

# SCHIȚĂ PENTRU O ISTORIE A IDEII DE DIAVOL ÎN MENTALUL ROMÂNESC

Mircea PĂDURARU

## I. Introducere

*Diavolul*, ca ipostază negativă a *sacruului* (folosesc termenul în accepția lui R. Otto<sup>1</sup>, adică despovărat de ideea *moralității* și a *raționalității*), suferă, ca și *Dumnezeu*, un lung proces de secularizare. Așa se face că mai toți autorii care abordează acest subiect<sup>2</sup> își încep lucrările cu un capitol special în care arată cum anume diavolul, ca fenomen cultural-religios, continuă să existe. În orice caz, sacruul, cum spune Mircea Eliade, nu moare, ci numai se retrage în forme discrete, în structuri simbolice, în contururi ce își așteaptă *privirea descoperitoare* care să-l scoată din ascundere. De la „diavolul-în-carne-și-oase” de odinioară, până la diavolul „mască”, abia întrezărit, de astăzi, trebuie să remarcăm parcurgerea unui drum lung, complicat, punctat de trepte ale înstrăinării, ale depărtării *sacruului* de ochiul comun. După noi, acest traseu are trei faze importante pe care le-am conceput „calchiind” modelul ternar al lui G. B. Vico (*Știința nouă*) în următoarea schemă:

a. o fază *primordială* (mitică) în care îl găsim pe diavol la începutul tuturor lucrurilor;

b. o fază *legendară* în care diavolul umblă pe pământ „în carne și oase”;

c. o fază *populară* (defensivă), în care diavolul se retrage din lume, pierzându-și nu numai caracterul imanent, ci și forța simbolică.

Ne propunem să realizăm o „schiță” pentru o posibilă istorie a ideii de diavol în mentalul românesc cu focalizare pe diminuarea elementului sacru din ideea diavolului. Departe de noi gândul de a risca o „cronologie” a nașterii, devenirii și morții diavolului, dacă poate fi vorba de așa ceva. Acest lucru ar fi practic imposibil de realizat din foarte multe motive pe

---

<sup>1</sup> Rudolf Otto, *Sacruul*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, p. 11-12.

<sup>2</sup> A se vedea lucrările lui Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, București, Editura Humanitas, 2004; Alfonso di Nola, *Diavolul*, Timișoara, Editura All, 2001; Robert Muschambled, *O istorie a diavolului*, Chișinău, Editura Cartier, 2002; Jean Delumeau, *Frica în Occident*, București, Editura Meridiane, 1986 ș.a.

care nu le expunem aici. Ne mulțumim în paginile de față la a arăta sensul unei deveniri și la identificarea unor momente cheie din această devenire.

Vom avea în vedere trei tipuri de texte. Pe de o parte, vom analiza *texte cu conținut și structură mitică*, forme de narațiune elementară, prezentând situații extrem de generale, cu maximum de indeterminare spațio-temporală. Pe de altă parte, vom avea în vedere *legende, basme și povestiri*. În materialul din prima categorie găsim figura diavolului la începuturi și rolul său în facerea lumii; în materialul din a doua categorie îl vom surprinde în diferite contexte existențiale, sub varii aparențe, asumându-și o multitudine de roluri și manifestând în istorie o dinamică specifică. Vom mai apela și la interpretarea unor *simple structuri verbale* care îl conțin (pe diavol) și care, plasate în contextul etnologic adecvat, ajung să comunice chiar mai mult decât unele structuri narative.

Să pornim la drum cu discutarea numelor la care, de multe sute de ani, diavolul răspunde. Ne vom întreba apoi de unde ne vine *diavolul*, de ce „arată” așa astăzi și care îi este, în linii mari, istoria.

## II. Despre numele, chipul și „protoistoria” diavolului în mentalul românesc

### a. Despre numele *Necuratului*

Nu este locul pentru o analiză lingvistică detaliată, dar câteva observații merită făcute, căci, dacă numele de *Diavol*, *Satana*, *Lucifer*, *Nefârtate*, *Drac* trimit la același referent, acest fapt se datorează nenumăratelor confuzii și suprapuneri de sens care s-au produs încă de foarte devreme. În lucrarea *The Devil. A Mask without a Face*, demonologul Luther Link studiază în diacronie primii doi termeni revelând o serie de aspecte inedite. De pildă, Luther Link, apelând la analize lingvistice, susținute însă de texte biblice (mai ales din Vechiul Testament), arată că „*Satan is a Hebrew word that normally means adversary and nothing more. Sometimes he is a human being and sometimes a celestial figure. In the Old Testament Book of Job, Satan is a member of God's Council. The Satan is a position, that of inspector or prosecutor*”<sup>3</sup>. Abia în perioada intertestamentară, când evreii din Alexandria traduc *Vechiul Testament* în greacă, *Satan* este tradus prin *diabolos* (hulitor, defăimător, calomniator). Folosind greaca, apostolii Luca și Matei apelează tot la *diabolos*, iar în Evangheliile apostolilor Marcu și Ioan apar ambii termeni,

<sup>3</sup> Luther Link, *The Devil. A Mask without a Face*, London, Reaction Books Ltd, 1995, p. 19.

atât aramaicul *Satan* sau *Satanas*, cât și grecescul *diabolos*, fără nici o deosebire. Nu după mult timp, părinții latini vor recurge la *diabolus*, termenul desemnând pentru ei, ca și pentru restul limbilor europene care îl vor prelua pe filieră latină (diavol, devil, Teufel, diable etc.), atât sensul lui *Satan*, cât și pe cel al lui *diabolos*. Deci, sensul actual al lui *diavol* ne vine din fuziunea la nivel semantic a termenilor din ebraică și greacă, fapt care s-a petrecut înainte de pătrunderea sa în spațiul carpato-danubiano-pontic.

