



## 1. INTRODUCERE

Cartea de față – rod al unei lucrări de doctorat elaborată și susținută în cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, sub îndrumarea domnului profesor Eugen Munteanu – cuprinde reflecții integrate într-o viziune de specialitate asupra unui fenomen cultural vital timp de milenii în matca societății tradiționale românești. Faptul că am ales să-l abordez aici din perspectiva ipostazei sale verbale nu reprezintă rezultatul unei diviziuni arbitrară între limbaj și realitatea extraverbală căreia textul magic i se adresează. Din contră, analizele care urmează s-au configurat având la bază conștiința inseparabilității de profunzime a celor două elemente și schimbul permanent de informație dintre ele.

Descântecul, acest subiect clasic în cercetarea etnologică, a oscilat de la a fi percepță ca mijloc și bază analitică a unor teorii antropologice, psihanalitice, psihosociale, la a constitui scopul spre care au tins și pentru care s-au modelat altele. Poate că numărul impresionant și factura diversă a acestor trasee epistemologice a îndepărtat uneori de la stăruința necesară asupra realității descântecului, sinonimă în volumul de față inclusiv cu irealitatea coerent construită a lumii sale textuale. Am selectat din teoriile existente pe cele care au contribuit, din punctul meu de vedere, la apropierea de această realitate. Am încercat să nu-mi idealizez obiectul de studiu, generându-i artificial semnificații intrinseci, dar nici să nu-l plasez într-o lungă listă de produse culturale circumstanțiale și revolute.

Fenomenul magic se integrează în mod armonios în ceea ce E.R. Dodds, în conferințele sale despre rădăcinilor iraționale ale rationalismului grec numea, preluând o metaforă geologică celebră a profesorului său, elenistul Gilbert Murray, „conglomeratul moștenit”. Savantul oxonian înțelegea prin acesta aglomerarea în zestrea culturală a unei comunități arhaice a componentelor imaginariului magico-religios din diferite etape ale dezvoltării sale, care însă nu se substituie niciodată una celeilalte, ci se supraadă mereu. Dodds a descris cum a încercat Platon să controleze eficient această „povară moștenită a datinei iraționale” (Dodds

1998: 161) și să construiască un sistem filosofic suficient de permisiv încât să cuprindă manifestări iraționale ca mediumnitatea, creația poetică și izbucurile patologice ale conștiinței magico-religioase (Ibidem: 188).

De fapt, Platon nu a trebuit să caute prea mult și nici să creeze *ex nihilo* un limbaj adecvat „conglomeratului” magiei vechilor greci, fiindcă acesta exista deja fiind folosit în propriul său anturaj filosofic. Însuși Socrate, aşa cum povestește istoricul atenian Xenophon în secolul al IV-lea î.Hr., nu se ferea să recunoască, mai în glumă, mai în serios, că prietenele sale (*philai*) îi caută compania fiindcă le învață cum să prepare poțiuni de dragoste (*philtre*) și incantații (*epoidai*) a căror valabilitate este apoi încercată chiar asupra maestrului (apud Faraone 1991: 1).

Existența diverselor categorii de texte și rețete magice, precum și scopurile practice, emoționale sau medicale care le-au asigurat funcționalitatea și supraviețuirea nu au lipsit din nicio societate arhaică. De aproape un secol și jumătate, specialistii români au studiat și au remarcat vitalitatea inventarului magic autohton, deși uneori ele au fost private, precum alte produse folclorice, în ipostaza lor reificată, ca artefacte culturale sau referenții istorice, și mai puțin din prisma valorii lor instrumentale și a experienței curente a actorilor sociali care le-au recreat și colportat neîncetat (Kligman 2005: 192; Cuisenier 1995: 106). Colaborarea punctelor de vedere multiple asupra textului magic, acceptarea critică a vocației sale sincrone și diacrone, lingvistice și etnografice este singura modalitate de a ajunge la înțelegerea a ceea ce Sanda Golopenția numea oarecum misterios „interacția magica” (2007: 42), acel punct în care se intersectează toate modurile de a fi ale descântecului, dar pe care noi, cei din afară, oricât ne-am strădui, nu-l putem decât aproxima. Dar fie și doar pentru a surprinde parțial acel spațiu ascuns trebuie să folosim toate instrumentele de măsurare pe care le avem la îndemână.

