşte cu 200 de ani pe cineva!) etc.

[55] Într-un basm al colecţiei P. Ispirescu, ungându-se cu „*sânge cald descorpie* " abia ucisă, unui erou îi revine vederea şi i se lipesc picioarele tăiate de fraţii săi (Ispirescu 1984, 233), într-un alt basm, partea lipsă a unui picior fiindu-i lipită eroului cu *scuipat de pajură* (Ibidem, 75); apoi, cu *scuipat* Dumnezeu va lipi mâinile şi ţâţele tăiate ale eroinei, capul tăiat al pruncului ei… (Stăncescu 2000, 221). Un caz interesant de chirurgie plastică avem într-un basm al colecţiei I. Micu Moldovan, basm în care „*doftorul"* chemat să îi vindece rănile unei fete de împărat, îi face acestea, „*de la cot încoace*" şi un *antebraţ din ceară*, care să înlocuiască membrul pierdut! (Micu Moldovan 1987, 155)…

[56] Oprişan 2005, I, 16.

[57] Idem, III, 44.

[58] Idem, 2006, V, 239.

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

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

[61] Într-un basm al colecţiei M.M. Robea, rezolvarea problemei are loc după ce este mirosită „*o floare din grădina Sfintelor Florii şi a Sfintei Vineri*" (Robea 1986, 177)…

[62] […] *O vede că întră-n peştera aia. S-apucă şi-o lasă. Stă şi el jos şi se hodineşte. O lasă să intre! După ce-a trecut puţin, după ce-a intrat şi s-a aşezat ea acolo, se duce şi el frumuşel, încet, încet, şi dăşchide uşa la peşteră şi intră peste ea înăuntru. Când intră înăuntru, ce să vază înăuntru? O fată de toată frumuseţea, cum nu mai exista alta de frumoasă, dăzbrăcată dă pielea dă gadină şi 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. Şi cine va profita întâi şi întâi de ea, ea va trebui să-i slujească rei ani de zile, şi atunci ea scapă de blestem. Ionică fără*

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

*unsori*care permit **metamorfozarea** cuiva, la dorința lor expresă[63] sau a celui care prepară astfel de *alifii*[64], aceste elemente magice constituie însuşi 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* şi *compatibilizată* cu nevoile imediate ale respectivei comunități. Cum altfel poate fi înțeles „*măru` lui Solomon*" care poate învia morții[65]? Sau folosirea unui decoct din 24 de flori, a unei cantități de „*sânge din pulpa Mumei-Pădurii*", care, de asemenea, pot învia morți[66]? Ori, cum altfel poate fi înțeleasă o situație (cel puțin) ciudată precum mâncarea unei flori, mirosirea unui buchet de flori sau înghițireaa unui bob de piper etc. şi căpătarea unei sarcini la o vârstă extrem de înaintată[67]? Astfel de situații (medicale) insolite, oportun rezolvate pe calea etnomagiei, sunt mult mai multe[68]. Repet: chiar dacă sunt folosite tehnici, obiecte sau substanțe din cotidianul real (apă, fructe, fire dintr-o mătură, urzici bătute şi meliţate de către sora unor fii de împărat, frunze de brusture puse pentru vindecarea durerilor de gât etc.), importantă cu adevărat este *funcţia (magic-)operatorie* cu care a fost investită, de către gândirea arhaică, acel *ceva* folosit pentru a rezolva o problemă medicală. Sigur, avem şi cazuri de rezolvare aproape normală a unei probleme de natură medicală: pentru o „*făcătură din pădure*", unui zmeu i se pun în apa de scaldă tot felul de buruieni şi i se descântă[69]; nevestei unui om sărac, i se prepară şi administrează, de către cineva specializat (moaşa satului) o „*scaldă de lipitură*"[70]; unui copil muribund i se aplică *brusturi* pe gât pentru vindecare[71] etc.

