

Costel CIOANĂ *

**SIMBOLURILE INTIMITĂȚII ÎN BASMUL FANTASTIC ROMÂNESC. (I)
THEOXENIA**

**THE INTIMACY SYMBOLS IN THE ROMANIAN FAIRYTALE. (I)
THEOXENIA**

- Abstract -

The concept of hospitality (by which we mean, broadly, the kindness and generosity shown to the people away from their home or place of origin), has generated a certain relationship between the host and guest, translated either in material (giving gifts to each other) or non - material (protection, shelter, certain legal rights). A. van Gennep seen as a rite of aggregation, integration of the individual in a group (the author given the symbolism of communion and sharing food gifts that create continuity of the social bond) as a form of gift (O.Văduva), hospitality to strangers and especially to the divine couples traveling generated while a certain figurative structure present in both myths (Old Testament, Greco-Roman, Japanese etc.) and the Romanian traditional imagery, generator and / or consumer fairytale. Starting from epiphenomenon variations present in classical myths of *theoxenia* (Lot, Jesus, Philemon and Baucis etc.), this study brings to the fore, diachronic and hermeneutical perspective, the characteristic of this concept (*Theoxenia*) in the Romanian fairy tale in which presence, in many cases, it constitutes an important mitem, regulatory, functionally, significant.

Keywords: hermeneutics, theoxenia, Romanian fantastic tale, mythanalyse, traditional imaginary.

Subiect aflat la jumătatea distanței dintre profunzimea mitului și expresivitatea plastică a imageriei literare generate de mentalitarul tradițional românesc, găzduirea unor divinități în spațiul profan al cotidianului din basmul

* Muzeul de Artă Veche Apuseană, Academia Română (kishinn@gmail.com).

fantastic românesc se constituie într-un amplu „șantier” mitofolcloric, marcat (exact ca și în cazul miturilor cu acest subiect), de un subtil joc al constantelor și al (re)înnoirilor, care nu fac altceva decât să fundamenteze și să justifice ontologic acest mitem. Activând elemente complexe ale gândirii și reprezentării simbolice, *theoxenia* basmului fantastic românesc se originează, deloc surprinzător, într-un alt timp și spațiu mitic (vetero- și neotestamentar, greco-roman), care, mitanalizate, permit (deopotrivă) descrierea și înțelegerea perpetuării și evoluției acestui mitem la nivelul imaginarului traditional românesc. Dintre episoadele mitice celebre care vizează în mod explicit *theoxenia*, prin apropierea de modelul folcloric al basmelor luate de mine în discuție, trebuie amintite: adăpostirea mesagerilor divini de către Lot¹, a profetului Ilie de către văduva din Sarepta², a lui Elisei de către Sunamita din Sunem³ (pentru Vechiul Testament); găzduirea lui Iisus sau a discipolilor săi în diferite case⁴ (pentru Noul Testament); a tandemului divin Zeus – Hermes de către Philemon și Baucis⁵ (pentru mitologia greco-romană).

Iată de ce, înainte de a analiza și interpreta forma și prezența acestui mitem la nivelul basmului românesc, este obligatorie, din perspectivă hermeneutică, o scurtă „descindere” în zona fundamentelor, a metonimiilor acestor mituri clasice.

Pentru antici, *ξενία/Xenia* definea conceptul aproape ritualic de amabilitate și generozitate pe care o gazdă îl manifesta față de cineva străin de acele meleaguri, oferindu-i protecție, adăpost, hrană, daruri.⁶ Tot astfel, *θεοξενία / Theoxenia*

¹ Acesta este gata să își sacrifice (sexual) cele două fiice virgine pentru a-și putea proteja oaspeții de pornirile sexual-inoportune ale concetățenilor săi (Geneza 19, 1-19).

² Important este substratul magic, rezultat tipic al gândirii tradițional-simbolice, care rezultă din această disponibilitate a găzduirii necondiționate a divinității de către o persoană săracă: ca răsplată, profetul îi înmulțește văduvei făina și uleiul! (1 Împărați 17, 8-15).

³ Căreia îi dăruiește, la bătrânețe, un fiu (2 Împărați 4, 8-17).

⁴ Astfel, în Betania *Iisus* este găzduit de Simon Leprosul (Matei 26, 6 – același episod și la Marcu 14, 3), într-o casă din Capernaum, unde vindecă un paralytic (Marcu 2, 1-12), în multe alte locuri (Marcu 7, 24; 9, 33; Luca 4, 38; 7, 36; 10, 33-35 → aici fiind menționată o casă de poposire; 11, 37; 14, 1; 19, 1-10 → pentru cina cea de taină; 22, 7-14); Petru este găzduit în cetatea Iope, de către un tăbăcar, Simon (Faptele Apostolilor 10, 5-6), în cetatea Tiatira de către o vânzătoare de purpură, Lidia (Faptele Apostolilor 16, 14-15), în Filipi de către temnicerul închisorii (Faptele Apostolilor 16, 33-34), în Cezareea fiind găzduit chiar în casa evanghelistului Filip (Faptele Apostolilor 21, 8) etc.

⁵ P. Ovidius, *Metamorfoze* (Studiu introductiv, traducere și note: D. Popescu), Ed. Științifică, București, 1972, VII, pp. 242-245.

⁶ Cu referire la această dimensiune a ospitalității, sugestiv mi se pare un pasaj din *Despre originea și țara germanilor* a lui P. C. Tacitus: [...] Nici un alt neam nu se dăruie cu mai multă patimă oșpețelor și plăcerilor oșpeției. A nu primi pe cineva în casă, oricine-ar fi acela, e-o fărădelege; fiecare, după cum îi dă mâna, își primește oaspetele cu masa-ntinsă. Când nu mai are ce-i da de mâncare, cel ce era până acum gazdă îi găsește alta și ei se duc împreună la casa cea mai de-aproape, nepoștii. Dar aceasta n-are a face: ei sunt primiți cu aceeași

întruchipa obligația de a fi amabil și ospitalier cu orice străin care solicita găzduire temporară, existând credința că sub înfățișarea unui străin oarecare se poate ascunde oricând un zeu. În lumea romană, *hospitium* se constituia într-un drept divin al oaspeților de a cere găzduire și o obligație a gazdelor de a o oferi. Foarte aproape de această accepțiune este termenul medieval *hospitia*, care se referă, în sens general, la ansamblul de clădiri-anexe unei mănăstiri, în care pelerinii sau călătorii, oamenii săraci și/sau bolnavi, găseau (temporară) găzduire și alinare, multe dintre acestea având și statut de spital.⁷ Relațiile (private sau publice) de *ospete*, uneori încălcate,⁸ au generat, în timp și spațiu, un anumit tip de relație între gazdă și oaspete. În acest sens, nu este deloc lipsit de importanță faptul că avem, în lumea greco-romană, anumite acte normative care instituiau sau reglementau relațiile dintre gazdă și oaspete (*Hospitalis tabula*), că sunt schimbate între aceștia, cu caracter ritualic aproape, obiecte diverse (generic numite *αστραγαλος/Astragalos*), uneori acest

omenie.. Dacă-i vorba de dreptul oaspelui, cunoscut, necunoscut, nimeni nu-l întreabă nimic. La plecare, dacă oaspele cere ceva, datina este să-i dai, dar și gazda poate cere, la rândul ei, fără nici o sfială. Ei se bucură de daruri, dar nici nu țin socoteală de cele date, nici nu se țin îndatorați pentru cele primite: între stăpânul casei și oaspe numai omenie!” Vezi P.C. Tacitus, *Despre originea și țara germanilor*, în vol. *Opere*, I (Traducere și note de T.A. Naum, studiu introductiv de N. Lascu), Ed. Științifică, București, 1958, XXI, 2).

