

Reprezentarea sacrului în folclorul religios românesc: influența discutabilă a dualismului oriental

Lucia AFLOROAEI

In the present work I intend to reconsider a series of considerations in regard to one of the most frequent Romanian cosmogonic myths. It is the myth in which the world is created by God (named Fîrtate) together with his adversary (Nefîrtate) and is then continued together with all the other creatures. I note that the hypothesis of a radical cosmogonic dualism, as presented by certain exegetes, cannot be supported. Consequently, I will draw attention to the more cautious perspectives on cosmogonic dualism (Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu and others). In the end, starting from one of Constantin Noica's works, I propose the hypothesis of a dissymmetrical and oriented dualism, which may allow a better understanding of that cosmogonic scenario.

1. Precosmogonie și teogonie

Ca și Mircea Eliade, Romulus Vulcănescu distinge, cu privire la scenariul unor mituri, între precosmogonie (pe care o numește antegonie) și cosmogonie.

Precosmogonia privește, de fapt, starea inițială numită „haos” (care nu trebuie confundat cu nimicul absolut). Așa cum ne spune interpretul amintit, haosul se compune dintr-un gen de proto-materie, aptă să se transforme în materie cosmică. „Prin creația cosmosului, o parte din pre- sau proto-materia haosului s-a transformat în materie propriu-zisă sau, în termeni populari, în *stihiiile lumii*”¹. Este reprezentat în felul unor „ape primordiale ce plutesc înnegurate, asemeni unor nori și penumbre”, o reprezentare frecventă în folclorul mitic românesc. Ea a fost consemnată de către Simeon Florea Marian², Elena Niculiță-Voronca³ și de Gheorghe Ciușanu⁴. Prin creația cosmosului, această stare inițială, numită haos,

¹ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985, p. 220.

² „Cică dintru început nu era pământ, soare, lună și stele, nici lumină ca acuma, ci încotro te-ai fi întors și te-ai fi uitat, era numai o apă tulbure, care plutea ca un nor, încolo și-ncoace” (Simeon Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic comparativ*, ediție îngrijită, introducere, bibliografie și glosar de Iordan Datcu, Editura Saeculum, București, 2000, p. 40).

³ *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, I, ediție îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 23 și 24.

⁴ „Întâi și-ntâi, cînd nu era pămîntul făcut, era numai stei de apă și nu se vedea pămînt pe nicăieri, doar numai apă și apă și încolo nimic” (Gheorghe Ciușanu, *Superstițiile poporului român, în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi*, ediție critică, prefață și indice tematic de I. Oprișan, Editura Saeculum I.O., București, 2005, p. 18).

nu dispăre cu totul. Așa cum se menționează în unele narațiuni mitice, „Pământul a fost și a rămas de la începutul lumii înconjurat de apele primordiale ale Haosului, el se află deci la nesfârșit în suspensie în aceste ape: /naratorul popular ne spune că/ «Pământul e înconjurat de apă, și deasupra noastră și sub noi e tot apă»⁵. Așadar, în folclorul mitic românesc pot fi sesizate câteva elemente precosmice: haosul sau apele primordiale, pământul în prefigurarea lui inițială și tenebrele.

Cît privește teogonia, Romulus Vulcănescu discută câteva aspecte deosebit de interesante în ceea ce privește folclorul mitic din spațiul balcanic și nu numai. Anume, este vorba de ceea ce autorul numește *fratrocrație*, „prezența activă a două fături *ante-cosmice și non-cosmice*, cu puteri demiurgice, care își caută loc pentru creație peste apele înnegurate”⁶. Această idee ridică totuși, așa cum vom vedea mai departe, cel puțin trei probleme: 1) în ce măsură Dumnezeu, sub numele de Fărtat sau Firtate, reprezintă o putere demiurgică, așadar secundă în economia creației ? 2) în ce măsură cei doi frați originari au puteri egale sau simetrice în creația lumii ? 3) poate fi exclusă influența tradiției testamentare asupra folclorului mitic românesc, cel puțin în fazele lui târzii, cînd a fost cules și pus în circulație de către cercetători ?

