

THE HISTORY OF THE DEVIL WITHIN THE ROMANIAN ETHNOLOGICAL STUDIES

Mircea Păduraru, Assist., PhD, "Al. Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: Little research has been carried out on the topic of the Devil in Romanian Ethnology. Actually, until very recent the number of scientific works dedicated entirely and explicitly to the investigation of the Devil was incredibly small – Diavolul învrăjbitor al lumii by Tudor Pamfile (1914) and The Devil in Romanian Folklore by Angeles Murgoci and Helen Murgoci (1929). Finally, from 2008 on the Devil becomes worthy of monographic exploration. Although the subject is fascinating, and the possibilities for its investigation are large, little progress has been made until today. My paper investigates the "status questiones" of the subject and discusses critically the reasons why Romanian Demonology has been so far, more or less, a failure.

Keywords: Romanian ethnology, Devil, folkloric imaginary, vernacular religion, memorate

Introducere. Patru probleme

În studiile autohtone dedicate investigării fenomenului culturii populare s-a scris puțin despre fantasma Diavolului, în ciuda poziției centrale pe care aceasta o ocupă în sistemul de credințe și, în general, în folclorul românesc. Până foarte recent, numărul lucrărilor dedicate explicit și integral fenomenului Diavolului a fost neverosimil de mic – *Diavolul învrăjbitor al lumii* de Tudor Pamfile (1914) și *The Devil in Romanian Folklore* de Angeles Murgoci și Helen Murgoci (1929). Dincolo de acestea, mai există un număr relativ restrâns de studii care însă se referă la subiect în contexte mai largi și cu alte interese principale¹. Studiile recente precum *Sacralitatea răului. Studiu de sociologie a tradiției* (2008) de Corina Bistriceanu Pantelimon sau ultimele cercetări (teze de doctorat) consacrate temei – Marin Neagu, *Imaginarul malefic în literatura populară română* (2009, Universitatea din București), Drelciuc Simona Maria, *Imaginea Nefratelui în literatura romana* (2010, Universitatea din Oradea) sau Doina Gabriela Vasile, *Diavolul/Dracul in cultura populara romana* (2011, Universitatea din București) nu reprezintă, din păcate, contribuții semnificative, dar indică o schimbare de atitudine în raport cu subiectul de față, care, în sfârșit, devine vrednic de explorare monografică.

La doi ani după terminarea unui doctorat pe acest subiect (a se vedea lucrarea mea, *Reprezentarea Diavolului în imaginarul literar românesc*, 2012) am revenit asupra problematicei Diavolului în cultura română și am ajuns la concluzia că puținele studii dedicate fenomenului în discuție (inclusiv aici parțial și studiul elaborat de mine) suferă în patru puncte critice:

a. Reprezintă scrieri cu un conținut preponderent descriptiv, care, în fapt, doar parafrazează ceea ce *deja* se află *acolo*, în documentul folcloric.

¹ În capitolul *Status questiones* din lucrarea mea *Reprezentarea Diavolului în imaginarul literar românesc*, Iasi, Editura UAIC, 2012. Aici discut lucrările care, într-un fel sau altul, reprezintă contribuții la domeniul încă firav al "demonologiei românești"; de la Moses Gaster și Simeon Florea Marian până la Mircea Eliade și Romulus Vulcănescu am contabilizat cca. 20 de studii relevante.

b. Sunt concepute în completă ignoranță față de *specificitatea documentelor folclorice* angajate să informeze o știință despre ideea autohtonă de Diavol, majoritatea cercetărilor nefăcând nici o distincție între informația unui *basm*, cea a unei *legende superstițioase* ori cea a unei *memorate*, considerându-se în mod eronat că toate au aceeași valoare de „adevăr” și că oglindesc identic credința folclorică analizată.

c. Transformă informațiile folclorice în *pretexte* pentru alte tipuri de discurs, de obicei pentru perspectivele generalizatoare ale teologiei și metafizicii, pierzându-se astfel orice relevanță locală. De altfel, prin toate aceste trei deficiențe se realizează o părăsire a proiectului antropologic fundamental – acela de a produce o mai bună cunoaștere a imaginarului omului (comunității) care a generat aceste produse folclorice.

d. În plus, mai toate studiile la temă (firește, cu excepția celor de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX) au și marea problemă că explorează, interpretează și suprainterpretează un *material de teren anacronic*, cules preponderent în prima parte a secolului XX, după o filosofie și o metodologie care nu mai satisfac rigorile etnologiei contemporane².