⁷ În 542 se înființa în Franța, la Lyon (de către Childebert I, rege al francilor), *Hotel-Dieu*, în 652 unul similar fiind constituit și la Paris. În Italia, cel mai vechi spital este considerat ca fiind cel din Siena, Santa Maria della Scala, constituit în 898. Înființate pe lângă mănăstiri sau de către reprezentanți ai Bisericii (spre exemplu, din inițiativa papei Inocențiu al III-lea sunt înființate Ospedale di Santo Spirito la Roma, Ospedale di Santa Maria degli Innocenti la Florența, amândouă funcționale și astăzi), acestea asigurau deopotrivă *cazare* (*hospitia*) și *tratament medical*. Pentru detalii, vezi E. Chaney, *Philanthropy in Italy. English Observation on Italian Hospitals, 1545-1789*, în *The Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian Cultural Relations since the Renaissance* (second edition), London, Routledge, 2000.

⁸ Vezi celebrul caz al lui Paris care, găzduit în casa lui Menelaus, îi fură acestuia soția: încălcarea obligațiilor de oaspete va justifica, din această perspectivă, pornirea războiului troian, semnificativă fiind, în acest război, și atitudinea zeului suprem (*Zeus*), care, alături de alte atribute, îl avea și pe cel de *Xenios*, protector al călătorilor/oaspeților. Or, încălcarea legilor de ospete (= furarea nevestei lui Menelaus) însemna, nici mai mult, nici mai puțin decât nesocotirea și subminarea autorității divine a lui *Zeus Xenios*! Multe alte cazuri de încălcare a ospetei sunt menționate în *Odisseia* lui Homer: Antinous, un pretendent la mâna Penelopei, încalcă și el *xenia* aruncând cu un scaun în Ulise, gest condamnat până și de ceilalți pretendenți, speriați că ar fi putut fi un zeu: „Prietene Antinou, e-o rușine / să dai așa-ntr-un biet milog. El poate / o fi vre-un zeu ceresc. Adese zeei / ca oameni venetici și-n multe chipuri / orașele străbat și cercetează / ticăloșia și dreptatea lumii” (A se vedea Homer, *Odissea*, Traducere de G. Murnu, Ed. Minerva, București, 2008, XVII, 650-655); Evrimah procedează întocmai, stârnind mânia lui Telemah, al cărui oaspete era Ulise deghizat în cerșetor (XVIII, 455-560), și Ctesippus (XX, 371-410) etc.

schimb generând situații interesante,⁹ că avem divinități care erau considerate protectori ai călătorilor și/sau oaspeților (Ζεὺς Ξενίος / *Zeus Xenios*, *Iupiter hospes* sau *Iupiter hospitalis*, *Dis hospitii*)¹⁰ și altare (votive) dedicate acestora.¹¹ Dacă despre relațiile private de ospetie (divină) mă voi ocupa în rândurile următoare ale studiului de față, o succintă menționare merită și relația publică dintre gazdă și oaspete. Constituindu-se, *avant la lettre*, într-un fel de consul, în lumea antică greco-romană avem menționarea unor persoane (*Προξενος/Proxenos*) care, locuind într-o cetate, benevol și în virtutea unor beneficii materiale oarecare, alegeau să reprezinte o altă cetate în relațiile cu propria lor cetate. Aceste sarcini (*Εθελοπροξενος / Etheloproxenos*) vizau îndeosebi buna primire a unor cetățeni sau ambasadori din respectiva cetate reprezentată, dar și sarcini politice, economice, administrative etc., mențiunile documentare privind aceste persoane fiind destul de numeroase.¹²

⁹ Mă refer aici la celebrul episod al *Iliadei* (VI, 212-236) dintre Diomedes Tididul și Glaucos, care, deși combatanți în tabere adverse, stabilesc o relație de strânsă prietenie și fac schimb de arme pe baza unor relații vechi de ospetie dintre strămoșii fiecăruia! (vezi Homer, *op. cit.*, VI, pp. 211-213).

¹⁰ *Aeneas*, în fuga sa, este găzduit de regina cartagineză Dido, la ospățul dat de aceasta fiind invocat numele lui *Iupiter Hospitalis*: „[...] *Cupa cea grea-mpovărată de aur și pietre și-o cere / Dido și-o umple cu vin; dintr-asta băuse și Belus / cândva și-n urma lui toți. Acuma e tăcere-n iatacuri.* / «*Iupiter, cel ce te chemi păzitorul primirii de oaspeți, / veselă fă-ne tu ziua de azi! Troienii și punii frați / să se facă!*»” Vezi Vergilius, *Eneida* (Traducere de G. Coșbuc, ed. îngrijită, note și prefață de Stella Petecel), Ed. Univers, București, 1980, I, pp. 726-731. Tot astfel, Tacitus (în *Anale*, X, 52), amintește clasa de *Dii hospitalis* care se opun uciderii unui oaspete în casa în care acesta fusese găzduit...

¹¹ Pe teritoriul României, un astfel de altar votiv dedicat lui *Iupiter hospitalis* sau clasei de *dis hospitii* a fost descoperit la Potaissa, fiind similar altora din imperiul roman - Eburacum - York; Sitifis - Mauretania etc. (Vezi M. Bărbulescu, Ana Cătiș, *Inscripții dintr-un templu de la Potaissa*, în „*Ephemeris Napocensis*”, II, 1992, pp. 117-118). Un altar dedicat lui *Iupiter Ospitalierul* amintește, la Amathunta, vechi oraș pe coasta meridională a insulei Cipru, și Ovidius în *Metamorfozele* sale (*op. cit.*, X, 285), reiterând accepțiunea dublă a termenului de *hospes* („oaspete” dar și „străin”) din celebrul dicton latin *hospes hostis* - „străinul/oaspetele este un dușman”: „[...] În fața porților acestora se înalță un altar al lui *Iupiter Ospitalierul*. Acest altar, înfiorătoare nelegiuire, de-l vedea vreun călător străin că-i plin de sânge, credea că au fost jertfiți acolo viței de lapte și mioare din Amathunta. Jertfit era însă străinul. Indignată de sacrificiile nelegiuite, binefăcătoarea Venus se pregătea să părăsească orașele sale și ogoarele Ophiusei” (vezi P. Ovidius, *op. cit.*, p. 285).