În legătură cu cea dintîi întrebare, de pildă, nu poate fi ignorată distincția mai veche dintre demiurg (*demiourgos*) și creator originar (*poietes*). Cum este știut, demiurgul este doar un meșteșugar, un arhitect, care folosește materiale și forme deja existente ca să realizeze un nou edificiu, pe cînd Creatorul nu are nevoie în creația sa originară de aceste elemente prealabile. Asupra acestor chestiuni, însă, vom reveni într-un alt loc.

Exegetul pe care-l avem în atenție acum va spune că este vorba despre două puteri inițiale. „Calificate simplu de creatorul popular de mituri, cu nume aparte: *Fărtatul* și *Nefărtatul*, generosul și invidiosul, luminatul și întunecatul, curatul și necuratul, vor să însemne primul stadiu al unei *fratrocrații divine*, care se va transforma cu timpul într-o *fratrocrație* antagonică, a *Fratelui și Nefratelui*”⁷. Abia în mentalitatea medievală creștină aceste două puteri ar fi devenit Dumnezeu și Satana. Însă, consideră Romulus Vulcănescu, „denumirea de Satana /.../ nu corespunde substratului arhaic al mitologiei române, pentru că Satana este numele unei fături divine inegale și subordonată lui Dumnezeu”⁸. Firește că nu corespunde acestui substrat arhaic, însă nu decurge de aici că instanța antagonică, *Nefirtatele*, ar constitui, în vechea mitologie din acest spațiu istoric, o putere egală cu cea a divinității creatoare.

2. Perechea sacră originară; forme de dualism

Ca să clarifice proveniența celor două nume mitice, Fărtatul și Nefărtatul, cît și relația lor originară, Romulus Vulcănescu are în vedere contribuțiile mai multor

⁵ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 220-221.

⁶ *Ibidem*, p. 224.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

cercetători, cum sînt Bogdan Petriceicu Hasdeu⁹, Theohari Antonescu¹⁰, Pericle Papahagi¹¹, Theodor Capidan¹², Sextil Pușcariu¹³, Gh. Ivănescu¹⁴, I. I. Russu¹⁵, Tache Papahagi¹⁶, Marian Wenzel¹⁷, Ioana M. Petrescu¹⁸, Petru Caraman¹⁹, Radu Florescu²⁰, Ioan Petru Culianu²¹, Alexandru Dima²² sau Gheorghe Vlăduțescu²³.

Va respinge teza clasică a lui Hasdeu (preluată apoi de Sextil Pușcariu) că aceste nume mitice ar fi fost calchiate de către români de la slavii din sud, mai exact de la sîrbi și bulgari. Preferă o altă teză, susținută cu multe argumente de către Petru Caraman, anume că este vorba de o terminologie pur latină și de „un obicei autohton ce trebuie căutat în substratul ilirico-trac”²⁴. Obiceiul pe care-l au în vedere Petru Caraman și alții este cel al fraternizării rituale, cu vechi rădăcini în zona balcanică și în alte zone tradiționale. Concluziile lui Romulus Vulcănescu par să fie destul de clare în această privință. „Din aceste constatări se impune o primă concluzie: termenul *Fărtat*, cu semnificația lui de fraternitate, ține de substratul dac și e o traducere în latina provincială din Dacia a termenului autohton care semnifica *frate*. Nu cunoaștem pînă în prezent care este echivalentul dac al termenului *frate*, dar s-ar putea, după ipoteza *cuvintelor prelatine în limba română*, enunțată de I. I. Russu, ca termenul *fărtat* să fie un cuvînt *prelatin* și de tip indo-european, probabil „brater”, după Gh. Ivănescu. A doua concluzie care se impune cu necesitate este aceea că *fraternizarea rituală* în ipostază dacă prezintă unele aspecte distincte față de *fraternizarea rituală creștină*, care derivă din prima și care

⁹ Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Fărtat*, în *Columna lui Traian*, VII, 1870.

¹⁰ Theohari Antonescu, *Cultul cabirilor în Dacia*, București, 1889.

¹¹ Pericle Papahagi, *Meglenoromânii. Studiu etnografico-filologic*, București, 1902, p. 127 sq.

¹² Theodor Capidan, *Meglenoromânii, III (Dicționar megleno-român)*, București, 1902, 1261 ș.u.