În ceea ce-l privește pe *Lucifer*, Augustin (*De civitatei Dei*) ne face atenți la faptul că acesta nu este identic cu *diavolul*, ci ipostaza căzută a acestuia, adică cu totul altcineva. Altfel spus, Lucifer este îngerul de lumină din mitologia creștină, care, prin *cădere*, suferă o redefinire de ordin ontologic.

Dacă cele trei nume de mai sus ne-au parvenit în urma influenței creștine, *Nefărtate* era aici de mult timp<sup>4</sup>. Patronând lumea spiritelor din imaginarul acestei părți de lume împreună cu *Fărtatele*, sensul i-a fost în parte deturnat de *creștinism*. Chiar dacă religia cu care a venit *diavolul* a câștigat oficial lupta cu religia autohtonă, vom vedea că acesta se va lăsa colorat semantic de nuanțele *Nefărtatului*. Însă asupra lui *Nefărtate* vom reveni imediat.

În fine, în ceea ce numim astăzi *mentalul românesc*, istoria cuvântului „drac” are două etape semnificative, ne spune Petru Caraman<sup>5</sup>: *epoca arhaică*, în care cuvântul *drac* păstrează sensul etimologic de *dragon*, cu referire la *șarpele fantastic de dimensiuni gigantice*, și *medievalitatea*, interval în care apelativul în discuție suferă influența hotărâtoare a creștinismului; locuitorii României de astăzi ajung treptat să identifice *dracul*, care avea deja o istorie întreagă în imaginarul locului, cu *diavolul*, nou venit, din mitologia creștină. Însă, pe măsură ce populația acestui spațiu își conturează tot mai clar identitatea, ea își reprezenta *diavolul/dracul* altfel decât în imaginea unui șarpe (moștenire culturală de la *drac*, altminteri deloc departe de imageria biblică), ci ca un țap, cu copite și coarne, cu urechi mari de

<sup>4</sup> Întrebându-se asupra vechimii cuplului terminologic *Fărtate/Nefărtate* și realizând o trecere în revistă a soluțiilor date acestei chestiuni (B. P. Hasdeu, Sextil Pușcariu, P. Caraman ș.a.), Romulus Vulcănescu conchide – la unison cu Petru Caraman – că „termenul de *Fărtat* cu semnificația de Fraternitate ține de substratul dac și e o traducere în latina provincială din Dacia a termenului autohton care semnifică *frate*”, în *Mitologie română*, București, Editura Academiei Române, 1985, p. 225.

<sup>5</sup> Petru Caraman, *Vielle influences Roumaines sur le folklore et la langue des Slovaques et des Tchèques*, Iași, 1976, *passim*.

măgar și coadă. Treptat i-au fost atribuite trăsături antropomorfe, fiind asimilabil *satyrului* din mitologia greco-romană.

### b. *Chipul dracului*

Alternanța de sens sau, mai corect, resemantizarea suferită de *drac* implică și modificarea imaginii propriu-zise, a chipului sub care este reprezentat. Din șarpe uriaș, dracul devine, în urma influenței creștine, țap, cu copite și coarne, cu urechi mari de măgar și coadă, păros și cu ochi roșii. Aceasta este imaginea dominantă, omniprezentă în imaginarul pe care îl studiem – fapt întărit atât de cei ce *pretind că l-au văzut*<sup>6</sup>, cât și de picturile populare de pe zidurile mănăstirilor noastre<sup>7</sup>.

E momentul să punctăm că raportul idee/imagine este în cazul de față un raport simbolic, nu unul lingvistic. Paradoxal, deși *diabolos* ar trimite la „*dia-bolon*”, fiind „cel care divide”, care „desparte”, așadar antonimul lui *symbolon* (aduce laolaltă, pune împreună), imaginea sa nu spune niciodată un lucru, ci întotdeauna aruncă în față o încărcătură deconcertantă de sensuri. Toată tradiția culturală a fenomenului este cu sine în imaginea sa, cu toate ezitățile, alunecăturile și opozițiile.

### c. „Protoistoria” diavolului în mentalul românesc

„Protoistoria” diavolului în mentalul românesc trebuie gândită în intervalul dintre Epoca Arhaică și Evul Mediu. Or, din această perioadă nu ne-a rămas aproape nimic. Și totuși, chiar dacă suntem siliți să lucrăm cu instrumentul aproximației mai ales în privința datărilor, gradul de imprecizie scade considerabil când vine vorba de a stabili succesiunea în care s-au produs schimbările.

<sup>6</sup> „Dracii sunt negri, cu coadă, aripi de liliac, cu coarne, cu ochi albi, cu dinți și buze roșii, cu copite de capră și se prefac în fel de fel, ca să facă pozne, să sparie pe om” (Elena Niculiță Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, vol. I, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 407).

<sup>7</sup> Printre mănăstirile cele mai bogate în reprezentări ale diavolului se numără Sucevița, Moldovița, Humor, Voroneț, Arbore și Râșca. De pildă, la Sucevița dracii sunt reprezentați cu coarne, gheare, diformi și hibridi: cu aripi negre, copite și coadă, chinuind oamenii căzuți în cursa lor. La Humor, dracii sunt tot negri, cu urechi mari și ascuțite de măgar, cu coadă, prezentând de asemenea o fizionomie hibridă. La Voroneț, demonii sunt atât roșii, cât și negri și rânjesc, lăsând să li se vadă dinții mari. Tot aici, Satan însuși stă călare pe un balaur bicefal, asistat de toate animalele necurate: dragon, urs, vulpe, șarpe, porc etc. A se vedea observațiile lui Constantin Prut din lucrarea *Fantasticul în arta populară românească*, București, Editura Meridiane, 1972.