Istoria Diavolului în studiile etnologice românești este punctată de aceste patru carențe. Fiecare dintre erori a făcut ca cercetarea fenomenului să sufere, dar nu în aceeași măsură. Se observă limpede că trei dintre aceste probleme (**a**, **c**, **d**) nu țin de specificitatea disciplinei, ci sunt fie chestiuni de ordinul rigorii exercițiului intelectual, în genere, fie de ordinul limitelor istorice ale perspectivei de cercetare. Nu voi stăruia aici asupra lor. Mă voi ocupa însă de punctul **b**, care îmi pare că identifică una dintre erorile mari care se comit în științele etnologice autohtone atât în studiul fantasmei Diavolului, dar și în general, când se pune problema religiei populare.

O eroare celebră

Aproape toate studiile care au atacat tema Diavolului în imaginarul popular românesc subliniază atitudinea relaxată cu care românii se raportează la *Ucigă-l toaca*. Ea poate fi rezumată după cum urmează: *românii se raportează cu umor la Diavol, luându-l peste picior, păcălindu-l, fiind gata, oricând situația o cere, să și-l facă aliat; apoi, chiar dacă Diavolul este foarte rău și foarte puternic, el este mult mai prost decât omul și, în consecință, mai tot timpul înfrânt*. Se poate spune că această idee constituie axul central al studiilor demonologice autohtone. Ne amintim că, în *Basmele românilor*, Lazăr Șăineanu scrie: „Ca și puterile demoniace, zmeii și uriașii, diavolul și moartea sunt adesea ridiculizate în *basme* și păcălite de istețimea omenească. Necuratul, mai ales, devine ținta satirei populare și asupra lui se concentrează pățaniile cele mai ridicole, provenite din absoluta-i imbecilitate”³ (s.n.). Însă afirmația lui Șăineanu se referă la soarta Dracului în *sfera basmului și a legendei*, nu în experiența folclorică românească în general. Însă cine susține această generalizare, care străbate nestingherită și cu o suspectă stabilitate demonologia românească? Și, mai ales, cum arată demonstrația care i-a asigurat o asemenea celebritate? Oricât ar fi de ciudat, trebuie să recunoaștem că avem de-a face cu o concepție despre Diavol a cărei paternitate nimeni nu și-

² Am în vedere mai ales premisele naționaliste sau cercetările cu teză, elaborate mai mult pentru a sprijini ideologii și proiecte din afara intereselor etnologice. A se vedea în această privință studiile lui Marin Marian Bălașa (2011).

³ L. Șăineanu, 1978, p. 547.

o revendică. Aceasta este împărtășită de majoritatea cercetătorilor fenomenului folcloric și literar deopotrivă, însă fără a fi rezultatul unei cercetări prealabile. Cert este că la acest triumfalism ajunge cu ușurință oricine studiază *doar* documentele folclorice la care face referire eminentul filolog. Două întrebări se ridică: 1. putem cunoaște atitudinea generală a românilor față de Diavol cercetând numai *basme* și *legende*? 2. în ce relație stau aceste categorii folclorice cu credințele omului care locuiește în orizontul culturii tradiționale?

