SIMBOLURI ALE INTIMITĂŢII ÎN BASMUL FANTASTIC ROMÂNESC. INSTITUŢIA DESTINULUI

Costel CIOANCĂ
(Academia Română, Muzeul de Artă Veche Apuseană, Bucureşti)
kishinn@gmail.com

Intimacy Symbols in the Romanian Fairy Tale. The Institution of Destiny
One of the most ardent desires of man was, regardless of historical age and culture, to be able to know the future. It was, if you wish, a symbolic way by which man wanted to become intimate with the divinity that entirely ran his destiny (past, present, future). Starting from some classical examples, where human destiny is considered in relation to the predestination configured at birth by the divine, the present study attempts to define the notion of destiny in the Romanian fairy tale. In accordance with traditional beliefs and practices, I have tried to discover, analyse and share, thematically and functionally, the relationship between man and the implacable laws of destiny, as understood, represented and valued in the collective mentality, creator and consumer, at the same time, of fantastic fairy tales. The figurative structures under which this notion of destiny appears in the Romanian fairy tale (Fate, Destiny, Fortune), with a specialised category of beings that define the destiny of a newborn (fairy godmother) are ample and complex, revealing sometimes a philosophical structure. Given the oral character of transmission of such epic-traditional products, it is not only the conservative nature of preserving the mythical (not necessarily religious!) content of Fate that must be pointed out, but also its versatility, adaptability to new forms of representation, understanding and valorisation, closer to the storytelling time, and why not, closer to man.

Keywords: *destiny*; *Romanian fairy tale*; *hermeneutics*; *imaginary*; *mythology of destiny*.

Scurt preambul epistemic despre „mitologia Sorţii”[1]

Dintotdeauna şi în toate culturile, destinul uman a fost imaginat, reprezentat şi valorizat într-o spaţio-temporalitate pregnant delimitată. Propriu şi figurat, implacabil şi obiectiv, fiecărui individ îi era trasat, de către fiinţe superioare şi strict în limitele *efemerului*, un anumit traiect evolutiv şi o anumită durată de viaţă. Tot ceea ce se întâmpla în/cu viaţa respectivului individ, obiectiva *datul existenţial* din momentul naşterii, extrem de rar o astfel de „presetare” a destinului hotărât dintru început putând fi influenţată şi/sau remodelată.

Purtând pecetea perisabilităţii, şi soarta eroului de basm fantastic românesc se înscrie, inevitabil de altfel, în arcanele fenomenologiei *efemerului* din miturile clasice. Cum bogata literatură românească de specialitate tratează soarta/destinul fiecărui individ cu precădere din perspectivă etnologic-folclorică; cum referirile la situaţiile de epic fantast de basm în care apar noţiuni vizând această „mitologie a Sorţii” (ursitoare; rolul lor în imaginarul şi mentalitarul tradiţional; simbolica apariţiei şi previziunilor trasate; refuzul des-fiinţării acestei arhaice „instituţii a destinului” sub impactul evoluţiei tehnologico-culturale etc.) sunt foarte rare ori

[1] Prezentul studiu face parte dintr-o serie mai lungă de studii dedicate relaţiei dintre *divin* şi *profan* în basmul fantastic românesc, unele deja apărute (Cioancă 2017a; 2017b; 2017c), altele în curs de redactare.

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)

expediate în stereotipii; în fine, cum structura şi funcţiile luate de aceste elemente ale imaginarului tradiţional încă mai au, în basm, fie şi deturnat sau mult diluat, ceva din greutatea ritualizat-ontologică a miturilor, mi se pare oportun a aduce în discuţie fenomenologia acestei *instituţii a Destinului*, spre a contura o (cât mai) completă şi obiectivă (în sens ştiinţific) relaţie *divin – profan* în epicul fantast din basmul românesc. Prin urmare, pornind de la clasice referinţe mitologice şi raportându mereu la fondul etnologico-folcloric ce vizează Destinul/Soarta/Ursita (imaginarii, atribute, funcţii, sens), vom încerca să decelăm, hermeneutic, dimensiunea căpătată de această „mitologie a Sorţii" în imaginarul şi eposul de basm fantastic.

Conceptul mitic al unui destin implacabil şi atotputernic, dincolo de firea subiectiv-umană, este prezent sub diferite nume, în diferite forme şi concepte de reprezentare abstractă, la mai toate civilizaţiile antice. Dincolo de cunoscutele şi mult analizatele *Moire* ale mitologiei greceşti (Barciela 2010; Giannoulis 2010; Di Mauro Battilana 1985; Greene 1944; Mackowiak 2010; Pirenne-Delforge, Pironti 2011; Pironti 2009), de *Parcele* romane (Blisniewski 1992; Dasen 2011) sau de *Nornele* scandinave (Bek-Pedersen 2011; Clover, Lindow 1985; Jochens 1996), concepte asemănătoare *fatum*-ului avem şi la alte culturi: aş aminti aici complexul concept de *karma* din câteva religii majore ale Orientului – buddhism, hinduism, jainism, cu corespondenţe şi în sikhism, taoism, shintoim, ba chiar şi la moderna sectă Falun Gong (Clooney 1989; Halbfass 2000; Krishan 1988; Reichenbach 1988; 1990), apoi *ājivika* sau *nāstika* din veche filosofie indiană (Isaeva 1993: 20-23), *yuanfen*-ul credinţelor populare chinezeşti (Yang, Ho 1988), vedicul *Rta* (Premnath 1994), *qadar*-ul islamic (Tosun 2012: 29 şi urm., 122 şi urm.) etc.

Fără a intra în detalii conceptualiste, de altfel atent tratate în lucrările sus-citate, numeroasele analize (generaliste) asupra noţiunii de destin/predestinare/soartă cercetate pentru documentarea studiului de faţă subliază universalitatea simbolicii acestei noţiuni, indiferent de epoca şi cultura care au făcut obiectul cercetării (Bianchi 1953; Dietrich 1962; 1965; Duffy 1947; Frank 2011; Magris 1984: 41-80; 1990; 2008; Meade 2010; Morrison 1997; Pistorio 1954; Solomon 2003; Valenciano 2016).

Iar închiderea destinului în cadrul limitelor *pur umane*, de cele mai multe ori resimţită ca o anulare sau o paralizare a voinţei sau libertăţii proprii (a individului), des prezentă şi prezentată în mituri[1], este întâlnită, cum altfel?!, și în basmul fantastic românesc, după cum vom arăta ceva mai departe.

Acum şi aici trebuie să aducem în discuţie un aspect foarte important pentru economia acestui studiu: anume, anamorfoza transcenderii propriei limitări pe care o trăiesc eroii (îndeobşte cei mitici). Cu un destin trasat *ab initio* de cineva superior, eroii mitici nu pot manifesta dorinţa certă, evidentă de a-şi remodela destinul, de a-l deturna de la traiectul iniţial. Şi aici am aminti, prin celebritatea căpătată de-a lungul timpului şi greutatea ontologică, dialogul purtat de Priam cu Hecuba despre moartea fiului lor, Hector: „[…] De aceea să stăm noi acasă / şi să jelim de departe pe Hector. Aşa i-a fost scrisa / de la-nceput, de când îl născui, după torsul ursitei, / câinilor hrană s-ajungă, departe de tata-i şi mama[2].