¹³ Sextil Pușcariu, *Dicționarul limbii române*, București, tom. II, fasc. I, 1934, p. 67.

¹⁴ Gheorghe Ivănescu, *Problemele capitale ale vechii române literare*, Tipografia „Alexandru A. Terek”, Iași, 1947.

¹⁵ Ion I. Russu, *Limba traco-dacilor*, București, 1959, p. 124.

¹⁶ Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân*, Editura Academiei, București, 1963, pp. 453-454 (cu privire la o serie de termeni vechi: *fartat*, *fartatic*, *fartatician*, *fărtălictie*, *fărtatusu*, *fărtățile*, *fărtic*).

¹⁷ Marian Wenzel, *Ukransni motive na Stećcima (Ornamental Motifs on Tombstones from medieval Bosnia and Surroundin Regions)*, Sarajevo, 1965, p. 11-15.

¹⁸ Ioana M. Petrescu, *Eminescu, modele cosmologice și viziunea poetică*, Editura Minerva, București, 1978.

¹⁹ Petru Caraman, *Sur l'origine thraco-illyrienne de la fraternisation rituelle chez les roumaines et chez les autres peuples balkaniques*, în *Actes du II-e Congres International de Thracologie*, II, București, 1980, p. 220.

²⁰ Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu și Lucian Roșu, *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 135.

²¹ Ioan Petru Culianu, *Romantisme acosmică chez Mihai Eminescu*, în volumul *Iter in Silvis*, II, Messina, 1981, p. 147-157.

²² Alexandru Dima, *Viziunea cosmică în poezia românească*, Editura Junimea, 1982, Iași, p. 5-22, 23-31.

²³ Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofia legendelor cosmogonice românești*, Editura Minerva, București, 1982.

²⁴ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 225.

este adesea interpretată ca o anticipație precreștină la daci”²⁵. Probabil că relația dintre cele două practici simbolice (fraternizarea rituală de proveniență precreștină și cea de proveniență creștină) este mai complicată decât ar putea să ne spună ideea simplei derivări a uneia din alta.

Va avea în vedere mai multe situații mitice din zona balcanică și mediteraneană, situații în care este vorba despre conlucrarea originară, cosmogonică, între doi frați cu puteri sacre. În cele din urmă ajunge la concluzia că mitul zeilor gemelari este unul străvechi, de regăsit în multe narațiuni mitice, la multe popoare. „În structura lor genuină, ei/zeii gemelari/ reflectă o străveche și dublă ipostază divină: 1) una în care ambele divinități conlucrează în deplin acord fratern, ca doi frați buni, și 2) alta în care, simulînd conlucrarea, se contracarează reciproc, ca doi frați răi, datorită temperamentelor lor opuse și incapacității lor de a se înțelege reciproc pentru a crea ceva durabil din inițiativă comună și în chip fratern”²⁶. Va spune că în prima ipostază mitică avem de-a face cu un dualism de tip demiurgic, cele două puteri fiind în unitate indisolubilă și participînd armonios la perfectarea continuă a creației lor. Teogonia nu se transformă acum în scenariu războinic, adică în teomahie²⁷. În cea de-a doua ipostază am avea de-a face cu un dualism antagonic: perechea sacră conlucrează în chip tensionat, cu multe dezacorduri sau discordii; dezacordul conduce la o serie de imperfecțiuni ale creației lor. În consecință, teogonia ajunge să treacă în teomahie fratricidă, cum spune exegetul însuși. Conlucrarea originară dintre cele două puteri, Fărtatul și Nefărtatul, este sesizabilă apoi în mediul creștin de gândire sub forma unui dualism antagonic.

Cu alte cuvinte, în vechea mitologie dacă și în relațiile de ordin instituțional care i-au corespuns ar fi vizibilă o conlucrare armonică a celor două divinități gemelare. Mai târziu, însă, ele ar fi fost asimilate în „spiritul dualismului antagonic iudeo-creștin dintre Dumnezeu și Satana (Diavolul)”²⁸. Această din urmă ipoteză pare totuși discutabilă din cel puțin două motive. Mai întîi, este greu de crezut că în cuprinsul unei anumite mitologii, cum a fost cea dacă veche, erau cu totul absente relațiile antagonice dintre divinitățile care conlucrau la creația lumii. În al doilea rînd, tradiția iudeo-creștină nu poate fi asimilată în orice privință cu un gen de dualism antagonic. Așadar, chestiunea este puțin mai complicată, încît este greu de atribuit dualismul antagonic doar unor influențe mitice sau religioase.