¹² Regele sidonian Straton fusese numit, pentru serviciile aduse Atenei, *Proxenos*. La Atena era renumită, pentru calitatea de *Προξενος / Proxenos* ai Spartei, familia Callias, un celebru *Προξενος / Proxenos* al Atenei la Sparta fiind Cimon. Xenofon, în *Anabasis* (III, 1, 4) este invitat în expediția militară organizată de Cyrus împotriva fratelui său, regale persan Artaxerxes, de Proxenos, elevul filosofului Gorgias din Leontini (vezi Xenofon, *Anabasis*, traducere, studiu introductiv, rezumate și note de Maria Marinescu-Himu, Ed. Științifică, București, 1964, p. 6,119). Tot astfel, Pausanias, în celebra sa *Călătorie în Grecia* (VIII, 27, 3), îl amintește pe Proxenos din Tegea, dar și pe un Theoxenos din Parrasiai. (Pausanias,

O asemenea idee (găzduirea divinității de către un profan, în majoritatea covârșitoare a cazurilor cel mai sărac al comunității respective), nu avea cum „să scape” imaginarului tradițional românesc, avid de subiecte cu semnificații simbolice, de opțiuni și/sau asocieri (uneori heteroclitice, altele extrem de previzibile) care să sublinieze sau să reitereze sistemele de echivalare moral-caracteriologică ale eroului și ale naturii umane a acestuia în raport cu comunitatea. Iar basmul fantastic românesc pare extrem de propice pentru implementarea acestei idei, aproape fiecare antologie clasică de basme având menționat acest mitem.¹³ Funciarmente, discursul critic despre acest mitem are, în strânsă și evidentă legătură cu fondul imaginar generator și consumator de basm, două mari caracteristici care se cer menționate.

A) La o primă citire a acestor basme în care apare motivul theoxeniei, mitanaliza relevă un alt puternic mitem, de-o forță poietică și un dinamism proteic: preumblarea/călătorirea pe pământ, printre oameni, a divinității/divinităților. Din demiurgică curiozitate, cu scop de pură informare sau cu rol reparatoriu, această preumblare incognito a unor divinități canonice (Dumnezeu, Dumnezeu Sfântul, Domnul Hristos, Sfântul Petru) sau conotate mitofolcloric (Sfânta Vinere, Sfânta Duminecă), îndepărtează sau elimină ireversibil tentația creației ratate, maculate, cu inevitabila retragere a creatorului în propria-i transcendență. Situațiile cu motivul theoxeniei în prim-planul basmelor luate în discuție în acest studiu, ne arată cum divinitățile prezente printre oamenii basmelor nu sunt, în nici un caz!, un *deus otiosus*, *remotus* sau *absconditus*. Ba, dimpotrivă: într-un seducător synopsis, divinitățile care se preumblă pe pământ, printre oameni, corijează situații (sociale)

Călătorie în Grecia, studiu introductiv, traducere, note de Maria Marinescu-Himu, Ed. Științifică, București, 1982, II, pp. 128-129) etc.

¹³ Astfel, motivul *theoxeniei* se regăsește la Gr. Crețu, *Basme populare românești*, ediție îngrijită de I. Datcu și I. Stănculescu, prefață de I. Datcu, vol. I-II, Ed. Saeculum I.O., București, 2010, I, pp. 36-37, 119, 154-155, 157-159; B.P. Hașdeu, *Literatură populară. Basme populare românești*, ediție îngrijită de Lia Stoica Vasilescu, prefață de Ov. Bârlea, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 2000, pp. 65-66; P. Ispirescu, *Legende sau Basmele românilor*, ediție îngrijită de Aristița Avramescu, vol. I-II, Ed. Cartea Românească, București, [1882] 1988, I, pp. 549-550; I. Opreșan, *Basme fantastice românești*, vol. I-XI, Ed. Vestala, București, 2005-2006, I, p. 150, 158; Idem, II, pp. 167-168, 176-177; Idem, III, pp. 290, 320-321; 2006, Idem, VII, p. 210; I. Pop-Reteganul, *Povești ardelenesti. Basme, legend, snoave, tradiții și povestiri*, ediție îngrijită și studiu introductiv de V. Netea, Ed. Minerva, București [1888; 1895; 1903] 1986, pp. 92-96, 125, 184-189, 222, 229-230, 378, 430; I.G. Sbierea, *Povești și poezii populare românești*, Ed. Minerva, București, [1886] 1971, pp. 212-213; I. Șerb, *Făt-Frumos cu părul de aur. Basme populare românești*, vol. I-II, ediție îngrijită de I. Șerb, Ed. pentru Literatură, București, 1967, I, pp. 195-196; P. Ugliș-Delapescica, *Poezii și basme populare din Crișana și Banat*, Ed. Pentru Literatură, București, [1910] 1968, pp. 165-166; Al. Vasiliu, *Povești*, Ed. Tineretului, București, [1927] 1958, pp. 275-276 etc.

sau nedrepte manifestări umane,¹⁴ botează, moșesc și înzestrează (cu arme magice și atribute fizice deosebite, peste medie) fiii unor oameni săraci sau pe nedrept exilați din cadrul social dintâi,¹⁵ ori, dimpotrivă, răsplătesc credința, bunătatea umană dezinteresată, altruismul¹⁶ etc.

Această preumblare a divinității pe pământ nu pare, conform unor menționări, accidentală, ci obișnuită, așa spune chiar „de tradiție”:

„[...] La o etate oarecare, Dumnezeu s-a gândit, din mila lui, că era prea darnic și prea cuminte cu toată lumea – făcea pomeni la toți nevoiașii - vorbind cu Sfântul Petru, când umbla pe pământ, ce-a spus?; [...] Mai trec ani mulți pe urmă și iaca lui Dumnezeu bătrânul îi vine prin minte să facă o minune mare. Îmbracă straie vechi, își pune căciulă mițoasă pe creștetul capului și glugă de mocan pe spinare, în glugă își ia fel de fel de buruiene și hai pe pământ. [...] Nici bine n-o ieșit zările, și moșnegii ș-o luat ziua bună de la femeie și s-o dus prin lume, că pe-atuncia umbla Dumnezeu și cu sfântul Petrea pe pământ.”¹⁷, acest aspect fiind subliniat, în mod fericit și de dialogurile post-narative dintre narator și culegător.¹⁸

Mai mult: în unele basme avem și interesante credințe (de sorginte veterotestamentară?) legate exclusiv de această prezență divină în mijlocul profanului, mențiuni care nu fac decât să lărgească și mai mult sfera imaginarului care a generat astfel de produse literare. Mă refer aici la basmul *Povestea Busuiocului* (colecția P. Ugliș-Delapeșica), basm în care eroul, un cioban, găzduiește fără să știe tandemul divin Dumnezeu și Sânpetru, iar ca răsplată pentru atenția acordată oaspeților, îi va fi dublat numărul oilor:

„[...] Busuioc le pregăti masa, cu toate bunătățile și cu o mămliguță caldă, de s-o mânănci cu ochii, și merse la bătrâni și-i pofți la masă. Aceștia se așezară la masă și mâncară până ce se săturară; atunci Sânpetru zise cătră Busuioc: - Dragu moșului! până deseară să-ți mărești ocolu oilor încă o dată așa de mare, că mâne dimineață nu-și vor mai încăpea în el oile. Auzind Busuioc vorbele astea din gura bătrânului, își zise în sine: «bătrânii ăștia trebuie că sunt ori niște vrăjitori, ori niște

¹⁴ Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 156-157; I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, pp. 125, 184-185; I.G. Sbierea, *op. cit.*, p. 216.

