

# Fenomenologia unei iluzii a non-individualismului: trădarea în basmul popular românesc

## Phenomenology of An Illusion of Non-Individualism: Betrayal in Romanian Folktales

COSTEL CIOANCĂ

*Academia Română, Muzeul de Artă Veche Apuseană, București*

### Cuvinte-cheie

trădare; basmul românesc; moralitate; fenomenologie;

### Keywords

treason; Romanian fairy-tales; morality; phenomenology.

Cu toate că apare frecvent ca tabu în eposul fabulos al românilor (ca și în imaginarul colectiv al oricărei comunități, de altfel), până acum *trădarea* nu a fost intens studiată în acest context. În basmul românesc, *trădarea* aduce în prim plan atât conștiința de sine a fiecărui individ și modul în care acesta a ales să își trăiască viața, cât și percepția colectivă (modelată ca valorizare/taxare) în privința unui comportament care încalcă (și astfel subminează) o serie de norme social-morale bine stabilite. În mod evident, dincolo de valoarea simbolică, actul trădării are aici și o valoare hermeneutică, întrucât destructurează – restructurează un anume *status quo*. Din fenomenologia răului în basmul românesc (subiectul unei cărți la care lucrez în prezent) am selectat câteva aspecte particulare – și anume: verificarea adevărului; ordalile de final; motivul mamei/surorii/soției trădătoare – pe care le analizez în studiul de față, căutând să determin: cum și de ce, la un moment dat, anumite relații din familia arhaică/tradițională devin nefuncționale din cauza unei trădări; care sunt funcțiile și valorile simbolice ale trădării în imaginarul basmului popular; cum și de ce corpul anatomic al eroului principal sau al altui actant suportă consecințele (reflectând soluționarea) unor acte de trădare.

Although frequently present in Romanian folklore (just like in the imaginary of any community) as a broken taboo, so far betrayal has not been intensely researched in this particular context. In Romanian folktales betrayal brings to the fore one's self-consciousness and one's chosen way of living one's own life, as well as the collective perception (i.e., evaluation and sanctioning) of a behaviour that breaks (thus undermining) well-established social and moral norms. Besides its symbolic meaning, an act of betrayal definitely has a hermeneutic value too, since it involves destructuring – restructuring of a certain status quo.

From the phenomenology of evil in Romanian folktales (the subject of a book I am working at) I selected several aspects – namely: establishing of the truth; the final ordeals; the motif of the treacherous mother/ sister/ wife – which I analyze in the present study, seeking to determine: how and why, at some point, archaic/traditional family relationships cease to be functional because of an act of betrayal; what symbolic functions and significance betrayal has in folktales; how and why the hero's or another actant's body bears the consequences (settling the problem) of betrayal acts.

Dialectica definiții *trădării* cuprinde formule și accepțiuni din cele mai diverse, acoperind câmpuri imagologice variate<sup>1</sup>. Comis în împrejurări banale, dar vizând o problemă esențială, actul trădării fie suprapune imposibilul posibilului, fie formează, la nivelul imaginarului, un „câmp închis”, cu circumstanțe și consecințe concrete, menite să sublinieze, să denunțe ori să rezolve probleme specifice. De la trădarea lui Iisus de către Iuda Iscarioteanul sau a lui Caius Iulius Caesar de către Brutus, până la trădarea de care s-a făcut vinovat, de pildă, mareșalul Pétain, (i)legitimitatea unui atare act pare să se înscrie în logica unui sistem încercând să mențină un convențional și convenabil *status quo*. Suscitând deosebit interes în viața reală, trădarea este o temă nu rareori abordată în varii tipuri de ficțiune.

În basmul fantastic românesc, apetența pentru trădare a unor (categorii de) personaje vine să regleze social traiectul eroului principal. Caracteristica entropică a etosului oral-folcloric românesc, care a generat și colportat diferite tipuri de basme fantastice, a reținut, redat și semnat în mod deosebit comportamentele socio-morale, consacrand anumite mecanisme de valorizare și ierarhizare a faptelor morale. De aceea, nu are de ce să mire faptul că degenerescența umană și alterarea unor relații îndeobște bazate pe încredere, conotate deschis, ale eroului principal cu rude foarte apropiate (tatăl, mama, sora, frații buni sau de cruce) ori cu soția sunt destul de prezente și la nivelul basmului popular românesc. Purtând pecetea fragilității umane și făcând vizibilă imagologia degradării moral-carnale a eroilor secundari din epicul fabulos, astfel de trădări fac parte dintr-o *antropologie a răului*<sup>2</sup>, și au diverse resorturi: invidie/gelozie, ură, o nouă epistemologie a carnalului neglijat un anumit timp și redescoperit etc. *Agôn*-ul athletic al eroului principal este, într-o măsură considerabilă, normat și echilibrat tocmai de valorile morale practicate de el indiferent de situație, ceea ce nu se poate spune și despre actanții secundari. În prezentul studiu voi aduce în discuție trei dintre cele mai semnificative aspecte asociate cu tema trădării: *verificarea adevărului; ordalurile de final; motivul mamei/surorii/soției trădătoare*.