3. Dualismul arhaic – un dualism complementar

Așadar, Romulus Vulcănescu consideră că dualismul antagonic dintre cele două divinități gemelare nu are un caracter originar. El s-ar fi produs mai târziu, sub influența unui dualism de proveniență iudeo-creștină. În forma sa originară, relația dintre cele două divinități care conlucrează la creația lumii exprimă un dualism ne-

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 229.

²⁷ *Ibidem*, p. 230. Romulus Vulcănescu menționează: „Ovidiu Papadima relevă, în transpoziția mitică creștină a *Nefărtatului* în *Diavol*, «rolul de fiecare clipă acordat Diavolului, în *creație*, ca și în rînduirea de azi a firii»”.

²⁸ *Ibidem*.

antagonic. Romulus Vulcănescu îl numește pur și simplu „dualism arhaic”. Acesta ar exprima, de fapt, coeternitatea unor principii aflate în opoziție originară²⁹. „În psihologia primitivă și mai apoi populară, ca și în religiozitatea corespunzătoare, în speță în mitologie și religie, dualismul a constituit bipolaritatea oricărei *cugetări mitice* referitoare la viață-moarte, lumină-întuneric, bun-rău, plăcut-neplăcut, sănătate-boală, adevăr-minciună, spirit-materie”³⁰. Preluând sugestiile unor exegeți, precum F. Goetz³¹, Romulus Vulcănescu va conchide că în mentalitatea populară dualismul capătă forma complementarității unor puteri opuse. Este ceea ce-l determină să vorbească în cele din urmă despre dualism complementar, o formă mult diferită față de dualismul antagonic ce ar fi de proveniență iudeo-creștină.

În aceleași pagini, Romulus Vulcănescu are în vedere dualismul religios ilustrat în câteva medii religioase cunoscute: parsist sau mazdeist, maniheist, paulicianist și bogomilic. Nu acceptă însă o influență serioasă, de fond, a acestor credințe (nici a celei bogomilice) asupra folclorului mitic românesc³². Dimpotrivă, este vorba de o tendință ce ar fi specifică dintotdeauna minții omenești. Este importantă, în acest sens, ideea de bipolaritate. Forțele multiple existente, fie mundane, fie sacre, sînt reduse în conștiința omului la două puteri originare. „Indiferent de latitudine și longitudine, omul cugetă și simte natura și viața prin bipolaritatea elementelor și aspectelor ei antagonice, contrare sau contradictorii, prin contradicțiile reale ale constituenților sau lucrurilor, prin descoperirea opozițiilor reciproce și divergente și în cele din urmă pe complementaritatea lor”³³. Așadar, complementaritatea celor două puteri opuse reprezintă o formulă mitică firească și elevată, ușor de întilnit în vechea spiritualitate românească.

Sînt de luat în seamă aceste concluzii, însă greu totuși de susținut în momentul de față. În fond, ce înseamnă că „dualismul arhaic autohton s-a dovedit a fi conservator”? Cum am putea dovedi astăzi că doar acest dualism este neantagonic, armonios și pașnic? Cînd anume se poate vorbi despre un „echilibru prestabilit” între rău și bine? Dacă așa ar sta lucrurile, adică dacă aceste două tendințe ale existenței ar fi în echilibru prestabilit, atunci nu s-ar mai putea vorbi în nici un fel despre așteptare și speranță, credință și mîntuire. Suspendată ar fi, așadar, orice soteriologie – indiferent sub ce formă anume.

4. O perspectivă mai rezervată asupra dualismului cosmogonic

Comentariul lui Eliade în legătură cu dualismul mitului cosmogonic din acest spațiu spiritual este deosebit de rezervat. Constată de la bun început unele elemente ce ar distinge miturile cosmogonice din această parte a lumii. „Mai mult decît «dualismul», aceste elemente negative – oboseala lui Dumnezeu, somnul lui profund, declinul inteligenței – sînt cele care dau un caracter absolut distinctiv

²⁹ *Ibidem*, p. 231, cu referire la Thomas Hyde, *Historia religionis veterum Persarum*, London, 1700.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ J. Goetz, *Religionwissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg, f.a.