¹⁵ Am vorbit despre aceste aspecte într-un studiu recent apărut (C. Cioancă, *Mistagogia botezului în basmul fantastic românesc*, în „Terra Sebsvs. Acta Mvsei Sabesiensis”, nr. 7, Sebeș, 2015, pp. 663-683), motiv pentru care nu voi insista.

¹⁶ Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 158-159; P. Ispirescu, *op. cit.*, I, pp. 549-550; I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, pp. 92-96, 187-189, 222; P. Ugliș-Delapeșica, *op. cit.*, pp. 165-166.

¹⁷ I. Oprișan, *op. cit.*, I, p. 136; T. Pamfile, *Basme*, în vol. *Basmele românilor*, IX, Ed. Curtea Veche, București, [1976] 2010, p. 50; Al. Vasiliu, *op. cit.* p. 276.

¹⁸ Cu referire strictă la prezența, puterile și acțiunile tandemului divin Dumnezeu – Sfântul Petre pe pământ, vezi discuțiile unor culegători cu performerii de basme fantastice (spre exemplu, vezi la I. Oprișan, *op. cit.*, I, p. 150).

proroci trimiși de Dumnezeu», că mai auzise el povestindu-se întâmplări de astea, cum umblă Dumnezo cu finu-so Sânpetru pe pământ.”¹⁹

B) La fel de importantă mi se pare dimensiunea (i-aș spune chiar predeterminarea!) noematică a acțiunii divine pe pământ, foarte rar, unul dintre cei doi (Dumnezeu sau Sfântul Petru) acționând în mod direct, vizibil, explicit. Reglementarea sau corijarea nedreptăților se face de cele mai multe ori în mod indirect, prin moșirea, botezarea și înzestrarea (cu arme magice și atribute fizice deosebite) a unor nou-născuți (de condiție socială modestă, dar cu un cert traiect ascensional), aceștia fiind cei care vor restabili echilibrul moral, social și material. Este drept, fără a acționa în mod direct, explicit, prin acțiunile lor (de moșire, botezare și înzestrare a unui prunc), aceste divinități prefigurează și autorizează cumva viitoarele schimbări pe care le va aduce, în plan moral, social și material, eroul moșit, botezat și/sau înzestrat de o divinitate. În acest sens, hermeneutic vorbind nu este deloc lipsit de sens faptul că, în unele basme, eroul poartă, după numele propriu, și apelativul „finul lui Dumnezeu”,²⁰ trimitere mai mult decât evidentă la natura lui (eroic-)special, de ales al divinității.

Totuși, sunt și mențiuni în care, din varii motive, generatorul sau naratorul de basm, a considerat necesar să destructureze această imparțialitate demiurgică, acest „non-combat” divin în spațiul profanului, vitalitatea acestor basme fiind asigurată tocmai de o astfel de acțiune, plină de substanță mitemică. Astfel, într-un basm din colecția I.G. Sbierea (*Ion Săracul*), eroul, căruia divinitatea îi menise drept soție o zână metamorfozată în mreană, este obligat de boierul satului să îndeplinească o serie de munci inițiatice, cu scopul nedeclarat de a-i lua soția. Cu ajutorul magic al soției sale, eroul duce la îndeplinire toate probele, dar, la ultima (aducerea lui Dumnezeu la masa boierului), nemaiputând beneficia de aportul soției sale, pornește în căutarea lui Dumnezeu, pe care îl găsește și pe care îl convinge să vină la casa și masa boierului.²¹ Această „*theoxenie* forțată” este, dincolo de inițierea aferentă a eroului (care, în drumul spre divinitate, vede – pe tărâmul celălalt - o sumă de fapte, rezultat escatologic al faptelor săvârșite pe pământ), și un bun prilej pentru restructurarea imaginarului, acum, la finalul basmului, având loc „transferul de merite”:

¹⁹ P. Ugliș-Delapeșca, *op. cit.*, p. 166.

²⁰ Vezi, spre exemplu, basmele *Duna, finul lui Dumnezeu* (S. Fl. Marian, *Basme populare românești*, ediție îngrijită și prefață de P. Leu, Ed. Minerva, București, 1986, p. 325 și următ.); *Darvin, finul lui Dumnezeu* (I. Oprișan, *op. cit.*, VI, p. 64 și următ.); *Petru, finul lui Dumnezeu* (I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 378 și următ.); *Finul lui Dumnezeu* (D. Stăncescu, *Sur-Vultur. Basme culese din gura poporului roman*, Ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de I. Datcu, Ed. Saeculum I.O., București, [1892; 1893], p. 172 și următ.) etc.

²¹ I.G. Sbierea, *op. cit.*, pp. 213-216.

„[...] După aceea au scos Dumnezeu din curte afară pe țigan înăinte, căci el era mai de vină, și pe boieri dupe dânsul, și li-au poroncit să să puie unul de o parte și celalat de altă parte, de poartă și binecuvântându-i cu mâna, s-au prifăcut amândoi în doi stâlpi de piatră. După aceea au chemat Dumnezeu pe Ion Săracul la curte și i-au zis: -Vezi, Ioane, stâlpii aceia de piatră? Iată ce s-au ales de boieri și din țigan! Tot nimică nu s-a alege din aceia carii împlă cu nedreptate și cată să surpe pe alții și să le iaie ei binele lor! Pe tine însă te-am cunoscut om cu dreptate și cu priință; de aceea îți dăruiesc ție toate moșiile, satele, curțile, avuțiile, în scurt tot binele boierului, și te fac pe tine stăpân în locul lui până când te-i purta cu omenie și-i fi cu dreptate pentru toți! Zicând acestea, au binecuvântat pe Ion Săracul și pe nevasta sa și apoi s-au făcut nevăzut. ”²²

Circumscriind credințele imaginarului tradițional românesc, în același registru al pedepsei divine aplicate cuiva cu caracter și/sau comportament deficitar, se înscrie un interesant basm din colecția B.P. Hașdeu (Mărgărita înălbita). Basm cu aceeași desfășurare ca cel menționat supra (doar locul boierului fiind luat de nașul eroului²³), acest basm ne aduce în prim-plan un alt tip de atitudine divină, cu o evidentă intenție psihică: ecou (poate veterotestamentar?) al unor vremuri și relații mult mai stricte, mai condiționante între divin și profan, pedeapsa din finalul basmului este una tranșantă și brutal-surprinzătoare.²⁴

Este important de subliniat, totodată, structura antropologică a imaginarului care a generat și/sau inserat un astfel de mitem precum *theoxenia* în cuprinsul basmelor. Asumând același tip de practică culturală ca și miturile celebre menționate în preambulul acestui studiu, și basmele fantastice românești subliniază în mod repetat, aproape redundant, dimensiunea social-periferică a gazdelor (profane). Totuși, este explicabilă această insistență: săraci²⁵, bătrâni²⁶ sau tineri²⁷, cei care

²² *Ibidem*, p. 216.