Înainte de impunerea creștinismului, locuitorii din spațiul României de astăzi trăiau într-o lume spirituală deosebit de complexă care avea, în principiu, următoarea structură ierarhică: în vârful piramidei, în calitate de zeități supreme, stăteau divinitățile gemelare *Fârtate* și *Nefârtate*<sup>8</sup>. Deși *Fârtate* era zeul bun, cel favorabil omului, iar *Nefârtate* divinitatea potrivnică omului, esența raportului *Fârtate/Nefârtate* nu era antagonismul, opoziția ireconciliabilă, ci, mai curând, complementaritatea. Cei doi fac împreună lumea, au nevoie unul de celălalt și numai în urma colaborării lor un lucru vine în ființă. Însă imaginarul omului din această parte de lume mai era populat de o diversitate uluitoare de semidivinități, *daimoni*, creaturi ale *Fârtatelui* și ale *Nefârtatelui*. Comportamentul daimonilor însă nu este determinat, esențial, de „paternitatea” lor mitică, ci sunt ființe indecise, capabile de surprize, a căror raportare la om este o problemă de context, de circumstanță. Iată un „recensământ” al ființelor supranaturale, o daimonologie românească stabilită de Tudor Pamfile<sup>9</sup>:

- 4 ființe supranaturale net binefăcătoare;
- 4 ființe supranaturale când binefăcătoare, când răufăcătoare;
- 34 ființe supranaturale net răufăcătoare;
- 4 ființe supranaturale neutre.

Daimonologia lui Pamfile nu este singura. De altfel, numărul *daimonilor* este greu de determinat cu precizie, ei asistând omul pe parcursul întregii lui existențe: în toate ocupațiile fundamentale (agricultură, păstorit, pescuit, vânătoare ș.a.), în apropierea universului domestic (gospodărie, casă, biserică, cimitir), în proximitatea sărbătorilor mari de peste an, cât și în momentele esențiale din viața individului (naștere, căsătorie, moarte).

Mai semnalăm o terță categorie de ființe demonice în a căror companie imaginară locuitorii acestui spațiu trăiau: strigoii, pricolicii, tricolicii, moroii, stafiile ș.a. Aceste ființe au un statut ontologic tensionat, căci, deși provin dintre oameni, sunt în același timp și oameni și neoameni<sup>10</sup>. Chiar dacă reprezintă contribuția oarecum „fizică” și „imediată” a omului la lumea fabuloasă, *strigoii* sunt uneori mai de temut decât ființele imaginare de „origine” divină.

<sup>8</sup> Fapt egal valabil pentru toată zona etnologică care împărtășește această perspectivă de nuanță dualistă asupra lumii. Vezi Ioan Petru Culianu, *Gnoze dualiste ale Occidentului*, București, Editura Nemira, 1995.

<sup>9</sup> Apud Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 306.

<sup>10</sup> Prin originea lor și, deseori, prin înfățișare aparțin categoriei omului, însă prin capacitățile pe care le au se exclud din categoria umanului. De altfel, provenind mai ales din rândul morților care nu s-au putut integra în lumea strămoșilor, ei sunt niște triști pribeși, căci fără să mai aparțină lumii celor vii, le este interzisă integrarea deplină în lumea morților. A se vedea capitolul dedicat *Strigoilor* din lucrarea lui Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*, București, Editura ALL, 1997.

Odată cu impunerea creștinismului, în „panteonul” românesc are loc o „schismă”. În primul rând, peste binomul traco-dac *Fârtate/Nefârtate*, a cărui caracteristică esențială nu era antagonismul, ci complementaritatea, se suprapune binomul *Dumnezeu vs. diavol*, divinități a căror relație era de absolută adversitate și asimetrie. Apoi, cu excepția câtorva *daimoni* (a celor exclusiv buni) pe care creștinismul i-a absorbit, suprapunându-i peste personaje pozitive din propria-i mitologie, *daimonologia* românească devine, din punctul de vedere al Bisericii, *demonologie*. Numai că, spre deosebire de *daimoni*, „*demonii sînt făpturi monovalente care exprimă o singură structură ontologică, specifică structurii lor maligne, ce promovează răul: infirmitatea, boala, suferința și chiar moartea*”<sup>11</sup>. Astfel, anularea distincției *daimon/demon* și „proclamarea”, în mod dogmatic, a tuturor *daimonilor demoni*, a însemnat o îngustare semantică greu de tolerat, o restricție ce intra în conflict flagrant cu o vastă experiență existențială, validată secole de-a rândul, ce precedea cu mult creștinismul. Nu e de mirare că mulțimea nu s-a grăbit să îmbrățișeze doctrina Bisericii și niciodată nu avea să o facă altfel decât „oficial”<sup>12</sup>. Așa se face că, prin jurul secolului al VIII-lea<sup>13</sup>, spiritualitatea română trăiește în orizontul a *două mitologii paralele*: una *arhaică*, tradițională (în care avem ambiguități și *daimoni* capricioși și nehotărâți, imprevizibili, când buni, când răi), și una *creștină, oficială* (în care totul este limpede împărțit în două tabere). Iată contextul în care ideea de diavol prinde contur în mentalul românesc. Aceste neclarități, ezitări, imagini derutante se „decantează” într-un semnificant plurivalent, oricând capabil de surprize: *diavolul*.

\*

\*            \*

Demonologia românească, de la L. Șăineanu încoace, face distincția între *demonologia majoră* (*diavolul/Nefârtate*) și *demonologia minoră* (*daimonii, stafii, strigoii, moroi* etc.). Noi vom avea în vedere *demonologia majoră*, fapăturile demonice din cealaltă tabără intrând în discuție numai atunci când intervin ca „agenți” ai diavolului sau când, pur și simplu, se confundă cu acesta.

<sup>11</sup> Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 309.