[1] Vorbind despre cele sorocite de către zei oamenilor, Homer foloseşte expresia „toarseră" (*epeklosanto*), „firul" fiecărei vieţi umane fiind tors, potrivit credinţei antice, de către zeiţele destinului. (Vezi, spre exemplu, momentul întoarcerii lui Odiseu acasă: „[…] Dar când rotirea vremurilor aduse / şi ziua-n care zeii sorociseră / întorsul lui la insula Itaca…", Homer 2008a: I, 26-28).

[2] Homer 2008b: XXIV, 201-204. Asemenea menţionări ale implacabilităţii destinului trasat la naştere sunt mult mai multe (vezi despre destinul sortit lui Ahile: „[…] mai în urmă el poate să-ndure ce soarta / torsu-i-a la capătâi, când mama-l născu" – Homer 2008b: XX, 119-121; despre pledoaria făcută de Apollo către ceilalţi zei ai Olimpului pentru ca Priam să îşi poată recupera fiul mort şi să îl îngroape conform tradiţiei: „[…]Altul îşi pierde pe unul mai

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)

Quorumul de miteme pe care îl conţine o astfel de limitare a destinului uman prin dispoziţia divinului, în cele mai multe cazuri orientează, dinspre autoritativ-canonic, spre suprasensibil-religios (sau sacramental), tot travaliul de înţelegere al propriului destin **altfel** pe care l-ar fi putut avea un erou: „Este un lucru îndeobşte ştiut că numai lui Zeus i se supune destinul" (Pausanias 1974: I, 40, 4)[1]. Totuşi, fără să îşi piardă importanţa, identitatea şi atributele, această implacabilă instituţie a destinului (cele 3 Moire) suferă, de la un moment dat şi printr-un transfer poietic de imaginaţie cu evident ecou în sociopsihologia mulţimii, o anumită transmutaţie a atributelor, o parte din acestea fiind preluată de unele divinităţi[2].

Între a trăi *un destin dat* şi a visa/spera la *un alt destin*: cazul basmului fantastic românesc

Destinul trasat încă de la naştere omului are, şi în literatura etnografică românească, o evidentă şi substanţială dimensiune simbolică (Chiper 2006; Gorovei 2002; Lorinţ, Belcin-Pleşna 1993; Marian 1995; Nemeti 1999; 2001; Pistolea 2015). Realitate arhetipal-culturală, această „instituţie a destinului", cum am numit-o noi, este o formă imaginativă aproape de tip structuralist, în care mentalitarul tradiţional a amestecat factori interni şi externi, afecte şi efecte, oferind deopotrivă substanţă şi pregnanţă culturală imaginarului legat de soarta omului. Invariabil şi logic, majoritatea specialiştilor care au vorbit şi despre aceste zeităţi ale destinului din mitofolclorul românesc le-au legat de zeităţile mitologiei clasice, greceşti şi romane, cu nuanţările specifice etosului folcloric românesc (pentru *Destin*, vezi Ghinoiu 2001: 64; 2013: 104; Taloş 2001: 106; pentru *Soartă*, vezi Ghinoiu 2001: 176-177; 2013: 259; Olinescu 2001: 184-186, un alt autor, R. Vulcănescu, acordând o atenţie sporită acestei „mitologii a Sorţii", cu împărţirea în 5 categorii distincte: Vulcănescu 1985: 162-168; pentru *Noroc*, vezi Evseev 1998: 307-308; Taloş 2001: 106; Vulcănescu 1985: 162, 257, 438, 542; pentru *Ursită*, vezi Fochi 1976: 4, 6, 175; Ghinoiu 2001: 200)[3].

---

drag, pe un frate de-o mamă / sau şi pe-un fiu şi se lasă de plâns şi jelire, c-aşa e / dat de la soartă ca omul să-ndure şi s-aibă răbdare." – *Ibidem:* XXIV, 44-46), uneori având menţionate şi expresii consacratoare (a se vedea acel **katà moiron** prin care ciclopul Polyfem se dezicea de zei şi de hotărârile luate de aceştia: „[…] La asta nemilos tună ciclopul: / «Străinule, nebun eşti ori venit-ai / de prea departe, de mă-nveţi să tremur /de zei, să mă feresc de-a lor mânie?»" – Homer 2008a: IX, 351-354).

[1] De altfel, tot la Pausanias avem şi alte menţiuni ale importanţei şi respectului de care se bucurau în societatea greacă antică Moirele, autorul citat amintind o serie de altare sau temple dedicate acestor zeităţi ale destinului (Pausanias 1982: VIII, 37, 1; 42, 2). Totuşi, relevant pentru percepţia simbolică a atotputerniciei zeului suprem, situaţie întrutotul asemănătoare majorităţii cazurilor de basm fantastic în care doar divinitatea supremă (Dumnezeu) cunoaşte ceea ce a hotărât Soarta pentru un erou şi, în anumite cazuri, schimba, este de reamintit o menţiune a scriitorului antic:„ […] Mergând spre locul numit Afesos, de unde pornesc caii, se află un altar care după inscripţia lui este dedicat lui Moiragetes. Evident că Moiragetes este un epitet al lui Zeus, singurul care ştie ceea ce voiesc şi ceea ce nu voiesc să dăruiască Moirele oamenilor. În apropiere este un altar al Moirelor care este mult mai lung decât larg." (Pausanias 1974: V, 15, 4).

[2] Acelaşi autor antic citat *supra* menţiona, pe lângă designarea zeului suprem (Zeus) cu epitetul *Moiragetes* („diriguitor al destinului"), un alt zeu important al panteonul grecesc, Apollo (poate şi ca un decalc al instituirii oracolului delfian dedicat acestui zeu?): „[..] Au fost înălţate de asemenea şi două statui ale Moirelor**,** în locul celei de a treia Moiră, lângă celelalte două, s-au înălţat statuile lui Zeus Moiragetul şi Apollo Moiragetul" (Pausanias 1982: X, 24, 4).

[3] Acestor fiinţe (semi)divine ale mitofolclorului românesc care sorocesc destinul cuiva, grupate în clase, cu atribute şi manifestări specifice, imaginarul colectiv le-a mai adus o sumă de alte asemenea fiinţe cu atribute legate tot de Soartă/Noroc, dar diferite faţă de cele primare (cu prezenţă/frecvenţă redusă, atribute particularizate la nivel de acţiune etc.), aşa-numiţii „Aeoliţi divini" de care vorbea R. Vulcănescu – *Calea bună/Calea rea; Ceasul bun/Ceasul rău; Piaza bună/Piaza rea* (Olinescu 2001: 311-314; Vulcănescu 1985: 166-167).