²³ B. P. Hasdeu, *op. cit.*, pp. 64-65.

²⁴ „[...] Bietul băiat o primi și p-asta cu bucurie, căci după ce s-a dus acasă, i-a dat nevasta un frâu și i-a zis: -Du-te la piatra din care am ieșit eu, izbește de trei ori cu frâul, că are să iasă o măgăoaie și tu să-i pui frâul în cap și să încaleci pe ea, că are să te ducă tocmai la Dumnezău. În adevăr că n-a mers mult și s-a întâlnit cu Dumnezău, zicându-i: -Ce cauți, băiete? Iar el i-a zis: -Caut pe Dumnezău ca să-l duc la nașu să mănânce cu el. Dumnezău atunci i-a zis: -Du-te, băiete, îndărăpt, că Dumnezău vine el singur. După ce băiatul a ajuns acasă, a băgat măgăoaia la locul ei și s-a dus la nași-so. În timpul când a ajuns băiatul la nași-so, a găsit și pe Dumnezău în chip de uncheaș zicându-i lui nași-so: -Hai să mâncăm, că eu sunt Dumnezău. Însă nași-so atunci a cerut și stelele ca să le lumineze masa. Dumnezeu atunci i-a zis: -Da ce tot frământă tu lumea degeaba? Și scoțând un cuțit i-a tăiat capu. Încălecai pe-o șea și o spusei așa. ” (*Ibidem*, pp. 65-66).

²⁵ „Pe vremile când umbla Dumnezeu cu sfântul Petru pe lume, trăia o păreche de oameni, un bărbat și o muiere. Ei erau oameni săraci, n-aveau decât o vacă, de la care se îndulceau ei amândoi cu doi fii ai lor. Nici casa în care lăcuiau nu era a lor, nici că aveau vrun petec de

găzduiesc divinitățile sunt caractere morale deosebite, aceste basme relevând cum, fără să știe cine sunt oaspeții, gazdele fac tot posibilul ca să-i primească pe oaspeți în nota tradițională de ospitalitate, subliniată ca atare. Este semnificativ pentru această aserțiune un basm din colecția T. Frâncu, G. Candrea (Agheran Viteazul):

„[...] Biata văduvă se pocăja și ea destul și să întreba ca ce să facă, încotro să apuce? Să știți însă, dragii mei, că Dumnezeu nu uită niciodată pe oamerii năcăjiți, dacă aceștia-s cu credință cătră el. Sărmana văduvă, cum sta așa dusă pe gânduri, se trezi cam pe la cira bură că intră în casă-i doi oameni și să rugară să-i lase peste noapte să se hodirească acolo, încredințând-o că-s oameni de omerie și vir din mare depărtare, și așa mai încolo, piră-n urmă îi primi în casă bucuros. Ș-apoi știți voi cumu-i datina noastră, a moșilor, dacă-ți vire cineva strein la casă, să-l omirești cum să cuvine. Deși văduva era sărac-friptă, totuși, făcu ce focarea ei făcu și dede streinilor și ceva de luat în buze.”²⁸

Ba mai mult: avem un basm (*Povestea Busuiocului*, colecția P. Ugliș-Delapeica), în care comportamentul eroului față de (neștiuții) oaspeți de origine sacră vădește compasiune, discursul eroului și dialogul cu oaspeții fiind referențial pentru mentalitarul tradițional românesc, acest moment meritând citat in extenso:

„[...] Odată au venit la feciorul nostru doi moșnegi așa de bătrâni, de gândeai că-s dodată cu lumea. Era Dumnezău și cu finu-so Pătru. Cum ajunseră bătrânii, deteră binețe feciorului. Busuioc le mulțami și îi pofti să se hodinească puțin în căsuța lui răcoroasă. –La ce trudă – le zise Busuioc – vă mai bateți picioarele dumnevoastră la așa bătrânețe?! Dumnevoastră ar trebui să ședeți cu nepoții pe acasă, de cumva veți fi având, și nicidecum să vă obosiți picioarele, și mai ales pe căldura asta mare. Că astăzi foarte rar se mai pot vedea oameni așa de bătrâni ca dumnevoastră. –Ai mare dreptate – răspunse moșneagul, care părea mai tânăr puțin – dar bag seamă că așa ne-a fost ursita, să nu avem și noi așa feciori harnici ca și tine care să ne îngrijească la bătrânețe. –Eu, dragii mei, v-aș primi foarte bucuros să ședeți aci pe lângă mine, că barem nu aș fi tot singur și aș avea și eu pe cineva pe lângă mine, cu cine să mai schimb o vorbă, să nu fiu tot singur cu cucu, dar vedeți dumnevoastră, și eu sunt slugă la altu și apoi chiar dacă voiți, eu vă primesc foarte bucuros, căci de-o fi să merg eu de-aci de la stăpânu ăsta, la alt stăpân, veți veni și dumnevoastră cu mine, că alta ce să vă zic. –Lasă, puiu moșului –zise tot moșul cel

pământ cât de mic; cu lucrul mâinilor se țineau și cu lucrul plăteau dările și birul casei.”, I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 92. Alte exemple avem la I. Oprișan, *op. cit.*, I, pp. 150-151; Idem, III, p. 290; I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 378, 430 etc.

²⁶ I. Oprișan, *op. cit.*, III, pp. 320-321; Idem, VII, p. 210; I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 92.

²⁷ Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 154-155; S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 372; I. Oprișan, *op. cit.*, I, pp. 167-168; I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, pp. 125, 184-185; P. Ugliș-Delapeica, *op. cit.*, pp. 165-166.

²⁸ I. Șerb, *op. cit.*, I, p. 195.

mai tânăr, care era mai vorbăreț – nu te necăji tu pentru noi, că ai tu năcazurile tale dăstule. Cine ne-a ținut până am ajuns la așa bătrânețe, se va îngriji de noi și de aci înainte, câte zile vom mai avea. –D-apoi să vă aduc ceva să îmbucați, că poate veți fi flămânzi, umblând atâta cale, zise Busuioc. –N-ai face rău, că zău, suntem cam flămânzi, zise tot moșneagul mai tânăr. Cât ai bate-n palme, masa fu întinsă și încărcată cu toate bunătățile de care se găseau la stâna lui Busuioc: mămăliguță caldă, brânză proaspătă de oaie, urdă dulce, caș moale și tot ce avea el mai bun. Și mâncară moșnegii, mâncară binișor, că aproape svântară tot ce puseseră Busuioc pe masă. În timpul cât mâncară moșnegii, Busuioc luă oală și dete o fugă până la izvor și le aduse apă rece, proaspătă. Băură apă și apoi, sătui bine, de, vorba românului, puteai omorî pureci pe foalele lor, Busuioc le așternu apoi otavă și fân moale ca să-și hodiească oasele trudite, iar el ieși pe afară să-și vadă de oițe și de lucrurile lui, iar după ce isprăvi cu tot lucru se culcă și el.²⁹