³² *Ibidem*, p. 232.

³³ *Ibidem*, p. 235.

miturilor cosmogonice românești și sud-est europene. Căci, așa cum vom vedea imediat, «oboseala» sau «decăderea» lui Dumnezeu nu fac parte integrantă din acest mit, așa cum este el cunoscut în Asia centrală și septentrională³⁴. Va întârzia mai mult asupra semnificației lor, spre a le pune în legătură cu unele date de natură religioasă și istoric-culturală. Va spune că ele reprezintă elemente ce asigură cosmogoniei un caracter distinct – chiar dramatic – mult mai mult decât ar putea să asigure atitudinea antagonică a Diavolului. Eliade va descrie într-o manieră deosebit de expresivă acest caracter distinct: „avem de-a face cu un alt tip de Dumnezeu; suferind de singurătate, simțind nevoia să aibă un tovarăș cu care să facă Lumea, distrat, obosit, și, în cele din urmă, incapabil să desăvârșească creația numai cu propriile lui mijloace”³⁵. Se va întreba apoi dacă acest Dumnezeu ce suferă de singurătate poate fi comparat cu *Deus otiosus* din unele religii arhaice.

Eliade nu acceptă ipoteza – clasică sau mai veche – că dualismul mitului cosmogonic românesc (la fel și unele elemente mai ciudate ale sale) s-ar explica prin influență bogomilică. În acest sens, invocă mai multe argumente perfect rezonabile: (1) în textele bogomilice nu se găsește un astfel de mit cosmogonic, (2) acest mit nu este atestat în unele spații istorice în care secta bogomilică a fost activă (Serbia, Bosnia, Herțegovina), (3) mitul este prezent, în unele variante ale sale, în diferite părți din Rusia, Ucraina și regiunile baltice, zone în care credințele bogomilice n-au pătruns, (4) mitul în discuție nu poate fi întâlnit în Occident, „deși catarii și *patarinii* au difuzat pînă în Franța meridională, în Germania și în Pirinei un mare număr de motive folclorice de origine maniheistă și bogomilică”³⁶, (5) „atestarea cea mai densă a mitului se află la popoarele turco-mongole din Asia Centrală”³⁷.

În cele din urmă, Eliade caută să înțeleagă structura unor diferite variante ale mitului cosmogonic. Unele din ele vor fi socotite arhaice, chiar predualiste prin motivele lor (ca atunci creația lumii se realizează prin sacrificiul de sine al divinității supreme, eventual prin scufundarea sa în apele primordiale sau cu ajutorul unor vietăți care, la porunca sa, se scufundă să aducă din ape „sămînța de pămînt”). Alte variante sînt considerate mai puțin arhaice, derivate sau profund modificate în timp. Este ceea ce se întîmplă cu narațiunile mitice în care survine o putere adversă, antagonică. În ultimă instanță, această putere va fi numită Diavol, după numele ei grecesc și neotestamentar. Cînd Diavolul reprezintă o putere antagonică față de Dumnezeu, scenariul mitic devine cu adevărat dualist. Mai mult încă, ajunge să dețină un dramatism cu totul aparte: intervin mai multe personaje și

³⁴ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han, Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 97.

³⁵ *Ibidem*, p. 98.

³⁶ *Ibidem*, p. 100.

³⁷ Faptul este sesizat, mai tîrziu, de Andrei Oișteanu în *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 160.

neînțelegeri, încep confruntările văzute și nevăzute, sînt activate diferite forme de viclenii, refuzuri și opoziții, totul capătă o formă deosebit de concretă și vie.

Așadar, tocmai morfologia sacralului ne spune cînd anume avem de a face cu o formă sau alta de dualism. Merită, din cîte credem, toată atenția noastră aceste considerații ale lui Eliade, importante oricînd în justa evaluare a dualismului unor mituri cosmogonice³⁸. Vom avea în atenție în continuare o posibilă interpretare a dualismului cosmogonic, așa cum o sugerează unele idei formulate de Constantin Noica.