1) *Verificarea adevărului*, un motiv destul de prezent în epicul fabulos românesc, presupune în majoritatea cazurilor următorul scenariu: un erou, ajuns pe tărâmul celălalt pentru a îndeplini o sarcină oarecare (readucerea pe tărâmul de sus a fetelor de împărat răpite de zmei ori a aștrilor furați de pe cer etc.), după îndeplinirea sarcinii respective și având o anumită suspiciune față de loialitatea fraților săi (buni/de sânge sau de cruce), îi testează pe aceștia substituindu-se cu o piatră în suportul cu care ei trebuie să îl readucă sus, pe tărâmul omenesc. În cele mai multe cazuri (v. Bârlea, 1966, I: 234, 250-251; Boer et al., 1975: 189; Hasdeu, 2000: 12, 232; Ispirescu, 1988, I: 89, 284, 299-300, 309-310; Nijloveanu, 1982: 20, 153; Oprișan, 2005, III: 108-109; Popescu, 2010: 117-118), invidioși pe vitejia eroului, care reușește să îndeplinească respectiva încercare, ori seduși de frumusețea celei mai mici dintre cele trei surori, „rezervată” sieși de către erou, frații nu pregetă să îl trădeze pe erou (ridică suportul până la o anumită înălțime, dar taie frânghia cu care acesta este tras până sus). Uzura moralității eroilor secundari este subliniată, în imaginarul de basm, de tensiunea ontică și de nota emoțională în care este prezentată această trădare și părăsire a eroului principal într-un tărâm necunoscut/ostil:

<sup>1</sup> Extrem de bogată, literatura de specialitate acordă un spațiu larg imaginarului istorico-politic care generează trădări, asemenea lucrări ocupându-se, cu predilecție, de funcția simbolică, chiar dacă fiecare analiză particularizează câmpul imagologic investigat de o abordare științifică de acest tip (v. Cuttler, 1982; Harris, 1987; Jones, 1984; Krischer, 2008; Ryčkov, 2016; Scher, 2007).

<sup>2</sup> Întrucât lucrez la *O istorie a Răului din basmul fantastic românesc*, nu voi insista acum și aici decât asupra unor aspecte particulare ale *Răului* modelate de *trădare*.

Și luându-și buzduganul, îl legă în balțul funii și au scuturat de fune, anume că să-l tragă și pe el de pe lumea neagră, ca să ducă împreună fetele dezrobite la împăratul, să-ș arate vrednicia și să-ș primească răsplata. L-au tras frații până la jumătatea găurii, de la jumătate au lăsat de fune și s-au rostogolit buzduganul pe gaură în jos printre stânci, de au picat înapoi pe lumea neagră tot mic și fărăme. Acum au văzut Zorilă ce frați cu credință are. Astfeliu rămasă Zorilă sângur, pustiu, pe lumea neagră, unde popă nu toacă, fată nu joacă, unde cocoș nu cântă, nici babă nu descântă. (Boer et al., 1975: 189)

Părăsit de către frații săi „pe lumea neagră” (v. Hasdeu, 2000: 12), cu existența în primejdie, eroul trebuie să își activeze instinctul de conservare și să găsească, chiar și pe tărâmul necunoscut/ostil, un mijloc magic prin care să revină pe tărâmul său. Trădarea și părăsirea eroului au loc, de cele mai multe ori, pe tărâmul celălalt sau în cer (v. Sbierea, 2010: 104), dar avem și situații în care acesta este părăsit pe un ostrov (v. Sandu Timoc, 1988: 18). Stările de *rău* și de *bine*, care definesc și reliefează caracterul eroului de basm popular românesc, îl determină pe acesta să caute și să găsească o soluție de rezolvare a problemei. Dacă eroii din literatura clasică au nevoie de pregătiri pentru a ajunge pe/pentru a reveni de pe un *alt tărâm* decât *cel de aici*<sup>3</sup>, eroul basmului coboară pe tărâmul celălalt după o prealabilă inițiere (în cazul în care nu este deja născut *năzdrăvan*, deci *inițiat*) și prin mijloace mecanice (*curele și corfă, scaun legat cu funii, funie/frânghie/vârzon*, lăsate în groapă și manevrate mecanic de către frații săi), însă revenirea lui în *lumea de aici* este realizată (aproape invariabil)<sup>4</sup> prin intermediari miraculoase: o pasăre/pajură de pe *tărâmul celălalt*, căreia eroul îi salvează puii din ghearele unui șarpe/balaur (v. Chivu, 1988: 172; Hasdeu, 2000: 232-233; Lenghel-Izanu, 1985: 669); Pasărea măiastră (v. Sandu Timoc, 1988: 16); cai năzdrăvani, uneori cu 12 aripi (v. Oprișan, 2006, V: 131; Sandu Timoc, 1988: 9); un drăcușor (v. Ugliș-Delapeșca, 1968: 187).