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)

Iar basmul fantastic românesc vădeşte, o dată în plus şi din plin, această predestinare mecanicistă a omului, această incatenare într-o matrice determina(n)tă, fără prea multe alternative: tot ce se i întâmplă eroului în epicul fantast de basm este pus sub semnul destinului, de cele mai multe ori implacabil. Cu funcţie pur pragmatică ori, dimpotrivă, simbolică, menţiunile despre soartă/destin, ursitoare/ursire par a fi, în basmul fantastic românesc, în deplină concordanţă cu sistemul şi limbajul cultural-tradiţional, deopotrivă generator şi consumator de basm fantastic, noţiunile vizând destinul omului (*Soartă*, *Ursită*, *Noroc*), având un conţinut întrutotul asemănător. Pornind de la detaliile semnificative şi esenţiale atribuite acestora în mentalitarul colectiv, memoria folclorică a reţinut, asimiliat, remodelat destul de mult din verosimilitatea arhetipală dată de mitologiile antice acestor zeităţi ale destinului. Ca atare, nu trebuie să mire prea mult că avem, în basmele aduse în discuţie, menţiuni despre numărul de ursitoare, cum arată acestea, ce anume i se urseşte pruncului, apoi diferenţieri imagologice în care destinul este implacabil ori, dimpotrivă, de schimbat. (Pentru atributele şi dinamica ursirii în basmul românesc, a se vedea Bârlea 1976: 426-429.) După cum avem, în câteva situaţii fericite, şi dialoguri post-narative cu performerii de basme despre soartă, ursitoare, ursire. Iar împărţirea tematologic-morfologică a acestor situaţii de basm în care se menţionează explicit instituţia destinului, coroborată cu analiza menţiunilor post-narative avute la dispoziţie, ne poate oferi o imagine (ceva mai) amplă şi, probabil, mai aproape de accepţiile, realitatea şi simbolistica acestei instituţii a destinului în basmul fantastic românesc.

a. Sunt destul de numeroase basmele în care se menţionează un număr de ursitoare care vin, imediat după naşterea copilului sau la un anumit număr de zile, să îi menească acestuia destinul. Astfel, pe filiera menţiunilor antice despre zeiţele destinului, avem cazuri în care sunt amintite 3 ursitoare (Creţu 2010, II: 160-161; Păun, Angelescu 1989: 168; Sandu Timoc 1988: 227, 232), în alte câteva basme aceste 3 ursitori bune fiind dublate de 3 ursitori rele (Creţu 2010, I: 52-53, 127-128). Într-un basm din colecţia Gr. Creţu (*Basmul cu domniţa din pădure*), sunt menţionate „şapte zâne, care de care mai tinere şi mai frumoase" plus o a opta, „o babă zbârcită, care fusese odinioară şi ea o zână tânără şi frumoasă" (Creţu 2010, I: 141).

b. În discursul mitofolcloric despre aceste zeiţe ale destinului din basmul fantastic românesc, un important detaliu imagologic îl constituie forma corporală sub care se fac vizibile aceste ursitori. Vorbind recent despre fenomenologia corpului (Cioancă 2017d), reliefam în mod repetat cum astfel de fiinţe feminine, venite dintr-o altă lume/dimensiune decât cea material-cunoscută eroului, prin forma şi atributele fizice nu fac decât să marcheze, o dată în plus, *separaţia* de carnal şi sufletesc dintre ceea ce este lumesc/muritor/efemer şi ceea ce este nepământean/etern (vezi, spre exemplu, Cioancă 2017d: 59-91, 102-120, 143-163). Iar imaginarea acestor fiinţe feminine care diriguiesc destinul celui abia născut este una estetică, menită a da exigenţă conceptuală şi greutate ontologică existenţei şi, mai ales, celor sortite de ele nou-născutului:

> „[…] Gândindu-se ce-o să se facă de ruşine la ziuă, auzi uşa bordeiului scârţâiind. Deodată căscă ochii mari şi zări trei zâne intrând pe uşe-n sobă. Cele trei zâne, cu pletele de aur răsfirate peste umăr, cu aripi şi cămăşi subţiri ca pânza de păianjen, se aşezară pe lângă masa pusă şi se-ntrebară una pe alta, ce să facă cu copilu [sic!]? Ce soartă să aibă? Să aibă noroc sau să fie nefericit şi fără de noroc pe lume?" (Sandu Timoc 1988: 227)

La polul opus, ursitoarele rele sunt imaginate ca atare:

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)

„[…] Acestea erau zânele cele bune, care ursiră băiatului numai lucruri bune. Trebuiau să vină acuma şi cele rele. În adevăr, după puţin timp se auzi un tunet, casa se cutremură foarte tare, toate lumânările se stinseră, toţi curtenii încremeniră înspăimântaţi. Deodată se arătară trei femei urâte cum nu mai puteau fi altele. Părul lor era plin de şerpi şi pe faţă le cădea şi fiecare din ele avea în mână câte un beţişor. Chiar şi copilul începu să plângă, parcă simţea ce răutăţi aveau să-i ursească." (Creţu 2010: I, 52)

Tot aici, la discursul mitofolcloric despre ursitoare, este de menţionat şi ritualul pregătirii primirii ursitoarelor, pregătiri pe care le face familia nou-născutului cu scopul de a îmbuna ursitoarele şi/sau de a predetermina soarta hărăzită de acestea. Din pasajele în care sunt amintite astfel de ritualuri, se poate deduce că, în comunitatea tradiţională, generatoare şi/sau consumatoare şi de basm fantastic, era o uzanţă pregătirea unei mese pentru zeiţele destinului, indiferent de starea socială[1], aspect menţionat şi de recente culegeri de basme[2]. Mai mult, recuzita folosită duce ritualul înspre *magic/terapeutic*, un exemplu elocvent fiind cel din basmul *Ursitorile*, colecţia C. Sandu Timoc:

„[…] La un timp, durerile facerii o năpădiră şi născu sărmana un băiat frumos, ca un făt-logofăt. După ce-l născu se sculă biata muiere, luă o măsuţă, ca toată lumea, aşternu pe ea o cămaşă bărbătească curată, puse o steblă de busuioc şi un trochiţ cu apă şi se culcă, că mai era puţin până la miezul nopţii şi veneau ursitorile. Muierea şi omul ei, cum rostiră masa pentru ursitori, adormiră duşi, de puteai toca lemne pe ei." (Sandu Timoc 1988: 227)[3]

c. Configuraţiile de imagin(ari)i despre destinul/soarta celor ursiţi sunt relevate de ceea ce i se urseşte noului născut. Sub influenţa factorilor externi (livreşti), sunt colecţii de basme unde, pe lângă sortiri vizând umoralul sau tragicul vieţii[4], nou-născutului i se sorocesc şi construcţii mitice (motivul *Oedip*)[5]. În alte cazuri, pentru a investi sens şi a justifica sistemic anumite situaţii ciudate (naşterea unui număr mare de copii într-o perioadă scurtă), unui om i se urseşte ca cei 100 de copii pe care îi are să nu se poată însura decât cu 100 de surori, tot asemenea născute (Boer *et alii* 1975: 170). Altfel, profitând de dimensiunea mitică a ursirii destinului cuiva şi de accentul fantastic dat acestui moment de către epicul de basm, creatorul anonim de basm a putut jongla (autoritativ) cu aceste previziuni ale destinului, reconfigurând traiectul social al unor eroi săraci. Prin urmare, nu sunt deloc puţine basmele în care unui erou/eroine născut(e) într-o familie

[1] „[…] împăratul a rânduit o masă mare cu mulţi curteni, fiindcă trebuia să vină ursitoarele să-i ursească viaţa băiatului" (Creţu 2010: I, 52); într-un alt basm al aceleaşi colecţii (*Basmul cu domniţa din pădure*), ritualul pregătirilor pentru venirea şi ursirea fetei este aproape un eveniment monden: „[…] După slujba de la biserică, toţi cei de faţă se duseră la palat, unde era rânduită masă bogată şi pentru fiecare din cele şapte zâne care erua naşe era aşezată câte o cutioară de aur curat, în care se aflau câte o lingură, o linguriţă, o furculiţă, un cuţit, toate de aur, împodobite cu pietre scumpe pe margini" (*Ibidem*: 143).