Problema surselor

Nu putem afla credințele și atitudinile românilor față de Diavol numai din studiul basmelor pentru bunul motiv că țărani înșiși ne îndeamnă să nu facem asta⁴. Este evident că repertoriul basmului conține o mulțime de elemente de credință populară (fragmente de mit, de rit arhaic, aluzii la gesturi și la instituții preistorice ș.a.m.d.), însă promovarea și susținerea acestor elemente de gândire arhaică nu constituie proiectul principal al basmului ca specie. Pe scurt, basmul este angajat mai întâi de toate în proiectarea unui model ideal de lume (în vădită opoziție cu modelul lumii reale), în care binele învinge răul, iar omul dobândește împlinirea supremă. De aceea, toate basmele au *happy-end* (orice basm care nu se termină așa constituie o corupere a speciei) în momentul în care eroul atinge punctul maxim de realizare: se însoară și dobândește tronul. Basmul, e drept, păstrează legături evidente cu ritualurile arhaice de inițiere⁵, structura sa fixă înfățișând procesul prin care *băiatul* trecea în condiția de *bărbat*. Probabil că prin forma basmului, care va fi fost însoțit de o mulțime de gesturi și jocuri ritualice, cei inițiați comunicau tânărului ce se așteaptă de la el, reprezentând ritual această trecere și, totodată, încurajându-l să pășească în condiția de om matur. Acesta însă este stadiul *sacru* al basmului, căci, dispărând orizontul de mentalitate care i-a dat naștere, specia își începe o altă viață, în care își păstrează conținutul fundamental optimist, dar își abandonează funcția religioasă. În altă ordine de idei, basmul este o specie caracterizată de o absolută superioritate narativă în raport cu celelalte expresii ale epicii populare. Fiind un produs de largă respirație, cizelat în decursul multor secole, basmul a ajuns să fie o „partitură” potrivită pentru o elită a comunității⁶, gestul povestirii basmului fiind în sine o probă de virtuozitate narativă, povestitorul luându-și libertatea maximă de a improviza. În basm întâietate are *valoarea narativă*, capacitatea de a seduce auditoriul, și nu ceea ce Lauri Honko numește „statement of belief”⁷. De aceea, basmul nu constituie un document folcloric din care să aflăm cu exactitate credințele românilor despre Diavol. El poate să comunice ceva în această privință, dar indirect, accidental, adesea chiar în mod „apocrif”, căci povestitorul corupe

⁴ Ion Cuceu, în *Fenomenul povestitului*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 1999, ne trage atenția asupra faptului că țărani fac distincția între conținutul unui basm, neadevărat, și cel al unei povestiri superstițioase, chiar dacă nu articulează conceptual diferența dintre aceste categorii narative. Despre povestirea superstițioasă însă afirmă răspicat: „s-o-ntâmplat, nu-i poveste” (p. 90).

⁵ Vezi demonstrația lui V.I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, prefăță de Nicolae Roșianu, București, Editura Univers, 1973.

⁶ Ne referim, desigur, la cazul *șezătorilor*, unde exercițiul povestirii este public. Altminteri, basmul poate fi rostit într-o varietate de prilejuri. Vezi Ion Cuceu, capitolul „Medii, situații de povestit, povestitori”, *op. cit.*, pp. 129-165.

⁷ Lauri Honko, „Memorates and the Study of Folk Believes”, în *Journal of the Folklore Institute*, vol. I, no. 1/2 (1964), pp. 5-19.

creința de dragul succesului prestației sale publice⁸. Basmul, e limpede, nu poate fi socotit document esențial sau *sursă primă* pentru cercetarea credințelor românilor în Diavol. Însă, până acum, basmul pare să fi fost principalul document folcloric folosit pentru a se extrage concepția poporului român despre *Ducă-se pe pustii*.

Spre deosebire de basm, legenda are altă obârșie. Ea este legată organic de credința populară care, cel puțin teoretic, trăiește prin aceea că este încontinuu confirmată de legendă. Astfel, legenda nici nu are o existență literară independentă, ci este *extensie* și *reflector* al credinței folclorice⁹. Față de posibilitățile basmului, cu legenda ne plasăm mult mai aproape de problematica credinței în Diavol, căci ea ne oferă actualizarea concepției populare într-un context existențial care e același sau comparabil cu cel al ascultătorilor. Totuși nici legendele nu sunt surse de primă mână din câteva motive lesne de intuit. Mai întâi, pentru că legenda este și ea o specie narativă matură, încheată și, grație valorii narrative la care a ajuns, e capabilă să migreze din contextul comunității în care a luat naștere spre spații străine, unde se va bucura de un interes estetic din partea ascultătorilor locului. Astfel încât cercetătorul care încerca să extragă elementul de credință populară dintr-o astfel de legendă, vrând să cunoască, se înțelege, comunitatea din care a cules-o, va fi indus în eroare, dacă nu este vigilent. O altă problemă care complică accesul la adevărul credinței populare are de-a face cu aceea că legenda este un produs folcloric matur, deja acceptat de comunitatea tradițională, care a suferit multe influențe și prefaceri pentru a ajunge la acest statut.