5. Ipoteza unui dualism disimetric și orientat

Să facem în prealabil cîteva mențiuni asupra scenariului cosmogonic ce poate fi întîlnit în literatura populară din acest spațiu spiritual. Cum se poate vedea din primele enunțuri ale unor narațiuni mitice, lumea nu este creată în întregime prin conlucrarea lui Dumnezeu cu adversarul său. Cînd adversarul își face simțită prezența, unele date fundamentale ale lumii există deja: cerul „cel mai de sus” și apele primordiale, mîlul sau „sămînța de pămînt”, lumina divină etc. De fapt, lumea însăși ca model sau ca schiță, cu datele ei prime, există deja prin actul divin de creație.

Ceea ce se petrece prin conlucrarea lui Dumnezeu cu unele viețuitoare, cu diavolul sau chiar cu oamenii (așa cum aflăm în unele variante ale mitului cosmogonic) reprezintă *continuarea* creației, prelungirea ei în cele mai diferite laturi și detalii (lărgimea indefinită a pămîntului, apariția unor munți și văi, despărțirea uscatului de ape, apariția unor specii de plante și animale, diversitatea mare de viețuitoare, prezența unor comportamente omenești discutabile sau negative etc.). În consecință, dualismul unui astfel de mit cosmogonic nu este neapărat primar, ci mai degrabă derivat, de ordin secund. Este posibil totuși ca acest dualism derivat, secundar, să-și afle o premisă în chiar economia originară a actului divin, în modul propriu de creație divină a lumii.

³⁸ Alte atitudini, în legătură cu dualismul mitului cosmogonic românesc au fost exprimate de Ioana M. Petrescu, *Eminescu, modele cosmologice și viziunea poetică*, Editura Minerva, București, 1978; Petru Caraman, *Sur l'origine thraco-illyrienne de la fraternisation rituelle chez les roumains et chez les autres peuples balkaniques*, în *Actes du II-e Congres International de Thracologie*, II, București, 1980, p. 220; Alexandru Dima, *Viziunea cosmică în poezia românească*, Editura Junimea, Iași, 1982; Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofia legendelor cosmogonice românești*, ed. cit.; Gheorghe Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la greci. Presocraticii*, Editura Paideia, București, 1998; Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Editura Paideia, București, 2001; Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 116-117; Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, Editura Științifică, București, 1994; Vasile Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989; Vasile Tonoiu, *Dialog filosofic și filosofia dialogului*, Editura Științifică, București, 1997; Vasile Tonoiu, *În căutarea unei paradigme a complexității*, Editura IRI, București, 1997; Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Editura Minerva, 1989; Andrei Oișteanu, *Ordine și haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Editura Polirom, Iași, 2004; Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, ed. cit.; Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, Editura Minerva, București, 1986; Mihai Coman, *Mitos și Epos*, Editura Cartea Românească, București, 1985; Mihai Coman, *Izvoare mitice*, Editura Cartea Românească, București, 1980.

În studiul intitulat *Încercare asupra filosofiei tradiționale*³⁹, Constantin Noica își intitulează două secțiuni într-un mod cu totul elocvent: *Ethosul neutralității și Ethosul orientării*. Spune la un moment dat că secolul al XIX-lea și, parțial, secolul al XX-lea sînt dominate de „un anumit ethos al neutralității”⁴⁰. Acest fapt devine evident mai ales în felul în care este exercitată rațiunea omenească; aceasta decide, „cîntărește, estimează și dă valoare logică lucrurilor”, dar nu indică și nu asumă un sens al acestora. Cînd este vorba de o dualitate, precum particular – universal, ea caută să egaleze termenii, ca atunci cînd îi consideră doar contradictorii și ireductibili unul la celălalt. Or, va spune Noica, filosofia trebuie să vadă dincolo de aceste dualități. Gîndirea înțelege în definitiv că termenii unor dualități nu sînt egali. Dimpotrivă, „unul din termeni e mai slab decît celălalt”⁴¹. Aceasta înseamnă că o anume dualitate este dinamică, procesuală și orientată, nicidecum neutră. Iar orientarea ei exprimă sensul devenirii către ființa deplină a celor existente. Cum va afirma Noica în mai multe rînduri, devenirea are loc dinspre ființa nedeterminată către ființa determinată sau deplin mijlocită (așadar, nu dinspre neființă către ființă, nici dinspre haos către cosmos, cum se spune adesea în grabă).