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

---

frică, văzând-o aşa de frumoasă, s-a apucat de ea, a profitat de ea. Şi şi-a loat traista să plece. Ea s-a dăşteptat 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 zâua toată prin pădure. Şi-a loat de un`e a ştiut ea nooă muguri din nooă copaci. Şi-a făcut o alifie car` a uns noaptea-n somnpe fiecare băiat. Cum i-a uns pe băieţi, cum imediat, car` cum ieşea dimineaţa din cas' se şi prefăcură în lebede. Şi îşi loară zboru unu câte unu, dimineaţa*. (Robea 1986, 687-688).

[65] Nijloveanu 1982, 169.

[66] Oprişan 2006, V, 289; Stăncescu 2000, 196.

[67] Bilţiu 1990, 477; Oprişan 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 şi rămâne însărcinată (Oprişan 2005, III, 137); o împărătească poate naşte copilul purtat timp de nouă ani în pântece doar dacă va fi lovită peste pântece cu „*trei crăci din rai*" (Ibidem, I, 111); cu sânge de la o cioară vie, prinsă şi 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 peşteră. Apoi a adunat la lemne, buturi, , să ţie focu, s1 nu se mai stingă focu. Ce să facă ea acolo? Copilaşu parcă sufla, ba că nu sufla. Nu mort. S-a dus fata p-acolo-n vâlcea, a găsit nişte brusturi. Şi l-a dăzlegat, că el era legat la gât, l-a dăzlegat şi i-a pus brusturi d-ăia la gâtu lui. I-a venit grai copilului. S-a şi vindecat la gât.* (Ibidem, 193).

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

revelată *in visu*[72], în acest basm având de-a face cu un dublet de mitologemuri, suprapuse sau congruente (*magia lucrului ţesut* versus *interdicţia de a vorbi cu cineva pe toată perioada ţeserii*)[73]. Ori situaţia, poate şi mai interesantă prin amintirea unor plante folosite des de botanica medicina tradiţională, dintr-un basm al colecţiei G.Dem. Teodorescu (*Făt-Frumos şi fata Crivăţului*): după multe peripeţii, eroul se va întoarce acasă împreună cu Smanda, fiica cea mică a *Crivăţului*, dar va fi otrăvit de mama Smandei prin intermediul surorii celei mari a acesteia[74]. Pornind după leacuri prin lume, Smanda se va comporta precum un veritabil specialist, pasajul în cauză menţionând interesante tehnici, obiecte sau substanţe folosite în etnoiatrie.[75] Exact acesta este momentul în care creatorul anonim de basm a simţit nevoia să facă joncţiunea dintre intelect şi afect, dintre real şi imaginar, tocmai întru justificarea unei terapii neconvenţionale, de sorginte magică, folosite pentru vindecarea eroului, pasajul în cauză meritând a fi citat *in extenso*: […] *Nu trecu mult, şi în scorbura copacului auzi fluierături şi zgomot. Pasămite acolo s-aflau doispre`ce pui de şarpe, de curând fătaţi, şi mă-sa venise să le-aducă demâncare: -Vai de noi, mamă, c-ai plecat d-ast` dimineaţă şi ne-ai uitat până acum. Nu mai putem de foame. –V-am uitat, maică (uita-v-ar toate relele!) că, trecând prin grădina şi pe la casele împărăteşti, am găsit vaiete şi plângere mare. –De ce, mamă? –Fiindcă Făt-Frumos a călcat cu piciorul într-un brici cu douăspre`ce limbi otrăvite: de durerea şi ţipetele lui i se rupe inima omului. Îl jelesc părinţii, îl jelesc slujitorii, îl jeleşte toată suflarea, iar Smanda a plecat după ierburi şi buruieni de leac, că-l iubeşte ca ochii din cap. –Ş-o să mai aibă leac, ori o să piară? -De, maică! Cam greu lucru!* ***Otrava cu otravă se scoate, şi la el nu-i otravă din ierburi. Numai de s-ar pricepe cineva să găsească doispre`ce fraţi, ia aşa ca voi…, feri-v-ar sfântul!..., să le taie capetele cu câte o para de argint, să puie capul şi rana, capul şi rana, şi numai aşa s-ar putea să se vindece. Dar cui trece prin minte una ca asta şi cine dintre oameni o fi ştiind-o!***[76] [De altfel, mai avem şi alte menţiuni în care anumite probleme medicale -