Memorata/povestirea superstițioasă

Din perspectivă genetică însă, legenda superstițioasă este o dezvoltare a *povestirii superstițioase*. Cea mai concisă definiție a acestei specii este a lui von Sydow: „Erzählungen der Leute über eigene, rein persönliche Erlebnisse”¹⁰. Apropiindu-ne de această specie ne situăm într-adevăr chiar în esența problemei, căci *experiența personală* a omului tradițional este nivelul elementar de la care trebuie pornită cercetarea credinței în Diavol. Făcând un pas mai departe, L. Honko afirmă: „belief in the existence of spirits is founded not upon loose information, but upon concrete, personal experiences, the reality of which is reinforced by sensory perceptions. In this respect spirits are empirical beings”¹¹(s.n.). Indiferent de natura experienței supranaturale – viziune, percepție auditivă, iluzie, percepție eidetică, imagine hipnagogică etc. –, ea trebuie considerată în aspectul ei concret. Privitor la această experiență, pretextul și declanșatorul povestirii superstițioase, Ion Cuceu comentează în spiritul aceluiași L. Honko: „Peste trăirea reală, de natură tactilă, vizuală sau auditivă a unei întâlniri cu o ființă mitică sau alta, trăire ce trebuie studiată din perspectiva psihologiei noi a experiențelor paranormale, povestitorul – martor direct – suprapune o seamă de elemente de conștiință colectivă, care cristalizează trăirea individuală”¹². Totuși povestitorul niciodată nu interpretează singur experiența prin care a trecut. Interpretarea și înțelegerea sunt totdeauna rezultatul unui dialog dintre *cel pățit* și comunitatea locală, iar adesea a doua instanță

⁸ Strigoii din anumite basme germane și spaniole a dispărut din producțiile recente, fiind înlocuit de un hoț, în Ov. Bârlea, p. 43.

⁹ Patrick B. Mullen, „The Relationship of Legend and Folk Belief”, în *The Journal of American Folklore*, vol. 84, no. 334 (octombrie-decembrie 1971), pp. 406-413.

¹⁰ Apud Lauri Honko, p. 10.

¹¹ Lauri Honko, p. 10.

¹² Ion Cuceu, p. 166.

intervine masiv în interpretare, cenzurând o serie întregă de aspecte care nu sunt conforme cu gândirea colectivă autohtonă sau care nu îndeplinesc o anumită exigență a veridicității, înțelegând noțiunea în orizontul mentalității tradiționale. Notăm însă „rolul coercitiv al conștiinței colective” (I. Cuceu) care participă la reconfigurarea narațiunii originare și, prin intermediul acesteia, la stabilirea *adevărului legendar*. Abia după ce a suferit aceste prefaceri, povestirea superstițioasă „moare” și trece în „viața de apoi” („after-life”, în expresia lui L. Honko), adică viața de „legendă”. Cu alte cuvinte, mișcarea de la povestire superstițioasă la legendă presupune generalizarea unei experiențe personale individuale, transformarea acesteia în așa fel încât comunitatea întreagă să se regăsească în ea. Dar tocmai în asta constă problema legendei superstițioase. *În condițiile de față trebuie să recunoaștem că principalul document folcloric capabil să găzduiască informația genuină privitoare la credința omului tradițional în Diavol este povestirea superstițioasă*¹³. De la perspectiva pe care ne-o facilitează basmul până la cea oferită de *memorată* (un alt termen pentru povestirea superstițioasă) distanța este uriașă.