Pentru a înțelege adecvat imageria trădării în basmul fantastic românesc, este de remarcat faptul că în câteva basme (v. Oprișan, 2005, I: 116; Idem, III: 21-22, 135; Păun; Angelescu, 1989: 130) frații eroului sunt puși la încercare, dar nu îl trădează și nu îl părăsesc pe tărâmul celălalt:

Tipăruș s-a dus și-a luat pă cucoana lu' Șaităr-Împărat și pă ăle doo fete ș-a venit cu ele la furgonu dă funie. Acolo a pus-o p-a mare și Haită-din-Luncă a tras-o sus, a pus-o p-aia mai mică, p-aia mai mijlocie, le-a tras pă toate. Că'n' să să puie și iel, 'ce: – Doamne, ia stai să-ncerc eu pă frati-mio, să vedem, ține el cu mine-n dreptate sau m-o omorî. A legat o piatră dă moară și Haită-din-Luncă, nemâncat, cât a stat acolo, și-a rupt inima, pân-a tras piatra aia dă moară sus. Ș-atuncea, a băgat iar furgonu și l-a tras și pă el. 'Ce: – Bine, mă, frati-mio, nu ți-a fost milă dă mine, dă când stau eu aicea nebăut, nemâncat și mai mi-am rupt și inima cu piatra aia dă moară, d-am tras-o sus?! – Frati-mio, te-am încercat, să vedem, ții cu mine-n dreptate? (Păun; Angelescu, 1989: 130)

<sup>3</sup> V. „Fiu din Anchises născut, ușor e să mergi în Avernus; / Poarta lui Pluto cel negru deschisă-i și ziua și noaptea. / Însă ieșirea la lumea de sus și re-ntoarcerea-n lume, / Asta e greul și răul. Puținii pe care-i iubește / Iupiter domnul, pe cari-i ridică la stele virtutea, / pot; și născuții din zei.” (Vergilius, 1980: 193-194)

<sup>4</sup> V., ca excepție, scara pe care se urcă eroul în Șerb, 1967, I: 211.

2) *Verificarea adevărului* este urmată de *ordaliile de final*. Momentul acesta, care vine să justifice (subiectiv) unele evaluări și decizii finale vizând comportamentul moral-social al unor participanți secundari la acțiune, este momentul interpretării și/sau al restaurării unor norme socio-culturale în care mentalitarul tradițional „a arhivat” forme simbolice de drept cutumiar. Trădat (uneori chiar omorât) de o rudă foarte apropiată, eroul recurge la judecata divină, act menit să dezvăluie (non)moralitatea acțiunilor prin proba armelor. Aruncate în sus, armele au menirea de a pedepsi vinovații și de a pune în evidență nevinovăția eroului. Avem de-a face fie cu o *sanctiune completă (pedepsirea trădătorilor cu moartea)*, fie cu o *semi-pedeapsă fizică*, grefată pe una etică. Astfel, în basmul *Voinicul Ierculean, ficioru-iepii* (Ugliș-Delapeșica, 1968: 289-290), relatarea tradiționalei confruntări fizice este urmată de un pasaj extrem de important care, din perspectiva mitică a ritualului de înfrățire, determină și explică relația dintre *pur și impur*, dintre *inferior și superior*, dintre *deja și nu-încă*, sugerând fie o alterare a acestui ritual (prin trădarea, nerespectarea jurământului încheiat), fie importanța lui (arătându-se ce se poate întâmpla în caz de nerespectare)<sup>5</sup>. În momentul trecerii în lumea cealaltă se menționează pedeapsa pentru o eventuală trădare. După (re)afirmarea principială a înfrățirii, dar, mai ales, după flagranta încălcare a principiului de bază al acestei înfrățiri<sup>6</sup>, eroul depășește slăbiciunile psihologice de dinainte (= repetarea condiției *sine qua non* pentru înfrățire *versus* repetarea pedepsei *de aplicat în cazul nerespectării normei care reglementează legătura*), convertind aceste slăbiciuni într-un plan superior al moralului, al sacrului de respectat (v. Ugliș-Delapeșica, 1968: 295).

În cursul ordaliilor de final, uciderea vinovaților făcându-se invariabil prin intermediul judecății morale a divinului<sup>7</sup>, se utilizează arme arhaice, fapt care subliniază, o dată în plus, vechimea și greutatea ontologică a unui atare ritual cutumiar de pedepsire. Avem, astfel: *pietre aruncate cu praștia în sus* (v. Crețu, 2010, I: 96-97; Ispirescu, 1988, I: 286); *săgeți* (v. Crețu, 2010, I: 45, 384; Nijloveanu, 1982: 24; Nișcov, 1996: 304-305; Marian, 1986: 287-288); *sulițe* (v. Crețu, 2010, II: 348; Pop-Reteganul, 1986: 318; Vasiliu, 1958: 231-232; Nijloveanu, 1982: 559); *palos* (v. Nijloveanu, 1982: 154; Oprișan, 2005, III: 110; Pop-Reteganul, 1986: 318; Șerb, 1967, I: 51-52) ori *sabie* (v. Oprișan, 2005, III: 127); *buzdugane* (v. Chivu, 1988: 174).