### **1.1. Priviri contemporane asupra fenomenului magic**

După o lungă perioadă în care magia a fost studiată descripтив și din perspectiva evoluționismului critic, apreciindu-se exotismul și pitorescul sau acuzându-se primitivismul, ilogicul și irațio-

nalitatea ei, stadiul de fosilă vie din zestrea umanității arhaice, începând cu secolul trecut, fenomenul magic devine un adevărat obiect de studiu. Diversitatea expresivă a incantațiilor, structura lor poetică intens formalizată, grija extremă pentru îndeplinirea conform rețetelor transmise a ritualului au atras cercetători din diverse arii disciplinare, care au subliniat atât componenta ontologică, precum și cea estetică a magiei populare. Sociologul Claude Rivière a reușit să delimitizeze în istoria acestei cercetări trei tipuri de teorii în care aceste preocupări s-au înscris: *intellectualiste* (reprezentate de J.G. Frazer), ale *affectului* (S. Freud) și ale *socio-culturalului* (E. Durkheim, Marcel Mauss și Henri Hubert, Claude Lévi-Strauss).

Odată cu pierderea parțială a vitalității magiei populare în mediul ei natural de existență, ea tinde să devină un produs favorit pe piața obiectelor culturale, dar denaturat sau simplificat la nivelul mentalității publice, îndepărtat de valoarea lui funcțională. Astfel, magia populară a fost întreleasă antinomic, când ca fenomen care trimele le specificitate și originaritate, când ca reminiscență a „pre-logicului” sau a „gândirii slabe”. În plus, lecturi parțiale și selective ale manifestării etnoculturale, orientarea cercetătorilor spre „o intuiție antropologică de tip jungian și o cultură de tip frazerian” conduc de multe ori la „găsirea în exaltarea misterelor primitive a pretextului pentru un cult regresiv și iraționalist al originarului” (Bourdieu 2000: 12).

Înțelegerea modului specific contemporaneității în care fenomenul magic este studiat și asimilat în cadrul unor cercetări socio-culturale mai largi trebuie raportat la „criza raționalității contemporane” (Cornea 2006: 158). Critica intensă a exceselor scientiste ale societății actuale a generat în cele din urmă un adevărat asalt al iraționalului, vizibil în resurgența tipului de cunoaștere mitico-simbolică, a ezoterismului și ocultismului, a studiului mitologilor populare (reale sau fabricate). Paul Feyerabend explică această revenire în forță a produselor imaginarului mistic prin necesitatea de contraponere din partea existenței afectiv-simbolice care să echilibreze partea de rațiune autosuficientă: „Avem nevoie să construim o lume imaginară (*a dream-world*) ca să descoperim trăsăturile lumii reale în care locuim” (Feyerabend 1975: 23). Această perspectivă era deja evidentă în definirea dată de Jung „laturii mitice a omului”, atât de nedreptățită în timpurile moderne (Jung 1996: 303).

Teoriile intelectualiste, axate pe raționalitatea și cauzalitatea coerentă a fenomenelor magice, ale căror baze au fost puse de Tylor, Frazer și Malinowski, sunt fecunde încă în ultimele decenii și generează ample comentarii. Un exemplu în acest sens este activitatea lui Stanley J. Tambiah, care încearcă să identifice specificul raționalității tradiționale alegând să mizeze iarăși pe contrastele evocate anterior între magie, știință și religie (Tambiah 1990). Totuși, școala funcționalistă din antropologia socială va reacționa concludent împotriva unidimensionalității teoriilor psihologiste, intelectualiste sau sociologiste create în încercarea cercetătorilor de a explica fenomenul magic. Un exemplu grăitor este volumul special dedicat de E.E. Evans-Pritchard acestei critici, care devine o bună introducere în viziunea sa funcționalistă. Principalul defect al tuturor acestor teoreticieni ar fi fost că ei au încercat să definească magia în ipostaza sa pragmatică, și nu în contextul social general în care se integrează: „It becomes more intelligible when it is viewed not only in relation to empirical activities but also in relation to other beliefs, as part of a system of thought” (Evans-Pritchard 1965: 111).