Studiul acestei specii folclorice a fost multă vreme ignorat, deși Ovid Densusianu însuși atrage atenția asupra ei în celebra conferință *Folclorul. Cum trebuie înțeles* (1909)¹⁴, în care susține ideea potrivit căreia disciplina nu trebuie să fie doar o știință a trecutului, ci, mai ales, una a prezentului. Or, *povestirea superstițioasă* este prin excelență un document contemporan. Deși specia a început să fie culeasă chiar înainte de a i se fi semnalat importanța, Diavolul nu a avut parte de o investigație plecând de la un asemenea document, considerat în importanța consacrată de Lauri Honko, von Sydow, Granberg sau, la noi, de Ovid Densusianu ori Ion Cuceu. În altă ordine de idei, trebuie să recunoaștem că cea mai mare parte din atenția folcloristicii românești a fost dedicată speciilor mature, care ofereau plăcuta surpriză a descoperirii capodoperei, fie epică, fie lirică¹⁵. Apoi, mulți dintre culegători căutau informatorul cu un dar special de a povesti, „enciclopedia vie a satului”, fără a ține seama de faptul că tradițiile superstițioase sunt păstrate nu de oamenii providențiali, ci de *rolurile sociale*¹⁶. În coerența perspectivei conturate aici, toate observațiile privitoare la reprezentarea Diavolului în mentalitatea română care folosesc basmul ca sursă principală de informare sunt fatalmente eronate. Deși oferă mai mult, nici legendele nu prezintă informația genuină, ci modificată, transformată, așa cum am văzut, altoită pe patul procustian al comunității interpretative și al normelor narrative care-i asigură succesul. Iar când atinge statutul de legendă migratoare, când funcția narativă începe să eclipseze funcția de reflector al credinței, ea capătă aspectul unei „evangelii apocrife” în raport cu credința genuină.

¹³ Căci doar aceste documente revelează exact acele situații în care tradițiile superstițioase sunt actualizate și încep să influențeze comportamentul omului. Prin memorate aflăm clar cine a avut experiența supranaturală, în ce circumstanțe (timp, loc, situație ș.a.m.d.), cum a interpretat-o și cum i-a influențat ulterior comportamentul. Abia din astfel de documente putem trage concluzii pertinente referitoare la concepția românilor despre *Ucișă-l toaca*.

¹⁴ O. Densusianu e interesat de „această parte vie, veșnic în mișcare din ființa sufletească a poporului”. De aceea „folclorul trebuie să ne arate cum se răsfrâng în sufletul poporului de jos diferitele manifestații ale vieții, cum simte și gândește el fie sub influența ideilor, credințelor, superstițiilor moștenite din trecut, fie sub aceea a impresiilor pe care i le deșteaptă impresiile de fiecare zi”. Or, această declarație de credință echivalează cu o apologie a „memoratei”.

¹⁵ Ovidiu Bârlea consideră că „fiind o creație contemporană, povestirea are o existență efemeră, stingându-se odată cu creatorii ei sau cu dispariția ei din memoria lor” (Bârlea, 1976, pp. 301-304).

¹⁶ A se vedea Lauri Honko, Ion Cuceu etc.

O istorie a Diavolului în mentalul românesc este datoare să pornească la drum cu un exercițiu de discernământ: ea trebuie să facă distincțiile ce se impun între surse și să le ordoneze în ordinea importanței lor.

Regândirea terenului de lucru

Din cele discutate până acum reiese clar că avem două niveluri de viață folclorică și, deci, două seturi de date. Pe de o parte, e vorba de stratul cel mai de jos al problemei, din imediata vecinătate a experienței supranaturale. Aceste relatări ale *experiențelor concrete*, de care „colcăie” satul românesc, dar care încă nu au ajuns la stadiul *folclorului matur*, constituie ceea ce am putea numi *fizica Diavolului*. O memorie tradițională individuală, minoră, corespunde acestei dimensiuni folclorice, care se află în opoziție cu memoria tradițională colectivă, majoră. Pe de altă parte, avem stratul superior al problemei, care conține experiența supranaturală deja filtrată de setul de cenzuri și exigențe al comunității. Este domeniul folclorului matur care constituie ceea ce s-ar chema, în mod simetric, *meta-fizică a Diavolului*. Realitatea celor două tradiții paralele aruncă proiectul unei asemenea istorii în mare dificultate. Primul domeniu este al povestirii superstițioase și, cu un serios examen prealabil, al legendei superstițioase. Al doilea este al mitului, basmului, legendei, snoavei etc.