[2] În conformitate cu dialogul purtat de culegătorul I. Oprişan cu povestitorul D. Velea la 15.04.1989, pe masa ritualică pentru ursitoare se punea „o pâine, o sticlă de vin şi trei pahare cu apă" (Oprişan 2005, I: 298-299).

[3] Într-un alt basm din aceeaşi colecţie (*Ursitorile sau lupul cu capul de fier*), ursitorile nu vin chiar în noaptea naşterii, ci la 3 zile după, recuzita fiind contextualizat-magică şi în acest caz (îi muriseră deja 9 copii): „[…] A treia zi s-a aşezat ea pe strat cu cămaşa întoarsă, cu steblă de busuioc şi colac, să aştepte ursitorile cu norocul copilului" (*Ibidem*: 230).

[4] Unui copil i se urseşte să moară înecat (Hasdeu 2000: 95-96), altuia să fie lovit de trăznet (*Ibidem*: 96-97) ori să devină hoţ (*Ibidem* : 97).

[5] Unui copil i se sorteşte la naştere ca, mare fiind, să se căsătorească cu mama lui (*Ibidem*: 95), lucru întâmplat, cuplul inoportun având împreună chiar şi un copil! (Vezi, despre acest motiv al incestului din basmul fantastic românesc, Cioancă 2018a.)

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)

modestă zânele ursitoare să le sorocească căsătorirea în viitor cu persoane de rang social superior[1].

d. Totuşi, foarte aproape de sintagma folosită ca titlu pentru acest subcapitol şi cum era firesc, cele mai multe cazuri de basme în care avem menţiuni ale predestinării vieţii unui erou vorbesc despre implacabilitatea destinului trasat în momentul naşterii sau al ursirii, fiind foarte rare cazurile în care acesta poate fi deturnat şi/sau schimbat. Sugestiv şi hermeneutic-suculent pentru caracterul implacabil al destinului trasat de către divin cuiva muritor, este un basm din colecţia D. Stăncescu (*Baba nesăţioasă*). În acest basm, un cuplu de oameni în vârstă şi cu o strucură sufletească deosebită[2], după ce fac un bine oarecare (vor ocroti o iarbă care va deveni, curând, un copac imens, cu coroana crescută până la cer), baba va primi iniţiere *in visu* de la un înger, care o va sfătui să trimită pe moş la Dumnezeu spre a-şi primi răsplata pentru binele făcut şi conduita lor morală. Moşul va cere, după sfătuirea cu baba,

> „[…] niţică putere, că prea îmbătriniseră de nu mai aveau deloc; să le dea câteva vitişoare ca să aibă cu ce se hrăni, bordeiul să li-l mai dreagă, că sufla vântul prin el ca la el acasă, şi să le mai dea şi lucruri de-ale casei şi ce mai trebuie ca să ducă viaţă tihnită şi bună." (Stăncescu 2000: 240).

Ajuns la Dumnezeu, moşul îi spune ceea ce îşi doresc; vor primi înzecit faţă de cele pretinse iniţial, doar că, potrivit naturii umane, solicitările babei tot cresc (cere să fie făcută şi boieroaică, mai mare decât stăpânul locului…), culminând cu solicitarea de a deveni nemuritori. Totuşi, în conformitate cu praxisul escatologico-cultural tradiţional, moşul va trasa, în discuţia cu baba, limitele efemerului uman raportat la veşnicia divinităţii[3]. Şi, important deopotrivă pentru verificarea raporturilor dintre divin – profan şi pentru sublinierea implacabilităţii celor sortite omului *ab initio* de către divinitate, este pasajul de final al basm citat anterior, în care moşul va refuza să meargă la Dumnzeu cu o astfel de inoportună cerere. Nu şi baba: aceasta va pleca înspre divinitate, dar va fi găsită înecată într-o apă situată la marginea satului, toată întâmplarea fiind interpretată de moş ca o necesară/obligatorie adecvare a dorinţelor şi rosturilor omului pe pământ:

> „[…] Moşul a văzut că asta era de la Dumnezeu, care nu îngăduie să năzuiască omul a-i schimba ce a făcut şi ce a orânduit el, şi-a adus aminti că nemulţumitului i se ia darul şi nu a cârtit deloc. S-a închinat, s-a rugat de iertare pentru sufletul babii, şi-a îngropat-o cu cinste jelind-o mult, ca pe una cu care trăise atâta viaţă de lungă tot bine şi cu înţelegere, iar el a mai trăit cât i-o fi fost scris să trăiască şi a murit ca tot omul, cum a lăsat Dumnezeu." (Stăncescu 2000: 242)[4]

---

[1] Într-un basm al colecţiei Șt. Cacoveanu (*Ursita*), se va ursi ca „ficiorul porcarului să ia pe fata împăratului" (Boer *et alii* 1975: 209), ca „fiul săracului să ia pe fata bogatului" (*Ibidem*: 219), ca fata abia născută să se mărite cu călătorul găzduit în casa părinţilor la naşterea ei (Hasdeu 2000: 93-94), ori ca băiatul sărac să îl moştenească pe negustorul bogat primit în noaptea naşterii lui în sărăcăciosul bordei al părinţilor (Sandu Timoc 1988: 227) etc.

[2] „[…] că noi, slavă Domnului, n-am omorât pe nimeni, n-am furat de la nimeni, nici un rău n-am făcut nimului, ba am făcut bine cât am putut şi noi, când am avut… I s-o fi făcut milă lui Dumnezeu de noi că am trăit cu cinste atâţia mari de ani şi ştie Dumnezeu ce face… când şi când nu lasă pe omul cu frică de el"(Stăncescu 2000: 238).

[3] „[…] – Să-i cerem să se îndure să ne lase să trăim întruna, să nu mai murim. Moşul a început a râde. – Apoi tu vrei să ajungem eu Dumnezeu şi tu Dumnezeoaică, cum văz eu? – Dă ce nu? – Dă ce, de? Apoi cum să nu mai murim, că numai Dumnezeu nu moare, omul moare; trăieşte el unul mai puţin şi unul mai mult, dar de murit tot mor toţi la urma urmelor" (Stăncescu 2000: 242).