[72] […] *Fraţilor – visase ea –zâce – Dumnezeu mi-a spus în vis că dacă eu v-aş face vooădooăsprezece cămeşi dân fir de urzică bătute şi meliţate cu mâna mea –zâce – şi le-mbrăcaţi pe voi, eu vă scap pe voi de legământu ăsta care e pe capu vostru. Şi-atuncia vom putea şi noi să ne reîntoarcem spre casă – le-a spus sora lor asta.* (Robea 1986, 691-692).

[73] […]*Iese afară; ea lucra de zor. Făcuse vro şease cămeşi – şapte cămeşi, făcuseră. Mai avea vreo cinci cămeşi de făcut, făcuse şapte. Lucra de zor. –De un`e eşti, 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 şi tăcea; şi nu se uita la el şi 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 şi douăsprezece răni îi sângerară piciorul. Săgetat de durere, căzu jos fără simţire şi de-abia-l putură lua pe mâini ca să-l aşeze-n pat. Chemară vraci, chemară babe, dar nimeni nu se-ncumetă să ia asupră-şi tămăduirea rănitului*. (Teodorescu 1968, 102-103).

[75] […] *Atunci Smanda, văzându-l în nesimţire, ca să nu peardă vremea-n zadar, bocindu-l fără de folos, se-mbrăcă-n rasă călugărească, îşi puse comanacul în cap, luă bani de drum, cuţitaş de scos rădăcini şi plecă spre pădure după ierburi de leac. În cale, întrebă şi pe bun şi pe rău, şi pe tânăr şi pe bătrân, şi pe sărac şi pe bogat ce ştie pentru tăieturi în carne vie. Unii-i spuseră de arnică, alţii de sănătoare, aci de pătlagină, colo de rodu pământului. Înaintând în codru şi scoţând când o iarbă, când o rădăcină, ajunse sub un copac mare şi stufos, unde şezu să se mai hodinească. Şi fiindcă ea înţelegea limba păsărilor şi 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.

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

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

În fine, nu puteam omite, înainte de a trage anumite concluzii, un interesant basm din colecţia B.P. Haşdeu, sugestiv intitual *Strigoiul fuge de buruiana zburător*. Basm în care avem o splendidă combinaţie de etnoiatrie cu etnomagie: murind flăcăul de care se îndrăgostise, o fată este vizitată, seară de seară, de acesta (devenit strigoi), „*sărutând-o, sugând-o de ţâţă, însă foarte bălăureşte*"[78], motiv de a slăbi vizibil şi a atrage atenţia asupra sa. „*O babă de lângă casa ei*", pricepută se pare la astfel de întâmplări şi tehnici de alungare a *strigoiului*[79], o va învăţa pe fată cum să procedeze, dimensiunea iniţiatico-magică acordată acestui moment fiind relevantă.[80]Raţionamentele gândirii de tip magic prezente în acest basm sunt evidente. Mai mult, structura simbolică a basmului pare menită să ordoneze şi să subordoneze *fantasticul mitului*, iniţierea „smulsă" de către fată de la strigoi fiind o iniţiere *in actu*, necesară unei anumite coerenţe şi logici acestei situaţii fantastice: […] *Fata începe să-i spună întocmai cum băbătâia o dăscălise.* ***Strigoiul, fără să înţeleagă vicleşugul, ca să crească viţelei păr peste tot, o învăţă aşa: -Dragă, în păduricea de la vale de casa voastră este o buruiană naltă, cu floare roşie şi se numeşte zburătoare. Cu aceea să o scalzi viţeluşa şi-i va creşte părul cel mai frumos.*** *Fata adaose: -****Măcar că-i noapte, haide de mi-o arată, că eu nu oi s-o cunosc, numa din spuse. Strigoiul se învoieşte, ajunge la acea buruiană; fata-i smulge vârfu ca a doua zi să o cunoască****. În minutul ruperii buruienii cântă cocoşul şi el piere ca o scânteie. Fata, plină şi de bucurie şi de frică, vine acasă.*[81]