În termeni fenomenologico-mitologici (vezi cazul Philemon și Baucis, care găzduiesc două dintre divinitățile de prim rang ale Greciei antice – Zeus și Hermes, refuzate „la o mie de case”³⁰), literatura populară românească menționează și cazuri de anti-*theoxenia*. Astfel, într-un colind sugestiv intitulat *Bogatul și săracul*, tandemul divin tradițional („*Dumnezeu cu Petrea Sfânt*”) sunt alungați de la casa și masa bogatului, fiind nevoiți a merge la casa și masa săracului: „Coborât-o, coborât, / Dumnezau cu Petrea Sfânt, / în mijlocu` satului, / la casa bogatului. / -Gata-i cina, bogat tare? / -Gata-i, gata, nu-i de voi, / că-i de alț` bogaț ca noi. / Dumnezău s-o supărat / și de-acolo o plecat, / la marjinea satului, / la casa săracului. / -Gata-i cina, sărac tare? / -Gata-i, gata, pa puțân, / cu câta-i s-o împărțâm.”³¹ Dar, există și basme fantastice românești în care tandemului divin îi este refuzată, în primă instanță, găzduirea, situație remediată ulterior de altcineva: spre exemplu, în *Fiuțul oii*, colecția I. Pop-Reteganul, alungați de la stână de ciobanul cel bătrân, cei doi călători divini sunt găzduiți și ospătați cu lapte de la singura lui oaie, de un băiat de la stână³²; în *Azima mergătoare*, din aceeași colecție, fratele mai mic adăpostește de ploaie și hrănește cu mere pe cei doi călători, fiind ocărât, ulterior, pentru această

²⁹ P. Ugliș-Delapeica, *op. cit.*, pp. 164-165.

³⁰ „[...] Nu departe de acel loc este un lac, odinioară pământ locuit, acum apă cu multe lișițe și pescăruși de baltă. Pe aceste meleaguri a venit Jupiter în chip de muritor și împreună cu el purtătorul de caduceu Atlantiade, care și el își lăsase aripile. La o mie de case s-au dus cerând găzduire, dar o mie de case au rămas cu ușile zăvorâte înaintea lor. Doar una singură i-a primit. Mică și acoperită cu stuf și papură de baltă, în ea locuiesc pioasa bătrână Baucis și Philemon, la fel de bătrân ca și ea, uniți din anii tinereții.” (P. Ovidius, *op. cit.*, VIII, p. 242).

³¹ *Colinde din Țara Maramureșului*, în „Memoria Ethnologica”, 8-9, iulie-decembrie, 2003, p. 938; vezi și Gr. Leșe, *Colindul avutului și al săracului* (www.youtube.com/watch?v=S2E1PD5rArE, accesat la 22.02.2017).

³² I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 125.

găzduire, de frații săi mai mari³³; în *Basmul cu frații cei săraci* din colecția Gr. Crețu, tot fratele cel mic este cel care găzduiește cuplul divin³⁴ etc. Urmare a acestei atitudini constant-(non)morale, trebuie remarcată alegorizarea „premierii” sau pedepsirii celor care primesc sau refuză oaspeții: eroului îi este înmulțită turma de oi (uneori dintr-o singură oaie!)³⁵, i se dă întreaga avere a fostului său stăpân³⁶ sau îi este îndeplinită o rugămintă oarecare³⁷, pedepsirea fiind și ea alegorică.³⁸

În organică legătură cu stabilirea unei adânci și ireductibile intimități între sacrul și profanul basmelor cu acest mitem al *theoxeniei*, nu pot să nu remarc un alt aspect foarte important: intenția simbolizantă a unui anumit tip de sacrificiu, cerut de oaspeți. Sunt câteva basme în care avem de-a face cu o sublimare a biologicului uman, devenit, grație ne-alterării conștiinței și/sau credinței gazdei/gazdelor, altceva. *Stricto sensu*, alterând, deturnând sau schimbând însăși conținutul mitic, în aceste basme divinitatea cere gazdei spre mâncare „ce are mai drag în casă”. Ecou al unor (pre)istorice ritualuri sacrificiale sau de antropofagie ritualică,³⁹ basmul românesc

³³ *Ibidem*, pp. 184-185.

³⁴ Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 158-159.

³⁵ I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 125: „Oaspeții dorindu-și carne, băiatul taie singura lui oiță, carnea fiind mâncată de cuplul divin care, după masă, sfătuiesc copilul să îngroape oasele în luncă, din ele răsărind o numeroasă turmă de oi!”

³⁶ I.G. Sbierea, *op. cit.*, p. 216.

³⁷ În basmul *Dunăre Voinicul* din colecția P. Ispirescu, unui sihastru care se rugase 3 zile și găzduise cuplul divin, i se împlinește dorința: un copil cioplit în lemn capată viață! (P. Ispirescu, *op. cit.*, I, pp. 549-550); în basmul *Baba Grija*, drept mulțumire pentru găzduirea peste noapte și la cererea gazdei, Sfântul Petru oferă părului din curtea bătrânei capacități magice – cine se suie în el să fure pere, să nu se poată coborî fără acordul acesteia (I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, pp. 430-431) etc.

³⁸ Neîndeplinindu-și angajamentul față de drumeții străini care le cer adăpost, acestora le sunt luate obiectele dorințelor căpătate pe cale magică: via și turma de oi ale fraților mai mari dispar (Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 156-157); turma de oi a fratelui cel mare se transformă în ciori și zboară, celui mijlociu îi iau foc din senin toate lanurile (I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 187); sunt transformați în stâlpi de piatră la intrarea în curtea moșiei (I.G. Sbierea, *op. cit.*, p. 216) etc.

³⁹ Din bogata literatură de specialitate, de menționat prin acuratețea și profunzimea subiectelor dezbătute, sunt de menționat: W. Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Oxford University Press, London, 1979; G. Gillison, *Cannibalism among Women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea*, în vol. *The Ethnography of Cannibalism* (P. Brown, D. Tuzin – editors), The Society for Psychological Anthropology, Washinton DC, pp. 33-50; M. Harris, *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Flammarion, Paris, 1979; J. Parry, *Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic*, în vol. *Death and the Regeneration of Life* (M. Bloch, J. Parry – editors), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 74-110; M. Sahllins, *Raw Women, Cooked Men and Other „Great Things” of the Fidji Islands*, în vol. *The Ethnography of Cannibalism* (P.