[4] Alte situaţii relevante pentru implacabilitatea destinului uman trasat cândva, *in illo tempore*, de către divinitate: într-un basm al colecţiei P. Ispirescu, *Glasul morţii* (Ispirescu 1988, I: 392-394), inevitabilitatea morţii face inutile toate subterfugiile şi încercările de evitare/amânare/păcălire a acesteia; o astfel de inutilă amânare a timpului morţii

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)

Iluzoriu, dar cu certă evidenţă imagologică, în anumite basme avem şi o oarecare promisiune a putinţei schimbării destinului trasat la naştere, eroul sperând/crezând până în ultima clipă într-o astfel de redimensionare a sorţii nepotrivite. Spre exemplu, într-un basm al colecţiei C. Sandu Timoc (*Ursitorile şi lupul cu capul de fier*), unui copil abia născut i se urseşte „să moară la nuntă mâncat de lupul cu capul de fier" (Sandu Timoc 1988: 231)[1]. Ajutat de către mama acestui lup cu capul de fier, eroul se va folosi de un instrumentar magic (păr de câine şi descântec), lupul fiind omorât, în cele din urmă. Doar că, în spiritul logicii de tip folcloric, dinamica şi procesualitatea simbolicului va traduce (*in actu*) şi va face, dintr-un act simplu precum lovirea corpului mort al lupului sortit să îl mănânce pe erou, însăşi predestinarea trasată la naşterea eroului, pasajul meritând a fi citat:

> „[…] După ce rămase lupul fără ochi, câinii îl sfâşiară, rămânând din el numai capul de fuer şi burta roşie, acră şi otrăvitoare de care nici câinii şi nici vulturii nu se apropiau. Coborî fericit din ciongar şi ginerele, bucurându-se că i-a murit moartea şi din ura ce-o avea faţă de lup dădu o dată cu piciorul în burta cea roşie din care ieşi un praf roşu, ca un nor de praf. Dar cum îl lovi, piciorul i se frânse şi de praful cel roşu, ginerele căzu jos şi muri otrăvit lângă lupul cu capul de fier, aşa cum îi fusese proorocită soarta în noaptea ursitorilor." (Sandu Timoc 1988: 232).

În schimb, uneori un astfel de destin implacabil al cuiva poate fi deturnat fie prin descoperirea Norocului celui sortit, iniţial, fără Noroc (motivul *fata cu pieze rele*)[2], fie prin diluarea acestui destin nefavorabil ca urmare a contractării unei căsătorii avantajoase cu cineva născut cu noroc (motivul *omului născut fără Noroc*)[3], condiţia *sine qua non* fiind menţionarea celuilalt ca aparţinător de drept al bunurilor materiale, altfel supuse unor combustii spontane şi/sau dispariţii subite (Micu Moldovan 1987: 134; Morariu 1983: 77-79; Nijloveanu 1982: 592-596; Sandu Timoc 1988: 194, 232).

Concluzii

Situaţiile de basm fantastic românesc în care avem explicite menţionări despre „mitologia Sorţii", grupate de mine morfo-tematologic, au, la nivelul structurii, câteva caracteristici aparte

---

există şi în basmul *Moartea ca cumătră* (Sbierea 2010: 155-158), în *Sfântul Arhanghel şi lemnarul* din colecţia D. Stăncescu (Stăncescu 2000: 131-133) etc.

[1] Un alt exemplu elocvent ne este oferit de basmul *Ursita*, colecţia O. Păun, S. Angelescu: unui cuplu îi mor primii trei copii născuţi, al patrulea fiind salvat de către un moş, întâmplător găzduit în casă exact la naşterea celui de-al patrulea copil şi care aude ceea ce îi sortesc ursitorile („o să trăiască cât tăciunili ăsta din sobă"). Moşul va împărtăşi părinţilor cele auzite de la ursitoare, tăciunele va fi stins, învelit în nişte cârpe curate şi ascuns într-o ladă; aici va fi descoperit, după foarte mulţi ani, de soţia eroului care, făcând curat, din greşeală va călca pe tăciunele respectiv, pecetluindu-i, astfel, soarta soţului: „[…] Scoase ţoalili, le scuutră, drese p-ici, aşează pă dâncolo şi, scotocind peste tot, dădu şi peste basmaua dân chichiţa lăzii. Hai s-o scuture şi pă ea. Când, pic! cade tăciunili. – Vezi, dacă nu mai e mama, săraca? Cine ştie de unde s-o fi luat tăciunili ăsta. Căută mătura şi, fără să bage dă seamă, călcă tăciunili şi-l făcu zob. Îl mătură apoi binişor şi aruncă gunoiu, unde-l arunca dă obicei. Sări apoi veselă pârleazu la ei că se şi auzi căruţa la poartă. Dădu fuga să dăşchidă porţili, când colo, bărbatu mort în căruţă. I se-mplinise bietului om ursita" (Păun, Angelescu 1989: 167-168).

[2] Vezi basmul omonim din colecţia P. Ispirescu (1988, I: 371-378) unde nenorocul fetei de împărat va fi schimbat cu Noroc după furarea a 2 gheme de mătase care aparţineu Norocului ei leneş şi gras, aceeaşi soluţie (furarea unui ghem de aur care aparţinea Norocului ei leneş) ducând la remodelarea traiectului social al unei alte fete de împărat dintr-un basm (*Piaza rea*) al colecţiei C. Sandu Timoc (1988: 237-238).

[3] Un copil este menit să „n-aibe noroc pe lume, să nu se aleagă cu nimic din ce va munci, până ce nu se va însura cu o şchioapă pe care să o cheme Gherghina şi care să-i aducă norocul" (Sandu Timoc 1988: 233).

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)

(faţă de literatura etnologică), care manifestă şi reflectă o realitate folcloric-culturală cu un statut ontologic destul de coerent şi omogen.

În primul rând, este de evidenţiat caracterul noematic al implacabilităţii destinului uman. Ideatic, la nivelul basmului fantastic românesc orice individ ia contact, cunoştinţă *cu*, *de* şi *despre* propriu-i destin la naştere, prin ceea ce hotărăsc ursitoarele. Chiar dacă mai avem, din când în când, anumite enclave fenomenologice (precum preambulul basmului *Norocul* din colecţia I. Micu Moldovan), aceste scurte digresiuni epistemice pe marginea existenţei şi (pre)destinării omului sunt bazate pe semnificaţia valorică atribuită devoţiunii şi/sau ascultării de tip creştin, dimensiunea fenomenologică de la început fiind repede anulată de dogmatic (aspect de înţeles dacă avem în vedere că basmele acestei antologii au fost culese între 1863-1878 de către elevii şcolilor din Blaj)[1].

Conceptual, oricui îi este anulată orice „istorie individuală" în afara celei trasate la naştere de către fiinţe non-pământene specializate (iar când se întâmplă să îşi poată modifica soarta/destinul, omul tradiţional o poate face doar apelând la „puterile străine" ale Răului – vezi articolul *Destinul* în Papadima 2015: 141-153). Este de remarcat că, în cele mai multe situaţii, acestea nu fac decât să trasmită umanului voinţa divină, prestabilită în virtutea unor filtre eminamente necunoscute omului, fiind extrem de rare situaţiile în care acestea hotărăsc destinul/soarta cuiva prin decizia lor proprie, luată *ad-hoc*[2]. În atare situaţie, când cele care trasează destinul fiecăruia o fac subiectiv, cum mai poate avea cel născut o viaţă echilibrată, normală, bine şi/sau corect trăită?! Sau, cu referire expresă la predestinarea amintită *supra*, este vorba despre altceva? Spuneam într-un alt studiu (Cioancă 2018b) că lupul a fost considerat încă din vechime un animal totemic, în panteonul mitofolclorului românesc având atestat un fel de şef/„zeitate" a lupilor, *Grădineţul Şchiop*; nu voi detalia, aici şi acum, astfel de aspecte tratate *in extenso* atât la dosarul mitologic, cât şi la cel etnologic al lupului din studiul amintit. Remarc doar că, foarte probabil, în basmul fantastic românesc şi încercând să subordoneze unele realităţi cultural-tradiţionale precreştine noului sistem de receptare şi valorizare de tip creştin, o străveche zeitate a lupilor (recte, *Grădineţul Şchiop*) a fost subordonată divinităţii (canonice) supreme, funcţia formatică/iniţiatică de altădată păstrându-se (vezi acel „şi Dumnezeu acuma îl ţine flămând, nu poate mânca decât ce-i soroceşte el, câte un flăcău pe an şi ăla chiar în ziua cununiei")[3].