Postulând o realitate culturală cu certă deschidere înspre *ontic*, exemplul acestui basm este important şi din perspectiva „pachetului" de semnificaţii vehiculate, al armăturii compoziţional-simbolice. Deci, nu trebuie omis că viabilitatatea magică a respectivei plante îi este desconspirată fetei de către o fiinţă (ne)vie, cu statut biologic incert[82], că remedierea situaţiei este făcută de cineva iniţiat deja în astfel de relaţii (baba care o învaţă pe fată ce trebuie să întrebe, ce trebuie să facă după ce află răspunsul strigoiului…), că decriptarea funcţiilor

[77] De fapt, al unei *şerpoaice*: fiindu-i omorât puiul de roata unei căruţe, aceasta caută un anumit fel de iarbă cu care înconjoară gâtul puiului mort şi acesta învie – respectivul fir de iarbă este preluat apoi de către o mamă aflată în aceeaşi situaţie, care îşi învie astfel copilu mort! Vezi astfel de exemple la Boer et alii 1975, 199-200; Marian 1986, 271. Pentru credinţele şi virtuţile acestei plante la nivelul botanicii tradiţionale, a se vedea Marian 2000, 70-71.

[78] Haşdeu 2000, 168.

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

[80] […] *-Fa, Nastasio, când va veni la noapte strigoiul, să ieşi la el ca totdeauna; na şi buruienica asta ca să o ţii la tine, să n-ai teamă. După ce va trece un ceas, să-i zici că tare eşti scârbită din pricină că părinţii tăi sunt supăraţi de moarte, căci o vacă a voastră v-a fătat o viţea fără păr peste tot şi numai la cap are şi vezi ce te va învăţa. Şi cu ce îţi va spune să şi te scalzi a doua zi, că nu-l mai vezi niciodată.* (Ibidem, 168-169).

[81] Ibidem, 169.

[82] […] *Fata, cam somnoroasă, nu-l cunoaşte 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 uşii şi iese afară să-i dea bună seara şi flăcăul mort o umflă în braţe, o duce la fânărie începând a o săruta, a o suge de ţâţă, însă foarte bălăureşte. Fata uimită îi zise: -Bine, dragă, cine eşti dumneata? Acela cu care te sămăluiesc eu este mort. Dar flăcăul zâmbind îi răspunse: -Sunt acel care te iubeşte, sunt mort pentru zi, iar pentru noapte sunt mai viu decât tine, dragă*. (Ibidem, 168).

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

simbolice pe care le au astfel de plante în botanica tradiţională[83] sunt legate indisolubil de determinantul cultural în care apar şi se manifestă[84]…

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 şi/sau substanţe cu rol terapeutic. Căci, luate separat, decontextualizate, aceste exemple vehiculate pe parcursul studiului de faţă ne reliefează o serie de imperative, constrângeri, năzuinţe de ordin *social* care sunt transpuse, ulterior, şi în *cultural*. Prin urmare, trebuia să văd care sunt *nevoile* introducerii unor astfel de practici terapeutice în schema/structura epicului de basm, implicit şi *finalitatea* aşteptată (de creatorul, colportorul şi/sau auditoriul de basm fantastic) de la o astfel de inserţie epică. Aşa 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 şi să evidenţiez *elementele de cultură* şi *formele de manifestare* ale acestor practici terapeutice la nivelul basmului fantastic românesc, fără permanenta/obligatoria racordare la fondul folcloric de bază[85]. Câteva concluzii, cu valoare orientativă până la o abordare mai generoasă a subiectului, se cer, totuşi, trase.