<sup>12</sup> Aceasta atitudine de rezistență a duhului locului la ideologia oficială a Bisericii a îmbrăcat la Mircea Eliade expresia celebră de „creștinism popular” sau „cosmic”, iar la Lucian Blaga pe aceea, la fel de celebră, de „spiritualitate bipolară”.

<sup>13</sup> După aproximarea lui Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 309.

### III. Schiță pentru o istorie a ideii de diavol în mentalul românesc

#### a. Etapa primordială (mitică)

În această etapă îl găsim pe diavol la începutul tuturor lucrurilor. Evident, narațiunile pe care le vom aminti aici au caracter întemeietor. Iată cum este proiectată mitic facerea pământului în mentalul popular românesc: „Din început era peste tot numai apă; singur Dumnezeu și cu Dracul umblau pe deasupra. Iată să întâlnesc amândoi. „Cum te cheama pe tine?” - zice Dumnezeu. „Nefărtache”, zice Dracul. „Da pe tine?”, întreabă Dracul. „Pe mine mă cheamă Fărtache”, zice Dumnezeu. „Haide și-om face pământ”, zice Dumnezeu. „Haide”, zice Nefărtache. „Bagă-te în mare și ia pământ în numele meu”, zice Dumnezeu. Nefărtache se bagă și zice: „Iau pământ în numele meu, nu într-al tău”. Când scoate mâna din apă, nu mai era nimic, pământul tot s-a fost spălat”. Abia a treia oară, Nefărtate ia pământ în numele lui Fărtate și acesta din urmă face un petic de pământ „cât un pat”. „Veni seara, se culcă alături, dar Nefărtache îl tot împinge pe Dumnezeu să-l înece. Și l-a tot împins toată noaptea; când se uită a doua zi, era pământ cât este și astăzi, el tot creștea sub Dumnezeu”<sup>14</sup>.

Această primă narațiune mitică expune o situație dualistă (sau *cvasi-dualistă*), căci cei doi lucrează împreună la facerea pământului. În relația *Fărtate/Nefărtate*, negația și contradicția sunt reprezentate de *Nefărtate*. Dualismul este totuși imperfect<sup>15</sup>, căci relația dintre cei doi nu este una de *opoziție* veritabilă. Chiar dacă sunt dușmani dintru început, ei nu sunt egali sub raportul puterii, or opoziția veritabilă reclamă această simetrie și la nivelul capacităților. „Numai două lucruri de aceeași natură pot fi opuse”, spune Augustin în polemicile lui, vrând să desființeze ideea că Satana ar fi *opusul* lui Dumnezeu.

Iată, în schimb, cum s-a făcut focul:

„Dracul s-a apucat să facă focul. Dumnezeu a mers cu un băț bortit de soc și, tot jucându-se cu bățul în foc, a intrat un cărbune în băț; așa a avut și Dumnezeu foc. (De atunci bățul acela e cărja mitropoliților). Dumnezeu a ascuns focul său în piatră, iară focul Dracului s-a stins. Dracul a început a-l învinui pe Dumnezeu că i-a furat focul... „Prostule!, îi zice

<sup>14</sup> Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 23.

<sup>15</sup> I. P. Culianu, în *Gnoze dualiste ale Occidentului*, consideră, pe urmele lui Ugo Bianchi, că pentru a avea dualism autentic avem nevoie de „opoziția a două principii”. Considerăm că aici această exigență este împlinită numai parțial.

Dumnezeu, nu-mi trebuie mie focul tău, că eu am foc și în piatră”. Și lovind două pietre au sărit scânteii...<sup>16</sup>. În acest caz, *Nefârtate* are inițiativa în creație, iar *Fârtate* e un fel de „Trickster”. De fapt, această povestire mitică constituie modelul pentru explicația imaginată a apariției tuturor lucrurilor: *lupul, casa, carul, ciubotele, moara* ș.a. Pe toate dracul le concepe, însă mereu uită ceva și are nevoie de intervenția lui Dumnezeu. De pildă, când face *casa*, dracul uită să facă ferestre și cară cu sacul lumină în casă<sup>17</sup>, când face *carul* „întreg și frumos”, îl face în casă și nu îl mai poate scoate afară, când face *ciubotele*, dracul face numai una și își bagă ambele picioare într-însa etc. În toate cazurile, Dumnezeu vine cu soluția definitivă. Dincolo de stupiditatea dracului, este evidentă *situația de nuanță dualistă* (sau mai pronunțat dualistă) pe care aceste narațiuni mitice ne-o pun în față. Dualismul este și mai accentuat în următoarea imagine mitică: „Pe om, dracul l-a făcut din lut și a început a vorbi cu dânsul; dar lutul nu-i răspundea. Trece Dumnezeu pe acolo și îl întreabă ce face. „Ia, fac și eu, numai nu vorbește!”, „Dă-mi-l miel!”, „Dat să-ți fie!” Dumnezeu a suflat duh sfânt omului și a început a vorbi. Atunci dracul, de ciudă, face „Ptiu!” și l-a stupit tot. Dumnezeu l-a înturnat pe om cu ceea ce era afară înlăuntru și pe dinafară l-a făcut așa cum e acum. De aceea omul nu-i curat pe înlăuntru și noi de aceea stupim, pentru că ne-a stupit atunci dracul. Noi, de câte ori stupim, pe dânsul îl stupim”<sup>18</sup>.

Deci, omul e *făcut* de drac și *însuflețit* de Dumnezeu. În ceea ce privește facerea femeii, se rămâne la varianta biblică, deși nu de puține ori femeia e creația dracului. În unele variante, numai prin Bucovina, și Adam și Eva sunt fii de draci.