Că astfel de judecăți erau importante într-o colectivitate cu o mentalitate tradițională ne-o sugerează pasajul final din basmul *Pasărea măiastră*, unde judecata fraților trădători este cerută în mod expres de fiul cel mic (= cel trădat), dar (foarte important!) este pusă totalmente la dispoziția *divinului*:

---

<sup>5</sup> „– Bine! – răspuse Ierculean, se împăcară și se prinseră frați de cruce – dar bagă de samă, că acela dintre noi care se va dovedi că nu-i frate de cruce adevărat, unde-i stau picioarele, acolo îi va sta capul. – Bine, frate – răspuse Strâmbă-Lemne – așa să fie!; [...] – Bine! răspuse Ierculean și se prinseră frați de cruce, dar acela dintre noi care nu-și va ține frăția curată, unde-i stau picioarele, acolo îi va sta capul! –Bine! frate – răspuse Sfarmă-Piatră, așa să fie! (Ugliș-Delapeșica, 1968: 289-290)

<sup>6</sup> Prin încălcarea convenției, foștii frați de cruce devin dușmani, asemenea zmeilor care au răpit fetele de împărat și pe care eroul i-a ucis.

<sup>7</sup> Cu rezervele de rigoare, am semnalat o posibilă legătură mitic-organică între *ordaliile de final* ale basmului fantastic românesc și unele ritualuri magice/ceremonii sacrificiale dacice (trimiterea unui sol către divinitatea supremă prin aruncarea sa în sulițe – v. Herodot, 1961, IV: 94) sau ritualul magico-meteorologic prin care dacii îl condiționau/ajutau pe Gebeleizis (v. Eliade, 1980: 64-68). Rezervele ar viza progresia dialectică a unui atare moment ritualic, cu implicații/temeiuri colective și cosmice la nivelul miturilor amintite, versus degradarea/diluarea înspre un moment justițiar care vine să sublinieze destinul individualist al eroului de basm.

Neavând încotro, se duseră înaintea bisericii și puseră trei uleie depărtate deopotrivă unul de altul. Intrară fiecare cu picioarele în câte unul, și aruncară cu praștia în sus câte o piatră: pietrele fraților celor mari se întoarseră și loviră pe fiecare în cap cu așa tărie, încât rămaseră morți. Piatra însă a fiului celui mic de împărat căzu dinaintea lui. (Ispirescu, 1988, I: 286)

Drastica judecată cerută de erou (cel trădat) și aplicată de *divin* (cel care apreciază moralitatea celui trădat) subliniază, fără doar și poate, nu doar actualitatea, necesitatea și inevitabilitatea judecății/sacrificiului<sup>8</sup> (vezi formulări precum: „împăratul n-avu ce zice”; „neavând încotro”), ci și vechimea substratului mitic al ritualului-judecată (folosirea praștiei; caracterul colectiv al judecății-sacrificiului: „lumea se adunase de se uita la astă judecată dumnezeiască”).

Dincolo de justetea deciziei și de rolul hotărâtor avut de cineva îndrituit/investit ca atare<sup>9</sup>, rar rolul de justițiar și-l asumă unul dintre adjuvanții eroului (= calul), ca în *Țugulea, fiul unchișului și al mătușei* (Ispirescu, 1988, I: 312), chiar dacă, în subsidiar, pedeapsirea este considerată tot divină.

La polul opus, avem un tip de reacție mai degrabă *permisivă/nediscordantă*, decât realmente *punitivă*: eroul, chiar trădat, chiar supus (indirect) unei eventuale morți, nu se lasă decât parțial antrenat de încălcarea normelor elementare de comportament (v. Ugliș-Delapecica, 1968: 233). Că nu este subiectiv-accidentală, ci reprezintă urmarea firească a unor cutume de rezolvare a realităților conflictuale în cadrele/limitele valorilor comunitare transmise, un foarte interesant detaliu ne parvine din *Basmul cu Fiul Vacii* (v. Crețu, 2010, I: 384), unde judecarea trădării prin tragerea unor săgeți în sus este precedată de îmbrăcarea unor „cămăși ale morții”.

**3)** Ridicând tulburătoare întrebări și suprapunând carnalul imediat unor norme general-elementare de conduită morală, spațiul narațiunilor fabuloase (v. Bârlea, 1966, I: 168; Furtună, 1973: 65-68; Marian, 1986: 269-271, 329, 374; Opreșan, 2005, II: 329; Sbierea, 2010: 7; Sevastos, 1990, II: 19) vehiculează și un număr relativ mare de situații pe care le-am clasat sub numele *motivul mamei/surorii trădătoare*. Schema narativă desfășurată în astefle de basme este următoarea: născut miraculos, de cele mai multe ori fără participare masculină explicită, eroul, stabilit cu mama/sora sa într-o pădure, când ajunge la vârsta maturității descoperă, ia cu asalt și ocupă curțile unor zmei, dintre care doar cel mic scapă sau este cruțat; după stabilirea în castelul zmeilor, treptat, între mama/sora eroului și zmeul scăpat/cruțat se înfiripează o relație amoroasă, eroul trăind, de acum, în vecinătatea morții (la indicațiile zmeului, este trimis de mamă/soră să îndeplinească sarcini magice/imposibile, tocmai în speranța că va pieri; în unele variante, eroul este ucis chiar de mama/sora sa, fiind apoi reînviat pe cale magică de o ființă fantastă sau de adjuvanții animalieri ai eroului).