Toată această terapeutică despre care am vorbit în acest studiu, cred că vorbeşte, în primul rând, despre o anumită dialectică a comportamentului (profan) manifestat/practicat de gândirea mitică la nivelul unor astfel de producţii imaginare precum basmele fantastice.O terapeutică în care *profanul* continuă, suprapune sau substituie *sacrul*, în care *naturalul* a trecut, cumva, cândva în *cultural*, în care *realul* şi *imaginarul* se împletesc strâns şi/sau se substituie fericit, în care există şi/sau trebuie exprimate anumite modele comportamentale. Toate pentru a justifica şi a asigura reuşita (finală a) epicului fantast[86].

---

[83] *[…] De atunci şi până astăzi acea buruiană, zburător cu floarea roşie, iar de lături are florile fără vârf ci arată parcă-i anume de cineva rupt vârful, se trage tocmai de la fetiţa asta şi-i tare folositoare la cei îndrăcit căci o bea şi-i scaldă*. (Ibidem, 170). Pentru importanţa şi virtuţile magice ale acestei plante la nivelul terapeuticii tradiţionale, vezi la Marian 2000, 125-129.

[84] A se vedea dialogul fetei cu strigoiul după folosirea acelei plante dezvăluite de acesta ([…]*A doua zi dimineaţa, fata îşi aduse buruieni, se scaldă, dar noaptea vine strigoiul, dar în mare depărtare şi începe a-i zice: „O, curvă de fată, bine mă înşelaşi şi numai necaz de tine că scăpaşi dar câţi vor şti astă buruiană, o să mă gonească"; şi pieri îndată vărsând îngrozitoare scântei.* – Ibidem, 169), dar mai ales dialogul fetei cu baba, care *ştia de existenţa unei asemenea plante*, de *virtuţile ei apotropaice* dar *nu şi cum arată acea plantă*, rugând-o pe fată să i-o arate! (Haşdeu 2000, 170)…

[85] Dincolo de spaţiul restrând avut la dispoziţie aici, în acest studiu, astfel de cercetări ample, unele constituindu-se (prin abordarea specifică), aproape în nişte „producţii identitare", de gen, bazate eminamente sau cu permanentă racordare la fondul mitofolcloric, sunt destul de numeroase. Dintre cele mai importante merită a fi menţionate cele semnate de Bălteanu 2001; 2003; Boldureanu 2001; Candrea 1999; 2001; Evseev 1994; 1998; Gorovei 2003; Marian 1996; 2000; Niculae 1995; Niculiţă-Voronca 1998; Olteanu 1998; 1999; Ştefănescu 1994; Taloş 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 şi acum îmi am cuibul în trupul ei. Şed degeaba şi mănânc din trupul ei, iar de lecuit toţi 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 şi de nebănuit, chiar subt spânzurătoarea împăratului. Acolo este o pată de sânge de om. Din sângele ăla creşte o floare galbenă. Floricica-nfloreşte la mijlocul nopţii. Dacă ar şti zăvrăcioaicile, doftoroaicile s-o păzască noaptea şi s-o culeagă înainte de a se face ziuă când se-nchide floarea, ar scălda-o şi vindeca fata! Dar aşa, sapa şi lopata!* (Sandu Timoc 1988, 97).