Vedem că *dracul, diavolul* sau *Nefârtate* reprezintă o divinitate cu un rol esențial în facerea lumii. Scenariile în care este implicat conțin toate o situație dualistă. Tot ce este, posedă, conform concepției poporului român, și ceva drăcesc – prin creație. E în orice lucru o prelungire a lui *Nefârtate*. Mai remarcăm deocamdată și un relativ echilibru între cele două instanțe divine. Privind la acest tip de lume, reflectat de narațiunile de mai sus, am spune că relația de complementaritate și ideea conlucrării, a interdependenței copleșesc ideea de opoziție, de adversitate. Apoi, „dracul e meșter mare”, e o structură care trebuie înțeleasă având în minte și această explicație a

<sup>16</sup> Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 24-25.

<sup>17</sup> Aceste motive au fost preluate de Creangă și valorificate în povestea intitulată chiar „Poveste”.

<sup>18</sup> Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 26.



lumii, nu numai în accepțiunea comună, de ființa malefică capabilă de „făcățuri”, „trucuri” etc.

Aceste narațiuni mitice ne mai comunică ceva: dualismului ontologic îi corespunde un dualism cosmogonic. În capitoul precedent am văzut că cei doi au fiecare „supuși”, creaturi de-ale lor, iar mai sus am remarcat că lumea întregă este de fapt produsul punerii în comun a competențelor celor doi. Fiecare lucru din lume ia naștere cu o constituție duală. Desigur, dualismelor ontologic și cosmogonic (consecința directă a celui dintâi) le vor corespunde un dualism etic, cum just remarcă I. P. Culianu<sup>19</sup>. Acesta se va vedea din plin în etapa următoare.

Dacă raportăm datele de până acum la criteriul fundamental al acestei scheme de lucru observăm că ele reflectă un timp încărcat de sacralitate și prin excelență întemeietor (ca orice timp mitic). Dincolo de gesturi inaugurale, de tensiunea ontologică maximă, vedem că în acest efort de explicare imaginară a lumii s-a pus la lucru o dialectică bine-rău (*Fârtate/ Nefârtate*), rezultând un scenariu de factură dualistă.

### b. Etapa legendară

Potrivit schemei pentru care am optat, faza sau etapa legendară din evoluția diavolului în mentalul românesc este aceea în care el „umbă pe pământ în carne și oase”. Element surpriză, ținând de domeniul mirabilului<sup>20</sup>, el apare în viața omului pur și simplu ca „drac”, renunțând la măști. În această fază, cele mai interesante chipuri pe care diavolul le ia sunt: *învrăjbitor al lumii, cel-de-pe-comoară, cel-de-la-hotare, străinul și Aghiuță*. Să le luăm pe rând.

---

<sup>19</sup> I. P. Culianu, *op. cit.*, *passim*.

<sup>20</sup> Folosim termenul în accepția lui Jaques Le Goff, *Imaginarul medieval*, București, Editura Meridiane, 1991. În gândirea lui Le Goff, registrul *mirabilului* cuprinde manifestări supranaturale ce nu pot fi explicate decât prin supranatural. Mirabilul nu se suprapune nici peste *miraculos*, nici peste *magic*. Trăsătura esențială a faptului mirabil este *imprevizibilitatea*. Mirabilul tulbură cât mai puțin posibil bunul mers al lumii și la nivel psihologic își are motivația în „plictiseala crescândă față de sfinți: când apare un sfânt se știe ce va face. Dacă e lipsă de pâine, sfântul va spori pâinea. Dacă cineva moare, sfântul îl readuce la viață. Dacă cineva este posedat, sfântul îl exorcizează”. Mirabilul are o evidentă funcție *compensatorie*. Este o contracarare a banalității și a repetabilității cotidiene. Mai mult decât o formă de rezistență la ideologia oficială a Bisericii, el reprezintă un refuz al maniheismului. „*Un mirabil*”, afirmă Le Goff, „poate fi domesticit cu sau fără succes, dar rămâne în întregime ambiguu, căci nu este în întregime nici parte a binelui (Dumnezeu), nici parte a răului (Satan)” (p. 24).

## Dracul, învrăjbitor al lumii

Unul dintre primele studii de demonologie folclorică îi aparține lui Tudor Pamfile și poartă chiar acest titlu: *Diavolul. Învrăjbitor al lumii*. În această ipostază, dracul, invidios pe buna înțelegere a oamenilor, se infiltrează în relații și le distruge. Povestirile sau legendele sunt ușor reductibile la schemă. Iată rezumatul unei astfel de legende:

„Dracul, neputând turbura fericirea unor tineri însurăței, năimește o babă. Aceasta spune nevastei că bărbatul ei este necredincios și că, spre a-l abate de la aceasta, ea îl va vrăji cu păr de-al lui, luat câte trei fire cruciș din cap. După ce-i pune pe spate palmele sale pline de făină, cu care nevasta pregătea plăcinte, merse la bărbatul ei și îi arată că soția lui se are bine cu altul, lucru despre care se va încredința, după urmele ce mâinile aceluia au lăsat pe nevastă. Apoi, după sfatul necredincioșilor, peste noapte nevasta va căuta să-i taie gâtul. Zavistia începe, însurăței se ucid și baba își ia plata de la Diavol: o pereche de papuci, din vârful unei prăjini”<sup>21</sup>.

Dracul reușește mereu să-și împlinească voia, dar niciodată prin puterile sale, ci apelând la serviciile unei *babe*. Dracul „în carne și oase” este în plan îndepărtat și doar baba, care se pune în slujba dracului, are experiența întâlnirii cu el. Prin minciună și viclenie, dracul își atinge scopul: destramă căsătorii, desparte frați, prieteni, *il face pe Sf. Ilie să-și ucidă nevasta și feciorul* și, în general, creează discordie acolo unde este pace. Dincolo de aspectul comic al narațiunilor din această categorie, care se reduce la morala că baba, agentul diavolului, e mai rea și mai vicleană decât dracul însuși, e de remarcat scandalul *necuratului* în fața relațiilor bine sudate. De asemenea, e de remarcat prețul derizoriu pe care baba îl cere dracului pentru serviciul ei: o pereche de cizme. S-ar zice că nici nu contează răsplata, cât bucuria în sine care vine din desfășurarea și reușita unui plan malefic.