Semnificativ este, sub aspectul fenomenologiei carnalului, modul în care devine posibilă o asemenea trădare a rudeniei de sânge în favoarea unei revalorizări a trupului carnal neglijat, un exemplu elocvent în acest fiind basmul *Petrea Voinicul și Ileana Cosânțana* (colecția I.G. Sbierea). O „văduvă săracă, săracă, care a fost rămasă îngreunată încă de la bărbatu-său”, nu pregetă să facă

<sup>8</sup> Opinia conform căreia „nu există nimic în sacrificiu care să nu fie rigid fixat de tradiție” (Girard, 1995: 46) este confirmată de reacția eroului principal, care nu ezită să spună: „Tată, înainte de a mulțumi lui Dumnezeu că m-am întors sănătos, să mergem câteșitrei frații înaintea lui la judecată!” (Ispirescu, 1988, I: 286)

<sup>9</sup> Spre exemplu, în colecția Nijloveanu (1982: 300-301) împăratul, tatăl celor trei frați (dintre care cei doi mai mari îl trădează pe cel mai mic), hotărăște pedeapsirea vinovaților prin sfășierea cu cai.

toate eforturile pentru a-i oferi pruncului cele necesare unei creșteri armonioase (Sbierea, 2010: 5); doar că, la un moment dat și sub imperiul carnalului re-descoperit, morala mamei cedează:

Luând maică-sa cheile, a umblat prin toate cămările, numai în cea oprită nu; dară pe urmă nu se putu răbda mai mult, ci a descuiat și ușa cămării aceleia, și văzând pe zmăul acela așa de frumos, i-au trecut fiori prin trup, și, spăimântându-se, a vrut să închidă ușa îi să fugă, dară iel i-a zis: – Nu te teme, draga mea, vino mai încoace! Mergând ea înlăuntru, a vorbit puțin cu zmăul și s-au și îndrăgît unul cu altul, încât de acum înăinte venea ea în toată ziua la dânsul, de se dezmiarda cu el, și când vedea că înflorește mărul, îl încuia în cămară până ce se ducea fecioru-său de acasă. [...] Așa petreceau ei nu o dată amândoi până mai numai că nu-i prindea Petrea dezmiardându-se. Întâmplându-se acesta de mai multe ori, nu-i plăcea dracului de muire nîcîcât că era stîngerită tocmai atunci când le era dragostea mai mare și de aceea nu chitea de alta decît numai ce să facă să se curățască de feciorul său și să trăiască cu zmăul în desfătare. O dată a întreat ea pe zmău cum ar putea ea prăpădi pe fecioru-său, ca să trăiască numai amândoi, îmbiindu-l ca să se înarmeze cândva și să-l taie; „ori poate să-ți dau drumul într-o noapte ca doară i-ai putea face capătul într-un chip cumva!”, zise ea. (Sbierea, 2010: 6-7)

Zmeul o sfătuește să se prefacă bolnavă și să ceară spre vindecare „zamă de pui de Pasăre măiastră”, „carne de purcel lins prelins”, „apă moartă de la fântâna moartă”, „apă vie de la fântâna vie”, „smicea de măr-dulumăr” (Sbierea, 2010: 7-15), cu unele variații („lapte de la mama iepurilor”, „lapte de vulpoaică de la mama vulpilor”, „lapte de lupoaică de la mama lupilor”, „apă vie și apă moartă și măr polomăr și țâță de la scroafa linsă prelinsă, și-un purcel mititel lins prelins de unde se bat munții în capete” – Marian, 1986: 329-333). Neputând să scape astfel de feciorul ei, mama acestuia recurge, tot la sfatul zmeului, la un vicleșug prin care să anuleze puterile peste medie ale eroului: spre încercarea puterilor și certificarea *agon*-ului athletic prin care eroul surmontase piedicile întâlnite în drumul spre împlinirea sarcinilor magice date, mama îi dă acestuia trei suluri de mătase (cea neagră și cea roșie sunt rupte cu ușurință de către erou, dar cea albă îi rupe mâinile, oferindu-i zmelui prilejul de a-l omori – Sbierea, 2010: 15-16) sau o funie de mătase și un lanț de fier (Marian, 1986: 333-334).

Violentând ordinea normalului și moralului, avem și basme în care o mamă, geloasă pe frumusețea deosebită a propriei fiice, pune ca aceasta să fie exilată într-o pădure și ucisă. *Motivul Albă-ca-zăpada* apare și în câteva basme românești – v. Bârlea, 1966, II: 445; Furtună, 1973: 77; Pop-Reteganul, 1986: 145.

Conex cu acest motiv major al *mamei/surorii trădătoare* este motivul *trădării eroului de către soție* (v. Bârlea, 1966, I: 341, 355-356, 568-569; Idem, II: 78-79, 90-91, 336-337, 498; Marian, 1986: 19, 107, 269-271; Pop-Reteganul, 1986: 195-197; Sevastos, 1990, II: 10). Devenită amanta cuiva din sat sau din suita palatului, înainte sau după căsătorirea cu eroul, o nevastă ajunge să acționeze malefic întru metamorfozarea sau uciderea soțului legitim. Interesant prin izomorfia situațiilor de *coincidentia oppositorum* și, deopotrivă, important pentru simbolistica intrinsecă a acestor viziuni de tip mito-folcloric este cazul basmelor în care *negativul/răul/maleficul tradițional (= dracul) îl ajută pe soțul trădat*, fie dovedindu-i necredința soției, fie scăpându-l efectiv de răul comis deja de soție. În basmul *Povestea balaurului* (colecția Ov. Bârlea), dracul, urmărit de către un lup, este salvat de către erou; ulterior, spre a-i mulțumi pentru binele făcut, dracul îi dovedește necredința soției:

E, pă să culcă la muiere în polă-i căută ie în cap o țâr – ca obiseriu nost d’i pă munți așt’ia – să vadă că nu mai are și von păduke. Măi omoară ie cât omoare, iel – tă mai gădăle la iel la acp – adorme la ie în poală. Mă, apă vine dracu. Că vine p’e d’i-ascuns, colo o durmit iel, ia-i pomenită! Vede un copil frumos. –Tu, nevastă! Drag țe-e țâie d’e omu ăsta care-i culcat? –Apă – ise – drag! –Apăi – zăse – haidă cu mine, și hai să-l omorâm! –Mă! Păi cum? –Haida – ice – că-ț dau și ieu ajutor. Iot’e-ț dau barda asta în mână și ieu îl iau pă iel d’e pisioare, ș-îl dă – tu dai cu barda și-i tai capul și ieu dau cu iel în apă. –Bin’e! Să traje frumos și lasă capu zos la bărbat, ș-îi dă dracu barda în mână, și iel ia omu d’e pisioare, și ie să încoardă să de cu barda să-i taie capu. E, că dă cu barda să-i taie capu, dracu traze d’e pisoare. –Scoală-t’e, mă omule, că iot’e-ț taie muierea capu. He, păi d’e-asta n’ed’jd’e ai tu? No vez, măi omule – zăse – tu mă scăpaș ier d’ lup, d’e nu mă mână, ieu t’e scăpai, că-ț tăia muierea capu. Vez că ne-am plăt’it ăla d’e hăla? –Bin’e, mă, numa tu nu mă laș d’e asta. –Bin’e, tu du-t’e acasă și vino cu năd’ejd’ea te, nu cu dușmanu tău, mă! (Bârlea, 1966, I: 341).

În *Flăcău credincios*, alt basm al aceleiași colecții Ov. Bârlea, dracul (trimis de tartorul dracilor să îl slujească pe erou pentru nereușita de a-l pierde moral pe acesta), știind că nevasta eroului îl înșală, rezolvă problema, după care pleacă în lumea lui (v. Bârlea, 1966, II: 498-499). Mai mult, adâncind dimensiunea noematică a unui atare exemplu, în care *răul* încearcă să facă *bine*, sunt cazuri în care eroul se leagă frate de cruce cu dracul și acesta, știind de infidelitatea soției fratelui său de cruce, procedează precum în sus-amintitul basm, cu amendamentul că, la final, îi sugerează eroului să-i distrugă nevastei coasta de drac, „că apoi vei putea trăi în pace, altmintrelea nu!” (v. Marian, 1986 : 20).

În fine, specific viziunii folclorice este modul de valorizare a unor fapte non-morale din anumite basme, pedepsirea vinovatului (chiar dacă e vorba de propriul copil), fiind singura formă de reparație morală disponibilă:

Și cum vorbi Sărăcuțul acestea, scoase mărgica din gură, o pune în palmă și gândește să vie arapul și cu drăguța sa așa precum se află unde se află. Cum gândi așa se și împlini. Arapul și cu fata împăratului veniră amândoi cum dormeau într-o cămeșă. Împăratul, când îi văzu, rămase înlemnit și nemaiputând suferi o rușine așa de mare, scoase sabia și tăie pre amândoi în mii de bucățele. Sărăcuțul însă, fără a mai sta mult pe gânduri, luă mărgica, cățelul și mâța și rămas bun de la socru-său și s-a dus, dar unde s-a dus? s-a dus acuma unde s-a dus, numai ca să nu rămâie mai mult cu socru-său, pentru că nu-i era de dânsul, s-a dus, adică, în altă parte a țării și s-a însurat cu altă fată cinstită și de treabă. (Marian, 1986: 114-115)

## Concluzii

Pentru înțelegerea simbolicului care o „justifică” în basme, este important ca trădarea să fie evaluată în contextul semioticii imagologice. Nu este deloc întâmplător faptul că majoritatea basmelor amintite mai sus valorizează, în mod deosebit și la nivelul unei ontologii tradițional-personaliste, corpul frumos sau *instituția tinereții* (v. Cioancă, 2015), care imprimă carnalului un anumit egoism (= *trușul plăcerii* trăite de cel care ia decizia trădării), dincolo de înrudirea biologică (= *gradul de rudenie*). Practic, trădarea eroului de către o rudă foarte apropiată (mamă/tată/soră/frați buni sau de cruce) survine pe fundamentul unei matrici fixe a culturii

corporale, în care mentalitarul tradițional a acordat toate calitățile fizice unui corp, în contradicție flagrantă cu non-calitățile sufletești. Spre exemplu, „văzând pe zmeul acela așa de frumos”, mamei eroului „i-au trecut fiori prin trup”, drept care ea nu ezită apoi să completeze cu dușmanul fiului întru uciderea acestuia (v. Sbierea 2010: 6). Tot frumusețea fizică desăvârșită a unei ființe dintr-o altă dimensiune/lume îl determină pe un împărat să uneltească spre a-l ucide pe erou, deși acesta e chiar fiul său, și spre a-i lua soția (v. Bârlea, 1966, II: 215; Opreșan, 2005, II: 79-85; Robea, 1986: 666-667). Că este vorba despre sancționarea mamei (v. Opreșan, 2005, II: 192, 207; Sbierea, 2010: 18), a surorii (v. Bârlea, 1966, I: 175; Ispirescu, 1988, I: 320-321; Pop-Reteganul, 1986: 71) sau a soției trădătoare (v. Bârlea, 1966, I: 569-570; Nijloveanu, 1982: 28, 48, 493, 540 Opreșan, 2005, I: 123, 308-309), pedepsele aplicate de erou celor care l-au trădat sunt strict corporale, punitiv-expiative, fără a se pune sub semnul întrebării, câtuși de puțin, necesitatea sau oportunitatea lor.