---

[1] Prin suculenţa hermeneutică şi greutatea noematică a celor stipulate în preambulul unui basm despre Soarta/Norocul cuiva, basm care are motto-ul „Cine n-are noroc, n-are / de cum naşte, până moare", pasajul în cauză merită citat în mod extins: „[…] Norocul ţi-l poate da Dumnezeu, ţi-l pot face oamneii şî poate veni şi de la împrejurări. Iară fericirea nu ţi-o poate da şi face nime din lumuca asta, fără numai omul singur o poate să şi-o facă şî câştige, dacă cu ce are şî ce i-a dat Dumnezeu ştie să fie mulţămit şî îndestulit. Că poate omul cel mai sărac din toată lumea să fie fericit, dacă-i îndestulit cu ce are; şî iarăşi cel mai avut decât toţi, poate să trăiască cu mustrare, cu năpastă, cu sfadă, cu neîndestulire şî cu nemulţumire, cu celea ce i-a dat Dumnezeu, i-o făcut oamenii şî i-o adus timpul; şî aşa să fie nefericit. Că de n-au fost norocoşi Adam şî cu Eva în raiu, dară nemulţămindu-se şî neîndestulându-se cu ceea ce aveau, au ascultat de şarpe de au mâncat din pomul oprit şî îndată s-au făcut din cei mai norocoşi, cei mai nenorocoşi şî din cei mai fericiţi, cei mai nefericiţi, că limba de şarpe i-au muşcat rău." (Micu Moldovan 1987: 134)

[2] „[…] Când au venit ursitorile, s-au gândit, s-au răsucit ce soartă să-i urzească şi până la urmă l-au ursat să moară la nuntă mâncat de lupul cu capul de fier" (Sandu Timoc 1988: 231).

[3] „[…] Bate la uşe şi-i deschide o lupoaică cu capul de om şi trupul de lup. – Ce cauţi aici aşa târziu, măi băiete? – Caut un adăpost să nu mă mănânce lupul cu capul de fier. – Intră şi leagă-ţi calul aici în tindă, da` să ştii că eu sunt mama lupului cu capul de fier. Când a auzit flăcăul, a început să tremure de frică. – Nu tremura, nu te teme, că eu l-am blestemat să fie cu capul de fier, ca să nu mănânce toate vietăţile din pădure şi câmpie şi Dumnezeu acuma îl ţine flămnând, nu poate mânca decât ce-i soroceşte el, câte un flăcău pe an şi ăla chiar în ziua cununiei." (Sandu Timoc 1988: 231).

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)

În al doilea rând, trebuie remarcată somatologia acestor fiinţe ne-pământene care trasează şi/sau condiţionează destinul fiecărui individ uman. Că este vorba de ursitoare[1], de *Soartă*, *Ursită*, *Noroc*, acestea sunt, somatomorf şi paradoxal, asemenea oamenilor, chiar dacă stau în alte lumi/dimensiuni fizic-spirituale decât cele cunoscute umanului şi sunt altceva decât muritoare fiinţe umane. Ontologic vorbind, ajuns în proximitatea lor, eroul muritor se percepe şi pe sine, dincolo de problema strict materială care iniţial îl determinase să îşi caute soarta/destinul/norocul, din simplu obiect (al unei predestinări oarecare) devenind subiect al propriei existenţe. Este foarte posibil ca acest fapt de *a fi altcineva/altceva* decât hotărâse iniţial o divinitate, să reflecte dinamica pulsiunilor secundare, spirituale încă, aduse de progresul tehnologic, deschiderea orizontului educaţional şi cultural al povestitorilor şi/sau consumatorilor de basm fantastic[2].

Spun asta deoarece sunt destul de numeroase basmele în care este atestată şi reliefată deschiderea imaginarului spre inovaţie: un erou, nemulţumit cu viaţa trasată la naştere de astfel de fiinţe ne-pământene specializate, întreprinde călătorii înspre alte lumi spre a-şi descoperi soarta/destinul/norocul iniţial şi, cumva, să îl determine să i-l schimbe cu unul favorabil, în cele mai multe cazuri şi reuşind în acest demers (Bârlea 1966, II: 345 – din cauza nenorocului şi sărăciei, un erou vrea să-l întâlnească pe Dumnezeu şi să-l bată pentru destinul ce-i hărăzise; Boer *et alii* 1975: 182 şi următ. – eroul, sărac şi cu 8 copii, călătoreşte la rai cu scopul de a-l întreba pe Dumnezeu de ce nu are noroc şi cum poate scăpa de sărăcie; Creţu 2010, II: 43 – eroul, sărac, vrea să îl întâlnească şi să îl taie cu barda pe Dumnezeu pentru că nu-l ajuta să scape de sărăcie/nenoroc, motiv întrutotul asemănător şi la Boer *et alii* 1975: 85; Stăncescu 2000: 243 – un erou vrea să-l găsească şi să îl taie pe Norocul lui, „că mult mi-a fost păcătos" etc.). Ceea ce, în zona arhaicului, cu atât mai puţin a miticului!, nu era nicidecum posibil. Totuşi, încă tributare unui holistic şi arhetipal cadru, încă făcând parte din imaginarul tradiţional, conştiinţa şi conştienţa celor ştiute de uman despre un astfel de „ideologem" precum cel de soartă/destin/noroc, sunt mereu şi inevitabil încriptate în simbolic, fiind nevoie de o „traducere" din partea acestor fiinţe spre a înţelege (şi, ulterior, valoriza) cele văzute de către eroul muritor cu referire la propriu-i destin (a se vedea, spre exemplu, dialogul purtat de către un muritor cu *Ursita* lui, la Ugliş-Delapecica 1968: 155).

Nu în ultimul rând, trebuie remarcată suprapunerea şi deopotrivă recurenţa celor două planuri majore ale imaginarului, *realul* şi *simbolicul*. Dacă în majoritatea cazurilor aduse în discuţie de-a lungul prezentului studiu, se vehiculează metonimii ale realului, cei mai mulţi eroi

[1] Într-un singur basm (*Bivolon* – Oprişan: 2005, I: 288 şi următ.) este amintită existenţa unui *Ursoi,* mai mare peste cele 3 ursitoare, doar acesta putându-l iniţia pe erou cum/ce să facă spre a-şi împlini dezideratul, nu şi ursitoarele, care sunt „jurate" să nu poată face mai mult decât l-au ursit; despre existenţa şi atributele acestui *Ursoi*, vezi dialogul post-narativ al culegătorului I. Oprişan cu povestitorul (*Ibidem*: 297-299).