Pe de altă parte, nu ar trebui să ne surprindă prea mult reușita babei. „Dracul de babă” este o imagine extrem de des întâlnită în folclorul românesc, ea funcționând ca emblemă a răutății și a vicleniei. Ea este cu atât mai periculoasă cu cât își ascunde viclenia sub aparența persoanei în vârstă, deci înțeleaptă, din acest motiv sfatul ei nefiind niciodată ignorat. În fine, dacă mai coroborăm aceste date cu cele venite dinspre mitul facerii femeii de către drac, atunci e lesne de înțeles succesul babei, căci, în imaginarul românilor, între ea și drac există o relație mitică de consubstanțialitate.

<sup>21</sup> Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*, București, Editura Vestala, 2006, p. 417.

### Cel de pe comoară

Potrivit mentalității populare românești, dracul, care mai e numit și *Știma banilor*, vede comorile ascunse și le păzește. Niciodată nu le oferă de bună voie ori gratuit. Când nu e forțat să renunțe la ele, precum dracul din Dănilă Prepeleac, el cere întotdeauna un suflet. De multe ori e vorba de un adevărat pact cu diavolul: sufletul în schimbul comorii<sup>22</sup>. Desigur că întotdeauna dracul sfârșește deposedat de comoară și fără suflet, excepție făcând narațiunile în care înțelepciunea populară a ținut cu tot dinadinsul să dea o pildă pe seama iubirii exagerate de avere. Altfel, dincolo de comicalul care derivă din spectacolul prostiei dracului, și aici se uită un lucru: *necuratul* urmărește să câștige suflete de om. Deseori, după ce pactul a fost încheiat și omul a beneficiat din plin de serviciile diavolului, vine vremea ca omul să-și plătească datoria și, de regulă, i se cere să se spânzure – acest fel de moarte garantând, la nivelul imaginarului popular, soarta rea în lumea cealaltă.

Indiferent dacă iese din *baltă* sau se ivește din senin, dracul își face apariția de cele mai multe ori *invitat* de protagoniști: „Un băiat sărac, fiind necăjit, a zis într-o zi: Să știu că mi-ar da dracul bani și ce-mi trebuie, m-aș da lui”. „Iată-mă-s, dă-te mie, că-ți dau ce-ți trebuie”, a zis dracul<sup>23</sup>. La fel e și în legenda *Omul negru și dracul*<sup>24</sup>. Deci, dracul apare oricând i se rostește numele, iar *pactul* – atât de prețios pentru diavol – presupune întotdeauna *alegera* liberă a omului.

### Cel-de-la-hotare

C-tin Noica<sup>25</sup> și Ernest Bernea<sup>26</sup> au contribuit decisiv la cunoașterea acestei ipostaze a diavolului. Din perspectivă etnologică e limpede de ce s-a adoptat acest nume: pentru că în imaginarul pe care îl studiem, diavolul *chiar stă* la hotare. Este una dintre locațiile sale favorite. Dar nu numai la hotare, ci și la răscruți, adică în spațiile de graniță. Bernea ne arată foarte clar că pentru român spațiul suportă și o

<sup>22</sup> A se vedea capitolul despre „Știma banilor” din lucrarea deja citată, *Mitologia poporului român*, a lui Pamfile și capitolul despre „Dracul din Baltă” din Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 405.

<sup>23</sup> Poveste culesă de Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 405.

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> C-tin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Humanitas, 1996.

<sup>26</sup> Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Editura Humanitas, 2005.

definire din punct de vedere al *sarcinii spirituale* pe care o poartă. Astfel, locurile sunt *bune și rele*. Evident, locurile unde stă *necuratul* sunt locuri rele. Și totuși, de ce „cel-de-la-hotare”? Dincolo de vulnerabilitatea oricărei treceri, în plan simbolic, *hotarul*, *răscrucea* reprezintă „locuri ale nimănuî”. Ele sunt spații neasumate ontologic. Există un dincoace și un dincolo de hotar, dar hotarul în sine? El reprezintă *partea diavolului*. De aceea, la răscruce oamenii plasează troițe. În aceeași situație se află orice loc neasumat ontologic, neluat în posesie: balta (*cel din baltă*), casele părăsite, locurile pustii. Și din această cauză se crede că vrăjile și descântecurile au o eficiență sporită în aceste locuri. Deseori, pactul cu diavolul de care vorbeam mai sus se înfăptuiește în astfel de spații. De asemenea, strigoii și restul duhurilor rele care, la nivelul imaginarului popular, se confundă uneori cu diavolul, se adună tot la hotare.

Dacă *cel-de-pe-comoară* așteaptă invitația omului, *cel-de-la-hotare* apare de la sine în miez de zi sau, mai ales, pe timp de noapte. Spre deosebire de restul aparițiilor demonice, acest tip se arată teribil și agresiv. În multe legende semnalate atât de L. Șăineanu, cât și de P. Ispirescu, călătorul se găsește *surprins* în aceste spații și nu de puține ori este omorât sau schilodit de către demon.

### Străinul

Pentru omul care trăiește în orizontul mentalității tradiționale, orice străin este suspect, și, la limită, rău. Dar *străinul* prin excelență este Nefratele, diavolul.