Dacă revenim la inegalitatea firească dintre termenii unor dualități, se poate spune că doar un termen îl contrazice cu adevărat pe celălalt, nu și invers. De exemplu, particularul poate contrazice universalul, însă acesta din urmă nu contrazice particularul, ci caută să-l ridice la nivelul său, îi oferă posibilitatea să devină el însuși universal într-o anumită privință. La fel și în alte situații: neființa contrazice ființa, însă ființa nu contrazice neființa; răul contrazice binele, însă binele nu contrazice ceea ce este mai puțin decît el însuși, ci caută să-l elibereze de puținătatea sa.

Avînd în vedere argumentele lui Noica, aflăm destule motive să vorbim despre un dualism univoc sau disimetric. Un astfel de dualism ar trebui recunoscut cel puțin în cazul în care dualitatea cosmogonică (Dumnezeu – adversar, Creator – demiurg etc.) reprezintă corelația unor termeni profund inegali. De acest lucru ne putem da seama dacă urmărim cu atenție una sau alta din versiunile mitului cosmogonic. Astfel, în versiunea transmisă de Elena Niculiță-Voronca, în *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, se pot observa ușor cîteva situații care descriu un astfel de dualism parțial, unilateral.

„Din început era peste tot numai apă; singur Dumnezeu și cu Dracul umblau pe deasupra. Iată să întîlnesc amîndoi. «Cum te cheamă pe tine?» – zice Dumnezeu. «Nifärtache», zice Dracul. «Da pe tine?», întrebă Dracul. «Pe mine mă cheamă Färtache», zice Dumnezeu. «Haide ș-om face pămînt», zice Dumnezeu. «Haide», zice Nifärtache. «Bagă-te în mare și ia pămînt în numele meu», zice Dumnezeu. Nifärtache se bagă și zice: «Iau pămînt în numele meu, nu într-al tău». Cînd scoate mîna din apă, nu mai era nimic, pămîntul tot s-a fost spălat. «Vezi, zice Dumnezeu,

³⁹ Studiul este cuprins, ca o primă parte, în scrierea *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 110.

⁴¹ *Ibidem*, p. 112.

că ai scos în numele tău, nu într-al meu. Mai bagă-te odată». Nifärtache se bagă și zice tot ca dintăi: «Iau în numele meu, nu într-al tău». Dară Dumnezeu a făcut gheață deasupra; până ce a spart el gheața, pământul iar s-a fost spălat. «Vezi, zice Dumnezeu, iar n-ai făcut cum ți-am zis eu!» Dintăi, Dracul sta până în genunchi în apă, pe urmă până în brîu, amu era până în gît. «Ia seama, i-a zis Dumnezeu, că îndată te-neci». El s-a plecat și tot n-a făcut cum i-a zis. Dumnezeu iar a prins gheață. Cînd s-a suit sus ș-a văzut că amu nu mai are pământ nimică în mîna și avea să se înece, a zis: «Apoi dar lasă să fie și într-al lui». Cînd a zis vorbele aceste, atăta pământ a rămas cît era pe sub unghii, și cu acela a ieșit afară. Dumnezeu a luat un pai, i-a scobit unghiile și din țărna aceea a făcut o turtiță, a pus-o în palmă, a suflat și a bătut cu palma deasupra. Cînd deschide, este pământ cît un pat. Pune turta pe apă: «Amu avem pământ pe ce ne culca la noapte», zice Dumnezeu.

Vine seara, se culcă alături, dar Nifärtache îl tot împinge pe Dumnezeu să-l înece. Și l-a tot împins toată noaptea; cînd se uită a doua zi, era pământ cît este și astăzi, el tot creștea sub Dumnezeu!⁴².