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

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

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

Referinţe bibliografice

Bălteanu 2001= Bălteanu, V., *Dicţionar de divinaţie populară românească*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2001;
Bălteanu 2003= Bălteanu, V., *Dicţionar de magie populară românească*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2003;
Bilţiu 1990 = Bilţiu, P., *Poezii şi poveşti populare din Ţara Lăpuşului*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1990;
Boer et alii 1975 = Boer, D., Stănescu Arădanul, M.V., Cacoveanu, Şt., *Poveşti din Transilvania*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1975;
Boia 2006 = Boia, L., *Pentru o istorie a imaginarului* (Trad. de Tatiana Mochi), Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006
Boldureanu 2001 = Boldureanu, I.V., *Credinţe şi practice magice: eseu despre orizontul mental-tradiţional*, Ed. Brumar, Timişoara, 2001;
Candrea 1999 = Candrea, I.-A., *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică* (Studiu introductiv de Lucia Berdan), Ed. Polirom, Iaşi, 1999;
Candrea 2001 = Candrea, I.-A., *Iarba fiarelor. Studii de folclor. Din datinile şi credinţele poporului român* (Studiu introductiv – Al. Dobre), Academia Română, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Institutul de Istorie şi Teorie Literară "G. Călinescu", Bucureşti, 2001;
Chivu 1988 = Chivu, I., *Basmul cu Soarele şi Luna. Din basmele Spaţiului şi Timpului* (Antologie, prefaţă şi bibliografie de I. Chivu), Ed. Minerva, Bucureşti, 1988;
Creţu 1980 = Creţu, V.T., *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Ed. Facla, Timişoara, 1980;
Cioancă 2012 = Cioancă, C., *Vecinătatea morţii în basmul românesc*, în *Caietele ASER*, nr. 7/2011 (*Etnologia şi Sud-Estul Europei*, 3-5 noiembrie 2011, Bucureşti), Ed. Etnologică, Bucureşti, 2012, pp. 147-164;
Cioancă 2015a = Cioancă, C., *A schimba soarta sau a împlini destinul? (Consacrararea eroului de basm românesc ca* erou*),* în *Museum. Studii şi comunicări ştiinţifice*, Muzeul Viticulturii şi Pomiculturii Goleşti, XIV, Goleşti – Argeş, 2015 (sub tipar);

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

Cioancă 2015b = Cioancă, C., *Contribuţii la o fenomenologie a corpului în basmul fantastic românesc* (în curs de apariţie);
Cioancă 2015c = Cioancă, C., *The Intimacy symbols in the Romanian fairytale: Theoxenia*, în *Myth, Symbol and Ritual: Elucidatory Paths to Fantastic Unreality* (vol. dedicat *InternationalConference on Mythology and Folklore*, 1st edition, 8-9 March, Bucharest, Romania), Cambridge Scholars Publishing, 2015 (în curs de apariţie);
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 apariţie);
Creţu 2010 = Creţu, Gr., *Basme populare româneşti*, vol. I-II (Ed. îngrijită de I. Datcu şi I. Stănculescu, Prefaţă de I. Datcu), Ed. Saeculum I.O., Bucureşti;
Dumitrescu-Begu 1983 = Dumitrescu-Begu, Angela, *Cămara zânelor*, Ed. Ion Creangă, Bucreşti, 1983;
Evseev 1994 = Evseev, I., *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Ed. Amarcord, Timişoara, 1994;
Evseev 1998 = Evseev, I., *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească,* Ed. Amarcord, Timişoara, 1997;
Gorovei 2003 = Gorovei, A., *Credinţi şi superstiţii ale poporului român* (ed. îngrijită de Iordan Datcu), Ed. Grai şi Suflet – Cultura Naţională, Bucureşti, 2003;
Haşdeu 2000 = Haşdeu, B.P., *Literatură populară. Basme populare româneşti* (Ediţie îngrijită de Lia Stoica Vasilescu, Prefaţă de Ov. Bârlea), Ed. Grai şi Suflet – Cultura Naţională, Bucureşti, 2000;
Ispirescu 1984 = Ispirescu, P., *Legende sau Basmele românilor,* Ed. Facla, Timişoara, 1984;
Marian 1986 = Marian, S.Fl., *Basme populare româneşti* (Ed. îngrijită şi prefaţă P. Leu), Ed. Minerva, Bucureşti, 1986;
Marian 1996 = Marian, S.Fl., *Vrăji, farmeci şi desfaceri. Descântece poporane române*, Ed. Coresi, Bucureşti, 1996;
Marian 2000 = Marian, S.Fl., Botanică românească (Ed. îngrijită, cuvânt înainte şi note de Antoaneta Olteanu), Ed. Paideia, Bucureşti, 2000;
Micu Moldovan 1987 = Micu Moldovan, I., *Poveşti populare din Transilvania, culese prin elevii şcolilor din Blaj* (Ed. îngrijită de I. Cuceu şi Maria Cucea, Prefaţă de Ov. Bârlea), Ed. Minerva, Bucureşti, 1987;
Niculae 1995 = Niculae, C.D., *Leacuri şi remedii magice din Carpaţi* (ed. a II-a), Ed. Ethnos – Ed. Axis Mundi, Bucureşti, 1995;
Niculiţă-Voronca 1998 = Niculiţă-Voronca, Elena, *Datinile şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. I-II (Ed. îngrijită de V. Durnea, Studiu introductiv de Lucia Berdan), Ed. Polirom, Iaşi, 1998;
Nijloveanu 1982 = Nijloveanu, I., *Folclor din Oltenia şi Muntenia (VIII). Basme populare româneşti*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982;
Nişcov 1979 = Nişcov, Viorica, *Cele trei rodii autrite. O istorie a basmelor româneşti în texte* (Prefaţă, antologie, bibliografie şi traduceri de Viorica Nişcov), Ed. Minerva, Bucureşti, 1979;
Olteanu 1998 = Olteanu, Antoaneta, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Ed.. Paideia, Bucureşti, 1997;
Olteanu 1999 = Olteanu, Antoaneta, *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1999;
Oprişan 2005-2006 = Oprişan, I., *Basme fantastice româneşti*, vol. I-XI, Ed. Vestala, Bucureşti, 2005-2006;