reunește o serie de figuri teriomorfe care consumă preponderent oameni (strigoi, zmei, Ghionoaia, Muma-Pădurii, Moșul Codrului etc.). Însă, pe lângă aceste personaje teriomorfe, clar conotate negativ, sunt menționate în anumite basme și divinități canonice de rang superior (Dumnezeu, Domnul Hristos și/sau Sfântul Petre) care cer sacrificii umane drept hrană. Poate ca o descărcare catartică, poate dintr-o nevoie de restaurare a stării trupești primordiale, poate pentru o re-semnificare moral-valorică a celor care găzduiesc divinitatea, aceste (divine) cerințe de antropofagie par deopotrivă un test și o formă de (auto)evaluare a gazdei alese. Este important de menționat, aici și acum, din perspectiva fenomenologiei trupului, transcendența carnalității (eminamente umane), evidențiată, în finalul basmului, de posibilitatea depășirii limitelor acesteia, evident doar cu ajutorul divinității-oaspete:

„[...] Pe când ospătau ei, moșul deschise vorba: -Nu te îngreuezi prea mult, nepoate, cu atâta sânguință ce-ți dai cu primirea atâtor oaspeți? -Apoi de, tăcuțule, n-am de ce să mă simt copleșit de greutate, fiindcă tot ce vezi aici nu este al meu. În dar a venit, în dar dau și eu. Și apoi omul de omenie e dator să-și ție cuvântul. Și eu m-a legătuit, când mi s-au dăruit toate astea, să fac așa și așa am să fac cât voi putea. Urmând mereu așa, văd că darul lui Dumnezeu nu lipsește din casa mea. Avem belșug de toate, sănătate și voie bună. Și călătorul nu trebuie să plece de la noi neospătat, neajutat și cu mâna goală. -Bine, bine, toate bune, zise moșul, însă s-ar putea ca unii călători să se întindă cât nu trebuie și să-ți ceară să le dai cât nu poți. - Poate să ceară cineva tot ce vede cu ochii, căci îți spusei, nimic nu este al meu. În vremea asta, iaca intră în odaie, mergând de-a bușelea, un copil grăsun și frumușel, de-ți râdeau ochii când te uitai la el. Era copilașul lor. Unchiașul, schimbat la față și la haine de nu-l mai cunoștea nimeni, se uită o clipă la copil și zise: -Uite, nepoate, eu aș pofti nițică friptură din copilul ăsta al vostru. Când auziră una ca asta, cei doi soți se uitară unul la altul, privirile li se-ntâlniră și-i podidiră lacrimile. După câteva clipe femeia zise suspinând: -Bărbate, ca să nu se zică de nescine că ce a poftit din casa noastră nu i s-a dat și fiindcă așa ne-am legătuit în fața lui Dumnezeu să dăm tot oaspeților noștri, până și viața noastră, haide să dăm și trup din trupul nostru, ca să nu ne călcăm cuvântul și ca să nu fim rușinați când vom fi luați la judecata cerească pentru faptele noastre. -Tocmai asta voiam să zic și eu, femeie, răspunse bărbatul. Îmi pare bine că și la încercarea asta grea suntem gând la gând. Unchiașului i se cutremură inima când văzu cât de bine se înțeleg cei doi soți și cât

Brown, D. Tuzin – editors), The Society for Psychological Anthropology, Washinton DC, pp. 72-93 etc.

Pentru basmul fantastic românesc, problema apetențelor antropofage ale unor personaje teriomorfe sau nu a fost dezbătută în C. Cioancă, *Contribuții la o fenomenologie a corpului în basmul fantastic românesc. Apetențele antropofage ale unor personaje*, în „Memoria Ethnologica”, an XIV, nr. 52-53 (iulie - decembrie 2014), pp. 130-142.

de statornici sunt în cugetele lor de a mulțumi cu orișice pe oaspeții pe care îi primesc în casa lor. El le zise: -Văd că cuptorul vostru este înfierbântat bine. Lăsați-mă să mă duc u să bag copilul să se frigă. Apoi, fără să mai aștepte vreun cuvânt din gura lor, se sculă, luă copilul cu dânsul, se duse și suflă în cuptor și-l băgă pe copil acolo, pe urmă se întoarse iar la masă. După ce trecu câțva timp, uncheașul zise: - Femeie, du-te de scoate copilul din cuptor, că s-o fi fript. Când se duse mama copilului, cu inima zdrobită, dar cu gândul împăcat că și-a ținut legământul, se sperie după ce deschise ușa de la cuptor și văzu că copilul era viu nevătămat și cuptorul rece. Copilu râdea și o femeie strălucitoare ca soarele îl mângâia. Neputând ține ochii la cuptor de atâta lumină, femeia luă pe dibuite copilul în brațe, mai frumos decât era înainte, și-l duse cu ea la masă. Când îl văzu, bărbatul ei înmărmuri. Unchiașii tocmai se sculară de la masă, să plece. Cel mai bătrân, luându-și toiagul în mână și fiind gata de călătorie, zise: - Voi sunteți oameni cinstiți și omenoși. Vă potriviiți în gânduri și aveți cugetul curat. V-ați ținut legămintele și o să fiți fericiți. Dați mereu celor care au nevoie și Cel de Sus vă va da neconținut, iar belșugul din casa voastră nu va lipsi niciodată. Rămâneți cu bine. Pe urmă, cei doi moșnegi plecară. Ei erau Dumnezeu și Sfântul Petru. Cei doi soți priviră mult după dânșii, femeia ținând copilul în brațe, și băgară de seamă că cei doi moșnegi, cu toate că mergeau, nu atingeau pământul, și când se mai depărtară, ei văzură cum veni un nor și-i cuprinse pe moșnegi și zbură cu ei în slava cerului.⁴⁰

Altfel, divinitatea (sau tandemul divin) este hrănită de gazde cu alimente cât se poate de tradițional-banale: mămăligă și lapte cald⁴¹, lapte proaspăt muls⁴², mere⁴³, „o cojiță de pâine”⁴⁴, mămăliguță caldă, brânză proaspătă de oaie, urdă dulce, caș moale⁴⁵ ori, pur și simplu „ceva de luat în buze”⁴⁶. Uneori, divinitatea

⁴⁰ Gr. Crețu, *op. cit.*, I, pp. 157-159. Asemenea cazuri întâlnim și la I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, pp. 187-188, 222.

⁴¹ „[...] Dimineața, iar omeni muiera pe călători cu mămăligă și lapte cald.” (I. Pop-Reteganul, *op. cit.*, p. 92).

⁴² „[...] Se-ntoarse dar în colibă și luă o găleată și mulse, și mulse, până ce umplu găleata de lapte și-l dete străinilor de-l beură gol, că el bucată de pâine ori de coleașă n-avea de unde să le deie.” (*Ibidem*, p. 125).

⁴³ „[...] Într-o zi când era băiețanul cel mic de pază, adecă fratele cel mic, iară vin doi călători. Era căldură mare. Nici nu se apropie bine de băiat și acela îi și pofteste să șadă la umbră până le va scutura vreo două mere. Șed călătorii la umbră și el se urcă în creanga lui, care era mai goală, și începe a le scutura mere.” (*Ibidem*, p. 185).

⁴⁴ „[...] Pe când mânca, veni la el Dumnezeu Sfântul, prefăcut într-un moșneag și-i zise: -Dă și taichii o cojiță de pâine, că sunt tare flămând și ostenit.” (Gr. Crețu, *op. cit.*, I, p. 37).