Putem ușor observa că, de la bun început, Dumnezeu și Dracul își anunță distinct numele lor. Din punct de vedere religios, numele unor astfel de instanțe reprezintă însăși puterea lor, realitatea lor în ceea ce are ea esențial. Or, Dumnezeu se numește pe sine cu un termen pozitiv („Färtache”), iar Dracul, cu un nume negativ („Nifärtache”). De fapt, numele Dracului este obținut printr-o simplă negație, spre a i se indica rolul său adversativ. După ce își anunță numele proprii, urmează o altă etapă în manifestarea puterii lor. Este vorba de însăși crearea pământului și a celorlalte elemente ale lumii. Inițiativa aparține lui Dumnezeu („Haide ș-om face pământ, zice Dumnezeu”). Același Dumnezeu deține proiectul inițial al creației („Bagă-te în mare și ia pământ în numele meu, zice Dumnezeu.”). Expresia „în numele meu” este absolut decisivă în opera de creație a lumii; nimic nu poate fi creat în chip originar decît prin inițiativa lui Dumnezeu și în numele Său. Doar că Dracul, conform naturii sale adversative, nu respectă porunca lui Dumnezeu („Iau pământ în numele meu, nu într-al tău”, își va spune atunci cînd coboară în mare). Întrucît a voit să ia pământ în numele său, Dracul nu a putut să aducă de pe fundul mării „sămînța de pământ”. Abia cînd s-a scufundat a treia oară și cînd a acceptat să ia pământ în numele lui Dumnezeu, el face ceea ce i s-a poruncit.

Există încă un episod semnificativ pentru acest gen de dualitate disimetrică și orientată. Așezați pe turta de pământ, Dumnezeu și Dracul se odihneau ca după o zi de muncă. De fapt, Dumnezeu își manifestă odihna sa ca pace deplină a creației sale, iar Dracul, ca răstimp în care ar fi putut să realizeze alte năzuințe egoiste și orgolioase; cum spune narațiunea mitică, Dracul voia să rămînă singur pe turta de pământ, singurul stăpîn al celor create pînă atunci. În acest scop, el caută să-l împingă pe Dumnezeu în ape și să-l înece, cum se exprimă naratorul popular. „Și l-a tot împins toată noaptea, cînd se uită a doua zi era pământ cît este și astăzi, el tot

⁴² Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, ed. cit., p. 23.

creștea sub Dumnezeu”⁴³. Așadar, voința potrivnică a lui Nifărtache se manifestă tot timpul. Însă acestei voințe nu-i răspunde o alta tot potrivnică. Dumnezeu nu apare nici o clipă ca voință opusă voinței celuilalt, el nu se manifestă ca opus sau ca adversar.

Astfel de situații mitice ne determină să credem că dualismul cosmogonic deține o formă cu totul distinctă. Nu este – în cazul concret de mai sus – un dualism absolut sau radical. Nu reprezintă nici un dualism fără ieșire, ca atunci când orientarea decisă către creație ar fi amânată la nesfârșit. Dimpotrivă, este vorba de un dualism disimetric, întrucât adversitatea se manifestă explicit dintr-o singură parte. Nu mai puțin, dualismul cosmogonic propriu acestui mit este unul orientat, întrucât creația ca atare este posibilă, ea se realizează sub forma acestei lumi concrete.

Bibliografie

- Ciaușanu, Gheorghe, *Superstițiile poporului român, în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi*, ediție critică, prefață și indice tematic de I. Opreșan, Editura Saeculum I.O., București, 2005
- Eliade, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han, Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980
- Hasdeu, Bogdan Petriceicu, *Fărtat*, în „Columna lui Traian”, VII, 1870
- Simenschy, Theofil, Gheorghe Ivănescu, *Gramatica comparată a limbilor indoeuropene*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981
- Marian, Simeon Florea, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic comparativ*, ediție îngrijită, introducere, bibliografie și glosar de Iordan Datcu, Editura Saeculum, București, 2000
- Niculiță-Voronca, Elena, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, I, ediție îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iași, 1998
- Noica, Constantin, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- Oișteanu, Andrei, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2007
- Russu, Ion I., *Limba traco-dacilor*, ediția a II-a, Editura Științifică, București, 1967
- Vulcănescu, Romulus, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985
- Vlăduțescu, Gheorghe, *Filozofia legendelor cosmogonice românești*, Editura Minerva, București, 1982

⁴³ *Ibidem*.