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)

Păun, Angelescu 1989 = Păun, O., Angelescu, S., *Basme, cântece bătrâneşti şi doine*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1989;
Pompiliu 1967 = Pompiliu, M., *Literatură şi limbă populară*, Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1967;
Pop-Reteganul 1986 = Pop-Reteganul, I., *Poveşti ardeleneşti. Basme, legende, snoave, tradiţii şi povestiri* (Ed. îngrijită şi studiu introductiv de V. Netea), Ed. Minerva, Bucureşti, [1888] 1986; Robea 1986 = Robea, M.M., *Folclor din Oltenia şi Muntenia (IX). Basme populare româneşti*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1986;
Sandu Timoc 1988 = Sandu Timoc, C., *Poveşti populare româneşti*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1988;
Sevastos 1990 = Sevastos, Elena, Didia Odorica, *Literatură populară,* vol. I-II (Ed. îngrijită şi Prefaţă de I. Ilişiu), Ed. Minerva, Bucureşti, 1990;
Stăncescu 2000 = Stăncescu, D., *Sur-Vultur. Basme culese din gura poporului* (Ed. îngrijită, prefaţă şi tabel cronologic de I. Datcu), Ed. Saeculum I.O., Bucureşti, [1892] 2000;
Şerb 1967 = Şerb, I., *Făt-Frumos cu părul de aur. Basme populare româneşti*, vol. I-II (Ediţie îngrijită de I. Şerb), Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1967;
Ştefănescu 1994 = Ştefănescu, P., *Plante de vrajă*, Ed. ALL, Bucureşti, 1994;
Taloş 2001 = Taloş, I., *Gândirea magico-religioasă la români. Dicţionar* (Prefaţă de Cl. Lecouteux), Ed. Enciclopedică, Bucureşti;
Teodorescu 1968 = Teodorescu, G. Dem., *Basme române* (Ed. îngrijită, prefaţă şi rezumate în limba franceză de Stanca Fotino), Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1968;
Wunenburger 2009 = Wunenburger, J.-J., *Imaginarul* (Trad. de D.Ciontescu-Samfireag, Ed. îngrijită şi prefaţă de I. Buşe), Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2009.

BDD-A25190 © 2016 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 01:56:53 UTC)