Acest domeniu delimitat de folclorul imatur, al *fizicii Diavolului*, ne pune în față o altă realitate a credinței românești în Diavol față de aceea cu care eram obișnuiți în basme. Toate memoratele discutate și majoritatea *legendelor superstițioase* comunică o stare de încordare și de tensiune. Când nu moare, omul care se întâlnește cu Diavolul scapă la limită. Nici o clipă nu se pune problema luării cu asalt a domeniului infernal, ca în basme sau în unele legende. Disparația gesturilor apotropaice facile și a păcălelilor naive ne indică cu claritate un alt tip de experiență cu Diavolul. Dacă în planul etajului folcloric superior predomină o atmosferă optimistă și de triumf când vine vorba de înfruntarea cu *Ducă-se pe pustii*, la nivelul etajului inferior, al memoratelor, al relatării brute a experiențelor supranaturale, predomină o stare de pesimism și de înfrângere.

Iar viitoarea cercetare a Diavolului în experiența populară românească trebuie să înceapă cu colectarea memoratelor și cu o centrare a perspectivei hermeneutice pe destinul temutului duh în planul religiozității vernaculare.

BIBLIOGRAFIE:

Agnes Murgoci, Helen Beveridge Murgoci, *Pagini engleze despre folclorul românesc*, publicate de Virgil Florea, traducere de Charles M. Carlton și Monica Negoescu, București, Editura „Viitorul Românesc”, 2005.

Ion Cuceu, *Fenomenul povestitului. Încercare de sociologie și antropologie asupra narațiunilor populare*, Cluj, Editura Fundației Pentru Studii Europene, 1999.

Pamfile, Tudor, *Diavolul, învrăjbitor al lumii*, București, Editura Socec & co, 1914.

Pantelimon, Corina Bistriceanu, *Sacralitatea răului. Eseu de sociologie a tradiției*, București, Editura Credinței, 2008.

- Marin Neagu, *Imaginarul malefic în literatura populară română* (2009, Universitatea din București, teză de doctorat)
- Dreliciuc Simona Maria, *Imaginea Nefratelui in literatura romana* (2010, Universitatea din Oradea, teză de doctorat)
- Doina Gabriela Vasile, *Diavolul/Dracul in cultura populara romana* (2011, Universitatea din București, teză de doctorat)
- Păduraru, Mircea, *Reprezentarea Diavolului în imaginarul literar românesc*, Iași, Editura UAIC, 2012
- Șăineanu, Lazăr, *Basmelor române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*, ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu, prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1978.
- Propp, V.I., *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, prefață de Nicolae Roșianu, București, Editura Univers, 1973.
- Lauri Honko, „Memorates and the Study of Folk Believes”, în *Journal of the Folklore Institute*, vol. I, no. 1/2 (1964), pp. 5-19.
- Patrick B. Mullen, „The Relationship of Legend and Folk Belief”, în *The Journal of American Folklore*, vol. 84, no. 334 (octombrie-decembrie 1971), pp. 406-413
- Bârlea, Ovidiu, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.
- Bălașa, Marin-Marian, *Muzicologii, Etnologii, Subiectivități, Politici*, București, Editura Muzicală, 2011.

*Această lucrare a fost publicată cu sprijinul financiar al proiectului „Sistem integrat de îmbunătățire a calității cercetării doctorale și postdoctorale din România și de promovare a rolului științei în societate”, POSDRU/159/1.5/S/133652, finanțat prin Fondul Social European, Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.