[2] Sugestiv pentru diluarea fondului ontologic în care ursitoarele şi cele ursite de ele cuiva au căpătat o dimensiune modernă, dar şi pentru dinamica procesului de asimilare a noilor informaţii culturale care îşi făceau simţită prezenţa şi în cadrul mentalitarului tradiţional, sunt explicaţiile oferite de unii informatori care, de la tradiţionale concepţii despre ursitoare şi destin, oferă explicaţii din cele mai surprinzătoare: **ceea ce au ursit ele nu poate fi schimbat** („Aşa rămâne! Aşa-i sentinţa" – Oprişan 2005, I: 297); **ceea ce fac ele este o sarcină delegată de către o divinitate superioară lor** („Ursitorile ăştea sunt tot putere dumnezeiască, trimise d-un ursători, de şefa lor, ca să ursască pă fiecare tânăr, indiferent că e fată, că e băiat" – *Ibidem*: 337); **imaginarul de basm fantastic nu suprapune planul mitoflocloric celui canonic/dogmatic, dar nici invers** (sfintele/sfinţii nu pot schimba ceea ce au ursit ursitoarele, „fiecare au dreptu lor" – *Ibidem*: 298); **reprezentarea acestor arhaice zeităţi ale destinului nu mai este cunoscută informatorului din perioada modernă**. (La întrebarea informatorului „Şi ce chip au ursitoarele?", informatorul răspunde „Poate ştie domnu` Coroiu…" – un ascultător prezent la înregistrarea basmului, acesta, la rându-i răspunzând „Nu le-am văzut", *Ibidem* II: 54). Uneori explicaţia este trimisă înspre filmele SF! (*Ibidem*: 256).

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)

fiind preocupaţi în primul rând (doar) de aspectul social-material al destinului lor, sunt şi câteva cazuri în care semnificanţii simbolici vădesc caracterul spiritualiza(n)t al relaţiei *om – propriu-i destin*. Folosindu-se de alte afecte, idei, valori, sunt creatori sau povestitori de basme care (re)aduc în prim-plan relaţia *divin-profan,* folosindu-se tocmai de dimensiunea aproape terapeutică a inevitabilităţii morţii: dimensiunii primare din majoritatea cazurilor (materie *versus* destin) în aceste basme îi este propusă una ceva mai subtilă, aproape filosofică – cea a păcălirii/amânării/anulării statutului de muritor. Hybris oarecare…

Referinţe bibliografice:

BARCIELA, Miguez A. 2010: *Moira, Aion i Khronos*, in „Ontology Studies", X, p. 199-207.

BÂRLEA, Ovidiu 1966: *Antologie de proză populară epică*, vol. I-III, Bucureşti, Editura pentru Literatură.

BÂRLEA, Ovidiu 1976: *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

BEK-PEDERSEN, Karen 2011: *Norns in Old Norse Mythology*, Edinburgh, Dunedin Academic Press.

BIANCHI, Ugo 1953: *Dios, Aisa. Destino, nomini e divinità nell`epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma, A. Signorelli.

BLISNEWSKI, Thomas 1992: *Kinder der dunkelen Nacht. Die Ikonographie der Parzen von späten Mittelalter bis zum späten XVIII Jahrhundert*, Köln, Kleikamp Druck.

BOER, Demetriu *et alii* 1975: *Poveşti din Transilvania*, Cluj-Napoca, Editura Dacia.

HIPER, Niculina 2006: *Reprezentări ale destinului în folclorul românesc*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O.

CIOANCĂ, Costel 2017a: *The Intimacy Symbols in the Romanian fairytale: Theoxenia*, in vol. *Myth, Symbol and Ritual: Elucidatory Paths to Fantastic Unreality* (coord. Maria-Luiza Oancea), vol. I, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, p. 437-452.

CIOANCĂ, Costel 2017b: *Simboluri ale intimităţii din basmul fantastic românesc. (II) Sexualitatea eroului*, in „Terra Sebvs. Acta Mvsei Sabesiensis*"*, IX, p. 417-446.

CIOANCĂ, Costel 2017c: *Simboluri ale intimităţii în basmul fantastic românesc. (III)Armele magice*, in „Suceava", XLIV, p. 355-370..

CIOANCĂ, Costel 2017d: *Contribuţii la o fenomenologie a corpului în basmul fantastic românesc,* Craiova, Editura Universitaria.

CIOANCĂ, Costel 2018a: *Răul de dinaintea Binelui.(III) Motivul incestului în basmul fantastic românesc*, in „Memoria Ethnologica*"*, LXVI-LXVII, (ianuarie-iulie), p. 8-25..

CIOANCĂ, Costel 2018b: *Prolegomene la un bestiar mitologic al basmului fantastic românesc.(IV) Lupul*, in „Analele Buzăului*",* IX, p. 195-223.

CLOONEY, Francis X. 1989: *Evil, Divine Omnipotence, and Human Freedom: Vedānta`s Theology of Karma*, in „The Journal of Religion", LXIX, 4, p. 530-548.

CLOVER, Carole, LINDOW, John 1985: *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*, Ithaca, Cornell University Press.

CREŢU, Grigore 2010: *Basme populare româneşti*, vol. I-II. Ediţie îngrijită de I. Datcu, I. Stănculescu, Prefaţă de I. Datcu, Bucureşti, Editura Saeculum I.O.

DASEN, Vèronique 2011: *Le pouvoir des femmes: des Parques aux Matres,* in vol. *Des Fata aux fées: regards croisés de l`Antiquité à nos jours*. Volum éditè par Martine Hennard Dutheuil de la Rochère et Vèronique Dasen, Etudes des Lettres, 3-4, p. 115-147.

DIETRICH, Bernard C., 1962: *The Spinning of Fate in Homer*, in „Phoenix", XVI, 2, p. 86-101.

DIETRICH, Bernard C., 1965: *Death, Fate, and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, Londra, The Atlone Press.

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)