Din multitudinea imaginilor „străinului”, ne-am oprit la două. În povestea *Dracul din canea*, culeasă de Arthur și Albert Schott<sup>27</sup>, diavolul apare în chip de fecior *străin* pentru a pedepsi mândria unei fete de împărat. Așadar, este instrument pedepsitor al „sumeției”, care acționează, aparent, în numele unui principiu moral. Numai că sensul acțiunii lui pedepsitoare nu este corijarea unui defect, ci luarea în posesie a sufletului care se află în această situație. Al doilea caz se găsește într-o serie întreagă de „legende religioase”, L. Șăineanu<sup>28</sup> prezentându-ni-l pe *necuratul* în imaginea flăcăului *străin* care își face apariția la horă, unde seduce fetele și le ia cu dânsul în cimitir. Aici, în cimitir, *străinul* își dă pe față aparența de *strigoi*: chip palid, livid, cu

<sup>27</sup> Arthur și Albert Schott, *Basme valahe*, Iași, Editura Polirom, 2003.

<sup>28</sup> Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, București, Editura Academiei Române, 1965.

picioare de cal și coadă etc.<sup>29</sup>. Acest al doilea exemplu este tipic pentru o categorie întreagă de cazuri în care, la nivelul imaginarului popular, se realizează o confuzie între diavol și diferite spirite demonice care țin de ceea ce se numește în chip obișnuit *demonologia minoră*.

### Aghiută

E tipul dracului simpatic. E *nefratele*, dar în sensul lui Noica<sup>30</sup>. El e personajul ce face lumea mai interesantă. Cu aparență de *uncheaș* bătrân, el nu-și ascunde identitatea. Ispitește pe față, deși întotdeauna sfârșește el însuși păcălit. Indiferent dacă în legende apare sub numele de *Aghiută* sau nu, el rămâne extrem de aproape de figura *diavolului-pișicher*, discutată în faza mitică. Figura diavolului cu „haine frumoase” pe care Sf. Ilie i le-a furat, a diavolului de la care Dumnezeu fură foc – ambele aduc din plin cu figura lui *Aghiută*. De fapt, aici el lucrează cinstit, în vreme ce omul trișează. Totuși, *Aghiută* rămâne esențialmente rău: vrea fie să pună stăpânire pe lumea omului, fie să câștige sufletul celui cu care intră în contact.

Cele cinci ipostaze discutate pe scurt nu epuizează multitudinea de roluri pe care *Ucișă-l Toaca* le îmbracă în istorie. Altminteri, reamintim că miza scrierii de față nu este prezentarea exhaustivă a imaginilor diavolului în mituri, basme, legende, povestiri, ci de a indica sensul unei evoluții: *evoluția ideii de diavol cu accent pe diminuarea treptată a elementului sacru din ideea diavolului*.

Aceste cinci categorii de imagini în care se arată diavolul ne comunică două lucruri: pe de o parte, ne face atenți la existența unui regim dublu al experienței imaginare cu diavolul și, pe de altă parte, spune ceva despre raporturile umanității reflectate în aceste texte cu *sacru*. Cu privire la primul lucru, putem spune că ipostazele *Învrăjbitorul lumii*, *Cel-de-la-hotare* și *străinul* definesc un *regim nocturn* de experiență cu și de reprezentare a diavolului, iar *Aghiută* și *Cel-de-pe-cumoașă* dau seama de un *regim diurn* – în sensul consacrat

<sup>29</sup> Alteori, chipul demonului este conturat de informatori cu lux de amănunte: „Când fu aproape de casa popii, îi ieși înainte o mogândiță cât un stat de om, cu o lumânare în mână. Era un strigoi. Avea dinți mari ca de cal și printre gingii i se vedeau fire de carne de om; unghiile îi erau de *sfartal*, și la picioare și la mâini la fel, ca de urs, ba încă și sub barbă avea păr. În cap avea o *chichie* la fel cu cea ce’o poartă *Ucișă-l-Toaca*, ce înșală oamenii” (Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 139).

<sup>30</sup> Vezi articolul referitor la *Nefărtate* din *Cuvânt împreună despre rostirea românească*.

deja de Gilbert Durand. Asupra acestor două regimuri de imagini vom reveni imediat. Cu privire la cel de-al doilea lucru, trebuie să constatăm că avem de-a face cu o lume *minunată*, care participă dinamic la sacru. Această asistență malefică silește omul la atitudine trează, aduce faptul mirabil în lume (în sensul lui Le Goff), dar face și victime și dă seama de o serie de imperfecțiuni care provin din constituția duală a lumii.

Mai remarcăm deocamdată că lupta diavolului pentru sufletul omului e o temă creștină, în vreme ce spaima de necuratul de la hotare sau de străinul misterios care își descoperă aparența de demon în locurile rele sunt teme ce țin cu precădere de un imaginar precreștin.

### c. Etapa populară (defensivă)

Fie că e vorba de duhul modernității în care *Dumnezeu a murit* (fapt care antrenează automat și moartea *diavolului*), fie că e vorba de „dezvrăjirea lumii” (Max Weber), cert este că în cadrul acestei faze, diavolul și imaginile sale își pierd nu numai caracterul „imanent”, ci și forța simbolică, rezultând de fapt părăsirea sau trădarea orizontului sacru de semnificație în folosirea lor. Dacă numele de „drac” era odinioară de temut, *tabu* (căci, cum am văzut, provoca imediat apariția demonului), în epoca despre care vorbim, această teamă ancestrală dispăre (sau, în orice caz, pierde mult din forța sa de altădată). Astfel, „du-te dracului!”, „lua-te-ar dracul!”, „du-te la mama dracului!” sau „drace, intră în el!” erau în *etapa a doua* blesteme teribile. Acum însă fac parte din vorbirea zilnică<sup>31</sup>. Pe de altă parte, apelul la potențialul expresiv acumulat de numele diavolului în fazele precedente constituie și un mijloc stilistic eficient pentru a desemna contraste, dualități și ambiguități de ordin moral (și nu numai): „un drac de popă”, „îl arăți pe Dumnezeu și zice că e dracul” sau „om al lui Dumnezeu cu coarne”, sau „Om bun, dar cu năravul dracului”.