⁴⁵ „[...] Cât ai bate din palme masa fu întinsă și încărcată cu bunătățile de care se găseau la stâna lui Busuioc: mămăliguță caldă, brânză proaspătă de oaie, urdă dulce, caș moale și tot ce avea el mai bun.” (P. Ugliș-Delapeșca, *op. cit.*, p. 165).

care cere găzduire unor oameni săraci este martora unei situații profund non-umane, doar intervenția (magic-) divină schimbând starea de facto:

„Ei, a fost odată ca niciodată, a fost odat-un om ș-avea trei copii. Da` era așa di sărac, n-avea ci să mănâncî nimic. El sî ducia pi câmp undi-a stat vacile vara, aduna baligî, făcea turti di baligî, li băga-n cuptor și li cocea. Și așa sî trăia el iarna. Dumnezeu și cu Sfântu Petru spuni: -Hai sî mergim pi pământ sî videm ci mai esti printri oameni! Mergând ei, nimeresc la casa la omu ăsta. Sî duc seara și-i zici: -Nu ni-ți primi sî dormim la dumneavoastrî? `Ci: -Ba da, vă primim. Da` sî știți cî n-avem ci să vă dăm di mâncari. Da` Dumnezău zici: -Ce-o sî mâncați dumneavostri o sî mâncăm și noi. -Ei da` noi n-avem nimic ci sî mâncăm! -Ei, nimic, om sta și noi așa. Stau, da` fimeia sî gândea cî poati-a adormi Dumnezău cu Sfântu Petru și a scoati baliga din cuptor. Și tot si făcea cî sî uită-n cuptor... -Da` copiii pi cuptor spunea: -Mamî, mi-i foami! Mamî, mi-i foami! Dumnezău spuni: -Hai scoati fimeii din cuptor și dă la copii sî mănânci! `Ci: -Da` încî nu-i gata! -Ei, zici, ia uită-ti, poate-i gata! Fimeia sî tot făcea cî sî uitî, da` nu sî uita. Da` o dată sî uitî și când vedi-o pâine-așa di mare-n cuptor... Da` fimeia nu mai putea di bucurie. Începi s-o tragî cu corciova din cuptor, nu-ncăpea pi gura cuptorului. O scoati, dă la copii sî mănânci, îi dă și lu` Dumnezău, lu Sfântu Petru, împărțăști, nu mai putea di bucurie. Ei, s-au culcat, au dormit. Diminează Dumnezău li lasî și-o sticlî cu vin și pâinea ceea și zâci: -Rămâne la voi și voi sî beț`, sî mâncați. Cât bea și mânca, nu sî mântuia, creștea la loc.”⁴⁷

Dimensiunea simbolică a acestui mitem la nivelul basmului fantastic românesc pare evidentă în contextul mitanalizei de față, câteva concluzii cerându-se reliefate ca atare.

În primul rând, simpla găzduire a unei ființe superioare, divine, aduce, în viața efemerelor gazde, profunde și structurale schimbări. Practic, în fiecare basm în care avem menționat acest mitem al *theoxeniei*, simpla găzduire (dacă simplă poate fi o astfel de situație!), duce în mod ireversibil la schimbarea destinului și a statutului moral, social, material al gazdei, deturnând inexorabil și discursul epic, valorizând și/sau re-semnificând basmul în cauză.

În al doilea rând și din perspectivă fenomenologică, acționând în spațiul cotidian al profanului, fie și în mod indirect (= ajutând la nașterea unor copii bastarzi, moșindu-i, botezându-i și înzestrându-i cu arme sau cadouri)⁴⁸ magice și/sau

⁴⁶ „[...] Deși văduva era săracă-friptă, totuși, făcu ce focarea ei făcu și dede strinilor și ceva de luat în buze.” (I. Șerb, *op. cit.*, I, p. 195).

⁴⁷ I. Opreșan, *op. cit.*, I, pp. 150-151.

⁴⁸ Pâine și vin care nu termină niciodată, acest mitem fiind prezent și în alte zone mitologice: profetul Ilie, spre exemplu, fiind găzduit de o văduvă săracă din Sarepta, îi înmulțește acesteia făina și untdelemnul... (1 Împărați 17, 8-16); Philemon și Baucis, de câte

atribute fizice deosebite), divinitatea reactualizează arhetipalul. Aceste intervenții divine din sfera profanului nu au, în nici un caz!, caracter individualizat, personalizat, chiar dacă de ele beneficiază doar o gazdă. Trans-empirice, ele vin de fapt să reveleze natura divină, transcendența, caracterul cosmic al unei astfel de întâmplări, oferind gazdei alese, prin plenitudinea planurilor atinse în timpul găzduirii ființei superioare, planuri altfel, intangibile sau improbabile, aproape o experiență a eliberării (materiale, sociale, spirituale).

În al treilea rând, trebuie spus că, din perspectivă hermeneutică, găzduirea divinului în spațiul profanului situează aceste experiențe nu în planul evenimentialului / cotidianului (al posibilului), ci al ontologicului (al puțin-probabilului sau improbabilului). Prezența divină în spațiul profan, fie și pentru o scurtă perioadă de timp, nu doar că obiectivizează existența gazdei prin schimbarea destinului și a statutului social-material, dar, cumva re-actualizează și statutul ontic al divinității, greutatea și/sau prezența acesteia în planul profan-uman. Cu alte cuvinte, i se oferă divinului șansa de a se manifesta ca atare, de a-și da măsură capacităților, de a-și reconfigura substanța. Este de amintit, în acest context, ceea ce spunea un specialist despre acest tandem divin care se preumblă pe pământ: „Deosebit de semnificativ e faptul că, în vreme ce sfințelor apocrife li se arată, în discursul epic, cea mai mare considerație, Dumnezeu și Sfântul Petru sunt cel mai adesea tratați în regim burlesc”.⁴⁹

Nu în ultim rând, trebuie subliniat faptul că participarea indirectă (unori fiind vorba chiar de imixtiunea) divinității la treburile umane, se face rar și doar în anumite contexte, tocmai pentru a surprinde și releva aspirații (spiritual-valorice) ne-comune. Prin urmare, venind să (auto)regleze sau să normeze, aceste intervenții divine reliefează „trupul moral” al gazdei alese de divinitate pentru o efemeră ședere. Fără a avea un caracter deschis, vizibil sau clar, divinitatea (poate) trece neobservată, dar, practicarea virtuților sau a viciilor determină, la un moment dat, manifestarea divină, relevarea naturii acesteia, înscriind (și) acest mitem al *theoxeniei* din basmul fantastic românesc, într-un registru al simbolologiei tradiționale, alături de alte modele ontologice de referință.

ori scoteau vin pentru cuplul Zeus-Hermes, „vedeau că se umple din nou și crește din nou vinul de la sine” (P. Ovidius, *op. cit.*, VIII, p. 244) etc.

⁴⁹ Viorica Nișcov, *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc. Excurs critic și texte commentate*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 76.