DI MAURO BATTILANA, Gabriella 1985: *«Moira» e «Aisa» in Omero. Una ricerca semantica e socio-culturale*, Roma, Edizione dell`Ateneo.
DUFFY, James 1947: *Homer`s Conception of Fate*, in „The Classical Journal" XLII, 8, p. 477-485.
EVSEEV, Ivan 1998: *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Timişoara, Editura Amarcord.
FOCHI, Adrian 1976: *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: Răspunsuri la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Bucureşti, Editura Minerva.
FRANK, Constance 2011: *«Le fuseau et la quenoiulle». Personnalitès divines et humaines participant à la nasisaance de l`home et à sa destine en Mesopotamie ancienne*, in vol. *Des Fata aux fées: regards croisés de l`Antiquité à nos jours*. Volum éditè par Martine Hennard Dutheuil de la Rochère et Vèronique Dasen, Etudes des Lettres, 3-4, p. 37-62.
GHINOIU, Ion 2001: *Panteonul românesc. Dicţionar*, Bucureşti, Editura Enciclopedică.
GHINOIU, Ion 2013: *Mitologie română. Dicţionar*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic Gold.
GIANNOULIS, Markos 2010: *Die Moiren. Tradition und Wandel des Motifs der Schicksalsgöttingen in der antiken und byzantischen Kunst, Ergänzungsband zu Jahrrbuch für Antike und Christentum*, Münster, Aschendorff Verlah.
GOROVEI, Artur 2002: *Datinile noastre la naştere şi nuntă*. Cuvânt înainte de Antoaneta Olteanu, Bucureşti, Editura Paideia.
GREENE, William C. 1944: *Moira: Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Harvard, Harvard University Press.
HALBFASS, Wilhelm 2000: *Karma und Wiedergeburt im Indischen Denken,* München, Dridrichs.
HASDEU, Bogdan Petriceicu 2000: *Literatură populară. Basme populare româneşti*. Ediţie îngrijită de Lia Stoica Vasilescu, Prefaţă de Ov. Bârlea, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet – Cultura Naţională.
HOMER 2008a: Homer, *Odiseea*. Prefaţă şi traducere de G. Murnu, Bucureşti, Editura Minerva.
HOMER 2008b: Homer, *Iliada*. Prefaţă şi traducere de G. Murnu, Bucureşti, Editura Minerva.
ISAEVA, Natalia 1993: *Shankara and Indian Philosophy*, New York, State University of New York Press.
ISPIRESCU, Petre 1988: *Legende sau Basmele românilor*. Ediţie îngrijită de Aristiţa Avramescu, vol. I-II, Bucureşti, Editura Cartea Românească.
JOCHENS, Jenny 1996: *Old Norse Images of Women*, Michigan, University of Pennsylvania Press.
KRISHAN, Yuvraj 1988: *The Vedic Origin of the Doctrine of Karma*, in „South Asian Studies", IV, 1, p. 51-55.
LORINŢ, Florica, BELCIN-PLEŞNA 1993: *Însemne despre destin (în credinţe şi rituri populare la români)*, in „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor", S.N., IV, p. 40-50.
MACKOWIAK, Karin 2010: *De moira aux Moirai, de l`époée à la généalogie: approche historique et poétique de l`autorité de Zeus, maître du destin (Iliada, Odysée, Théogonie*), in „Dialogues d`histoire ancienne", XXXVI, p. 9-49.
MAGRIS, Aldo 1984: *L`idea di destino nel mondo antico.I. Dale origini al V secolo A.C*., Udine, Del Bianco.
MAGRIS, Aldo 1990: *A che serve pregare, se il destino è immutabile? Un problema del pensiero antico*, in „Elenchos", XI, 1, p. 51-76.
MAGRIS, Aldo 2008: *Destino, provvidenza, predestinazione: Dal mondo antico al Cristianesimo*, Brescia, Morcelliana.
MARIAN, Simeon Florea 1995: *Naşterea la români*. Ediţie critică de T. Teaha, I. Şerb, I. Ilişiu, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet – Cultura Naţională.
MEADE, Michael J. 2010: *Fate and Destiny: The Two Agreements of the Soul*, Seattle, Greenfire Press.
MICU MOLDOVAN, Ioan 1987: *Poveşti populare din Transilvania, culese prin elevii şcolilor din Blaj*. Ediţie îngrijită de I. Cuceu şi Maria Cucea, Prefaţă de Ov. Bârlea, Bucureşti, Editura Minerva.
MORARIU, Leca 1983: *De la noi. Poveşti, poezii şi cimilituri populare*, Bucureşti, Editura Minerva.
MORRISON, James V. 1997: *Kerostasia, the Dictates of Fate, and the Will of Zeus in the Iliad*, in „Arethusa", XXX, 2, p. 276-296.

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)

NEMETI, Irina 1999: *Parcae – Ursitoare. Studiu de mitologie contrastativă*, in „Revista Bistriţei*”*, XII-XIII, p. 213-218.
NEMETI, Irina 2001: *Ursitoarele în mitologia românilor*, in „Revista Bistriţei”, XV, p. 349-360.
NIJLOVEANU, Ion 1982: *Folclor din Oltenia şi Muntenia (VIII). Basme populare româneşti*, Bucureşti, Editura Minerva.
OLINESCU, Marcel 2001: *Mitologie românească. Cu desene şi xilogravuri de autor.* Ediţie critică şi prefaţă de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I.O.
OPRIŞAN, Ionel 2005: *Basme fantastice româneşti*, vol. I-XI, Bucureşti, Editura Vestala.
PAPADIMA, Ovidiu 2015: *O viziune românească a lumii*. Ediţie definitivă, revăzută de autor, cu o Prefaţă de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I.O.
PAUSANIAS 1974: *Călătorie în Grecia*. Studiu introductiv, traducere, note de Maria Marinescu-Himu, vol. I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
PAUSANIAS 1982: *Călătorie în Grecia*. Traducere, note, indice de Maria Marinescu-Himu, vol. II, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
PĂUN, Octav, ANGELESCU, Silviu 1989: *Basme, cântece bătrâneşti şi doine*, Bucureşti, Editura Minerva.
PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, PIRONTI, Gabriella 2011: *Les Moires entre la naissance et la mort: de la reprèsantion au culte*, in vol. *Des Fata aux fées: regards croisés de l`Antiquité à nos jours*. Volum éditè par Martine Hennard Dutheuil de la Rochère et Vèronique Dasen, Etudes des Lettres, 3-4, p. 93-113.
PIRONTI, Gabriella 2009: *Dans l`entourage de Thémis. Les Moires et les «norms» panthéonique*, in „Kernos”, XXI, p. 13-27.
PISTOLEA, Vasile 2015: *Viziunea destinului uman în mitul ursitoarelor şi alte credinţe divinatorii*, Caransebeş, Editura Dalami.
PISTORIO, Concetto Bonaventura 1954: *Fato e divinità nel mondo Greco*, Palermo, Tipografia M. Greco.
PREMNATH, Devadasan N. 1994: *The Concept of Rta and Maat: A Study in Comparison*, in „Biblical Interpretation. A Journal of Contemorary Approaches”, II, 3, p. 325-339.
REICHENBACH, Bruce R. 1988: *The Law of Karma and the Principle of Causation*, in „Philosophy East and West”, XXXVIII, 4, p. 399-410.
REICHENBACH, Bruce R. 1990: *The Law of Karma,* Honolulu, University of Hawai`i Press.
SANDU TIMOC, Cristea 1988: *Poveşti populare româneşti*, Bucureşti, Editura Minerva.
SBIEREA, Ion G. 2010: *Poveşti şi poezii populare româneşti*, in vol. *Basmele românilor*, VII, Bucureşti, Editura Curtea Veche.
SOLOMON, Robert C. 2003: *On Fate and Fatalism*, in „Philosophy East and West”*,* LIII, 4, p. 435-454.
STĂNCESCU, Dumitru 2000: *Sur-Vultur*. *Basme culese din gura poporului român*. Ediţie îngrijită, prefaţă şi tabel cronologic de I. Datcu, Bucureşti, Editura Saeculum I.O.
TALOŞ, Ion: 2001: *Gândirea magico-religioasă la români. Dicţionar*. Prefaţă de Cl. Lecouteux, Bucureşti, Editura Enciclopedică.
TOSUN, Ender 2012: *Guide tu Understanding Islam*, Istanbul, Eset Ofset.
UGLIŞ-DELAPECICA, Petre 1968: *Poezii şi basme populare din Crişana şi Banat*, Bucureşti, Editura Pentru Literatură.
VALENCIANO, Minor Herrera 2016: *Fatum y revelación en la* Eneida*: una aproximación a la importancia de los sueños de Eneas,* in „Filologia y Lingüistica”, XLI, 2, p. 27-40.
VULCĂNESCU, Romulus 1985: *Mitologie română*, Bucureşti, Editura Academiei.
YANG, Kuo-Shu, HO, David Y.F. 1988: *The Role of Yuan in Chinese Social Life: A Conceptual and Empirical Analysis*, in vol. *Asian Contributions to Psychology*. A.C. Paranjpe, David Y.F. Ho, Robert W. Rieber (eds.), New York, Praeger Publishers, p. 263-281.

BDD-A29052 © 2018 Editura Universităţii de Vest
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:09:40 UTC)