Dacă, în cele mai multe cazuri, pedepsirea este aplicată în cadrul unei consuetudini de tip tradițional (*ordaliile de final* comentate mai sus), sunt și cazuri în care pedepsirea vinovaților pentru trădare este individualizată, explicit căutată (ca o *reparatio moralis*) și asumată ca un obiectiv final al activității eroice a protagonistului. Astfel, soția trădătoare a unui erou e sortită să fie mâncată de un „câtcăcune” (v. Opreșan, 2005, II: 308-309); o alta este metamorfozată, ca și amantul ei, în cal și pusă să are, până la epuizare și moarte, pământul plin de mărăcini (v. Nijloveanu, 1982: 28). Alteori, pedeapsa pentru trădarea și unelțirile puse la cale spre uciderea eroului este substanțială și puternic încărcată simbolic (soția unui erou și amantul ei sunt puși să mănânce carne fiecare din trupul celuilalt – v. Nijloveanu, 1982: 493, 540). Unele metode de pedepsire par insolite (sora trădătoare a unui erou este unsă cu miere și legată într-un pom, „să fie dulce la toate păsărelli dă mănecare” – v. Bârlea, 1966, I: 175) ori sunt documentate istoric (într-un basm, metoda de pedepsire aleasă este arderea pe rug a fratelui cel rău, cel care nu pregetase să îi scoată ochii fratelui său și să îl lase în pădure – v. Boer et al., 1975: 62-63).

Apoi, este important de reliefat substratul acestor trădări din basme. Adesea, eroul trădat de mama/sora lui este moșit, botezat și/sau dăruit de Divinitate cu însușiri fizice și caracteriologice peste medie (v. *Finul lui Dumnezeu, Duna* – Marian, 1986: 323-324), cuplul trădător (mama/sora și zmeul cruțat) fiind nevoit să recurgă la viclenie pentru a-l putea înfrânge și ucide. Într-un alt studiu, dedicat concepției și nașterii miraculoase a eroului de basm fantastic românesc, arăt cum corpul anatomic este, în majoritatea exemplelor oferite, pandantul corpului semnifica(n)t, cum este altceva decât efemerul corp carnal al celorlalți participanți la epic. Nevoia sau dorința de a situa aceste miteme într-o prezență obiectivă în Lume a(u) dus, prin referenții culturali folosiți de povestitorul anonim (recuzită; acte de magie populară; participația directă a divinității), la o somatomorfă prezență și proiecție a etosului corporal tradițional în epicul acestor basme. Este și cazul trădărilor amintite în acest studiu: într-o viziune aproape holistică, pe care mentalitarul tradițional o are asupra corpului, atât în cazul *verificării adevărului*, cât și în al *motivului mamei/surorii/nevestei trădătoare*, trupul carnal desăvârșit-frumos (al fetei celei mai mici salvate de către erou de pe tărâmul celălalt; al zmeului cruțat de către erou) este cel care generează impulsul criminal din partea rudei (frații buni sau de cruce, mama/sora/nevasta). Totuși, într-un câmp axiologic de reprezentare și receptare de tip arhaic/tradițional, cum este cazul etosului mitofolcloric, astfel de „derapaje” morale, fie ele și ale unor rude foarte apropiate eroului, nu pot fi pedepsite ca atare, întru justificarea și/sau obiectivarea unui social funcțional(ist).

În mod evident, basmul popular mizează substanțial pe disjuncția *Bine-Rău*. Prin pedeapsa (fie ea și mai puțin aspră ori parțială) aplicată de către erou trădătorilor săi, se satisface setea de



dreptate a membrilor comunității, confirmându-se și întărindu-se astfel sistemul de *valori de respectat* în cadrul acelei comunități.

Această „hermeneutică instauratoare de sens” (Wunenburger, 2009: 97) e demnă de luat în seamă. Dialectica relației dintre imaginar și real, care trebuie să funcționeze în cotidianul comunității generatoare și consumatoare de basm, se pare să funcționeze și în interiorul basmului propriu-zis. Chiar dacă apar modelate diferit din punct de vedere funcțional, semnificația și valorizarea faptelor corecte moral este aceeași: lucru dovedit de neezitarea unor împărați de a-și pedepsi cu moartea fiica/fiii care nu se comportă adecvat. Ceea ce, anagogic sau alegoric, dă, în ultimă instanță, sens unui epic altfel *improbabil-să-se-fi-întâmplat*.

### BIBLIOGRAFIE:

BĂRLEA, Ovidiu (Ed.) (1966). *Antologie de proză populară epică*, vol. I-III. București: Editura Pentru Literatură.