Diavolul însă e o *structură eternă*, un *arhetip* și nu poate dispărea cu desăvârșire. El rămâne să fie descoperit, intuit, ghicit cu ajutorul *apercepției mitice*<sup>32</sup>, căci prin acest tip de a percepție insolită, consideră Otto, omul poate recunoaște *sacrul* din lume. Iar pe urmele sale, Eliade consideră că ființa umană, esențialmente religioasă, are la dispoziție un spectru practic infinit de posibilități (fenomene, lucruri, ființe) în spatele

<sup>31</sup> A se vedea familiaritatea cu acest lexic și la Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 436. A se vedea și studiul asupra blestemelor al lui P. Caraman.

<sup>32</sup> Rudolf Otto, *op. cit.*

căroră poate găsi *hierofanii* și *kratofanii*<sup>33</sup>, care-l invită să intre în relație cu sacrul: fie ca sacrul are forma diavolului sau nu. Oricum, pluralitatea formelor pe care răul, inexplicabil rațional, le îmbracă va proiecta mereu o imagine a diavolului. De aceea, în fiecare epocă el va trebui reconstruit, resuscitat sub chipul cel mai relevant, însă adăpându-se din solul mitic autohton și în conformitate cu o matrice stilistică.

#### IV. În loc de concluzii

Am afirmat mai sus că etapa a doua din evoluția ideii de diavol în mentalul românesc prezintă două „regimuri” ale experienței cu diavolul. Un regim „diurn” (optimist) și unul „nocturn” (înfricoșător). Prin ipostazele sale „diurne” nu înțelegem doar imaginile avantajoase pentru om, luminoase, ci mai ales acelea în care diavolul este ușor de identificat, ușor de conceput. Indiferent dacă se înscrie în paradigma „prostului” sau nu, specificul acestui regim este *claritatea*. Omul îl recunoaște fără ezitare și se comportă în consecință. La polul opus, regimul „nocturn” nu cuprinde doar ipostazele înspăimântătoare ale diavolului. Tot aici vom include aparițiile sale mai greu de identificat, marcate de ambiguitate, lipsite de contur clar și imprevizibile. Dacă ipostazele „diurne” ale diavolului, ar putea primi numele generic de „Aghiuță” (cu toată renumea de care se bucură acest apelativ), „regimul nocturn” ar trebui să primească numele simplu și ambiguu de „Celălalt”.

Să privim relația om – diavol în aspectul ei conflictual. Dacă ipostazele diavolului din *registru diurn* dau o luptă „pe față”, unde sunt înșelate de agerimea omului, ipostazele diavolului din *regimul nocturn* se caracterizează prin aceea că *evită confruntarea directă*. Strategia preferată a acestora din urmă este *disimularea*. Apoi, dacă în ipostazele diurne ale diavolului confruntarea are loc pe un teren prielnic omului, categoria cealaltă alege ca teren al confruntării numai spații și situații nefavorabile omului. Mai mult, dacă cu prima categorie de imagini, relațiile din timpul confruntării rămân de cvasi-amiciție, cu imaginile din *registru nocturn* raporturile sunt de agresivitate. În vreme ce prima categorie de imagini poate deveni „simpatcă”, cea de-a doua este, *da capo al fine*, terifiantă. Nu în ultimul rând, întâlnirea cu *Aghiuță* deșteaptă în noi ceea ce Le Goff numea sentimentul *mirabilului*, în vreme ce întâlnirea *Străimului* ne trezește *groaza*.

---

<sup>33</sup> Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, traducere de Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 2006, p. 47.

Traseul pe care l-am parcurs a scos la iveală, înainte de toate, trei regimuri ale reprezentării diavolului corespunzătoare celor trei etape din evoluția sa în imaginarul românesc. Dacă, la nivelul *rolurilor jucate în istorie*, diversitatea imaginilor *dracului* s-ar putea traduce prin discontinuitate, la nivelul structurilor simbolice și al scenariilor mitice actualizate în majoritatea narațiunilor care-l au în centru remarcăm o continuitate.

Nu am pomenit nimic, în subcapitolul despre protoistoria diavolului din mentalul românesc, despre influențele pe care ideea de diavol le-a suferit dinspre bogomilism și catharism. Explicația pe care Eliade<sup>34</sup> și Culianu<sup>35</sup> o dau în această privință este perfect acceptabilă pentru noi, anume că aceste influențe nu au făcut decât să întărească în sens dualist o *situație dualistă deja existentă* în această parte a lumii, patronată spiritual de divinitățile gemelare Fârtate/Nefârtate. A studia ce anume este de origine bogomilică sau catharică în conceptul autohton de diavol nu este lipsit de importanță, însă pentru cercetarea noastră este o miză mediocră. Mai importante ni se par cercetarea imaginilor, analiza structurilor narative, împreună cu semnificația lor și definirea imaginii demonice românești în toate coordonatele lui.

### Abstract

In *Towards a History of the Idea of Devil in Romanian Mentality*, Mircea Paduraru proposes a diachronic approach to the devil-phenomenon putting at work, with a different meaning, a threefold scheme of analysis borrowed from G.B. Vico's *The New Science*: a. a mythical stage; b. a legendary stage; c. a popular stage; the fundamental criterion for the three stages being given by the gradual diminishing of the "sacred" (in the sense of Rudolf Otto's *Das Heilige*) from the idea of devil.

Working with three types of texts (myth-structured narratives, fairy-tales and simple idioms and proverbs), corresponding to the stages of the working-scheme, Mircea Paduraru draws the attention to three types of images of the devil, which talk not only about three progressive ways of imagining the devil, but also about three understandings of temporality and of three types of relating to the "sacred".

<sup>34</sup> În studiul *Satana și Bunul Dumnezeu* din volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, Editura Minerva, 1975.

<sup>35</sup> I. P. Culianu, *op. cit.*