BOER, Dumitru & STĂNESCU ARĂDANUL, Mircea Basile & CACOVEANU, Ștefan (Ed.) (1975). *Povești din Transilvania*. Cluj-Napoca: Dacia.

CHIVU, Iulian (Ed.) (1988). *Basmul cu Soarele și Luna. Din basmele Spațiului și Timpului*. București: Minerva.

CIOANCĂ, Costel (2015). Instituția tinereții în basmul fantastic românesc. *Arhivele Olteniei*, SN, nr. 29, 382-412.

CREȚU, Grigore (Ed.) (2010). *Basme populare românești*, vol. I-II. București: Saeculum I.O.

CUTLER, Simon H. (1982). *The Law of Treason and the Treason Trials in Late Medieval France*. Cambridge: Cambridge University Press.

ELIADE, Mircea (1980). *De la Zalmoxis la Genghis-Khan. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*. Traducere de Maria Ivănescu și C. Ivănescu. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

FURTUNĂ, Dumitru (Ed.) (1973). *Izvodiri din bătrâni. Basme, snoave, legende, cântece bătrânești și plugușoare din Moldova*. București: Minerva.

GIRARD, René (1995). *Violența și sacrul*. Traducere de Mona Antohi. București: Nemira.

HARRIS, Franck W. (1987). The Law and Economics of High Treason in England from Its Feudal Origin to the Early Seventeenth Century. *Valparaiso University Law Review*, vol. 20, no. 1, 81-108.

HASDEU, Bogdan Petriceicu (Ed.) (2000). *Literatură populară. Basme populare românești*. București: Grai și Suflet – Cultura Națională.

HERODOT (1961). *Istorie*, vol. I. Traducere, notițe istorice și note de Adelina Piatkowski, Felicia Vanț-Ștef. București: Editura Științifică.

ISPIRESCU, Petre (Ed.) (1988). *Legende sau Basmele românilor*, vol. I-II. București: Cartea Românească.

JONES, Michael (1984). Trahison et l'idée de lèse-majesté dans la Bretagne du XVe siècle. In: *La faute, la repression et le pardon, Actes du 107e Congrès National des Sociétés Savantes (Brest, 1982). Section de Philologie et d'Histoire jusqu'à 1610*, Paris, t. 1, 91-106.

KRISCHER, André (2008). Hinrichtungen als Fortsetzung des vormodernen Strafverfahrens. Die Rituale obrigkeitlichen Tötens am Biespiel englischer Hochverräter in der Frühen Neuzeit. *Zeitschrift für Geschichte*, 2/2008, Zürich, 62-74.

LENGHEL-IZANU, Petre (1985). *Folclor din Transilvania (VII). Poezii și povești populare din Maramureș*. București: Minerva.

- MARIAN, Simion Florea (Ed.) (1986). *Basmе populare românești*. București: Minerva.
- NIJLOVEANU, Ion (Ed.) (1982). *Folclor din Oltenia și Muntenia (VIII). Basmе populare românești*. București: Minerva.
- NIȘCOV, Viorica (1996). *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc. Excurs critic și texte comentate*. București: Humanitas.
- OPRIȘAN, Ionel (Ed.) (2005-2006). *Basmе fantastice românești*, vol. I-XI. București: Vestala.
- PĂUN, Octav; ANGELESCU, Silviu (Ed.) (1989). *Basmе, cântece bătrânești și doine*, București, Minerva.
- POPESCU, Nicolae D. (Ed.) (2010). *Carte de basme. Culegere de basme și legende românești. În Basmele românilor, V*. București: Curtea Veche.
- POP-RETEGANUL, Ion (Ed.) (1986). *Povești ardeleneste. Basmе, legende, snoave, tradiții și povestiri*. București: Minerva.
- ROBEA, Mihail M. (Ed.) (1986). *Folclor din Oltenia și Muntenia (IX). Basmе populare românești*. București: Minerva.
- RYČKOV, Andrej (2016). Internal factors behind the emergence of the Law of Treason in the Grand Duchy of Lithuania in the mid-fourteenth to mid-fifteenth centuries. *Lithuanian Historical Studies*, 20, 31-52.
- SANDU TIMOC, Cristea (Ed.) (1988). *Povești populare românești*. București: Minerva.
- SBIEREA, Ioan G. (Ed.) (2010). *Povești și poezii populare românești. În: Basmele românilor, VII*. București: Curtea Veche.
- SCHER, Sébastien (2007). Sociologie de la trahison. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 2/2007 (no. 123), 313-323.
- SEVASTOS, Elena Didia Odorica (Ed.) (1990). *Literatură populară*. București: Minerva.
- ȘERB, I. (ed.) (1967). *Făt-Frumos cu părul de aur. Basmе populare românești*, vol. I-II. București: Editura Pentru Literatură.
- UGLIȘ-DELAPECICA, Petre (Ed.) (1968). *Poezii și basme populare din Crișana și Banat*. București: Editura Pentru Literatură.
- VASILIU, Alexandru (Ed.) (1958). *Povești*. București: Editura Tineretului.
- VERGILIUS, Publius (1980). *Eneida*. Traducere de G. Coșbuc. București: Univers.