O teorie relevantă a locului magiei în existența umană este cea a lui Max Weber, care consideră că „profetiile raționale” ale științei și filosofiei moderne, dar și construcțiile raționale instrumentate prin diverse mișcări religioase sunt la originea slăbirii credințelor în magie. Important pentru cercetarea magiei în contemporaneitate este că Weber ajunge să găsească în excesele etice și raționale ale marilor religii, îndreptate precum cătorii spre satisfacerea nevoilor vieții cotidiene, profane, o explicație a „atracției maselor populare pentru formele magico-orgiastiche și emotionale de religiozitate, care oferă *surogate ale magiei propriu-zise*” (s.m.) (Weber 1971: 507). Pentru Edgar Morin, un alt sociolog deschis spre o antropologie critică și evaluativă, elaborarea mitului și magiei de către *homo sapiens* vine din nevoie unei organizări ideologice și practice a legăturii sale imaginare cu lumea, acestea fiind intim legate atât de procesele biologice și tehnice, cât și de nevoie de irațional, oneric, fantasmatic, erotic, izbucniri psiho-affective, într-un cuvânt o nevoie de „dezordine și în același timp îndreptată împotriva entropiei existenței cotidiene, un compromis intern, în interiorul spiritului uman, cu propriile fantasme, propria dezordine, propriile contradicții” (Morin 1999: 152-153). Omul imaginar și imaginativ pe care Morin îl vede ca produsul sistemului magic

arhaic se leagă direct de inserția elementului mistic în literatura cultă, descoperită relativ târziu de critica occidentală și mai mult datorită folosirii de către autori a folclorului unor popoare socratice exotice și primitive drept sursă de inspirație. Se pare că cele mai importante studii provin din mediul latino-american, unde „realismul magic” al lui Gabriel García-Marquez și a epigonilor săi a fost pus în legătură cu imaginarul arhaic al acestor popoare. Rolul magicului în constituirea substratului profund al literaturii cult a fost evidențiat la noi de profesorul Petru Caraman, care, în plus, subliniază și inserția semnelor magiei arhaice într-un cadru mai complex, eterogen, aparținând culturii populare în general, pe lângă magia explicită a riturilor verbale și manuale: „Elementul magic apare frecvent și ca produs se sine-stătător, dar îl aflăm și figurând ca motiv conex, cu specială funcție, în complexul unui ritual sau ceremonial, căruia îi este subordonat” (Caraman 1994: 192). Mai mult, savantul ieșean sublinia că metamorfoza structurilor magice tradiționale în cadrul procesului de creație artistică specifică unei culturi scrise are rol de sublimare a substratului tulbure a superstițiilor (Ibidem: 87).

Tot ca motiv conex, elementul magic apare chiar în literatura autorilor clasici și realiști, în ciuda unei aparente incompatibilități. Un exemplu este interesul puțin cunoscut al lui Balzac manifestat în romanul său ezoteric *Pielea de șagri*, pentru ceea ce marele romancier francez numea „magisme” – o concepție organică despre natură și despre supranatural (Wellek 1970: 182); acesta a fost impulsionat de lectura marilor opere ocultiste la modă în societatea franceză a timpului, care au influențat considerabil literatura fantastică (a lui Huysmans, Villiers de l'Isle-Adam, Mérimée s.a.).

Conform analizei lui Mircea Eliade, după „moda ocultistă” a secolului al XIX-lea, neo-ocultismul a reizbucnit în anii 70, atât în conștiința maselor, cât și în imaginația artiștilor. Acum sunt repuși în valoare marii „maestrii” ai secolului trecut, precum și marile simboluri ezoterice, gnosticismul, alchimia și aşa-numita „magie înaltă”. Într-o istorie pozitivă a mentalităților, curentele ezoterice, deși au folosit cu precădere surse îndepărtate în spațiu și timp, străine culturilor folclorice locale, totuși, afirmă optimist marele istoric al religiilor, „cercetările contemporane au dezvăluit semnificația religioasă profundă și funcția culturală a unui mare număr de practici, credințe și teorii oculte, evidențiate la mai

multe civilizații europene și extra-europene deopotrivă, și la toate nivelurile culturii, de la ritualurile folclorice – precum magia și vrăjitoria – la tehnici secrete și speculațiile ezoterice cele mai savante și mai elaborate” (Eliade 1997: 78).

Cu toate acestea, exuberanța modei ezoterismului a condus uneori la creionarea unor „mituri și ficțiuni etnologice”, cum este cea a celebrului Carlos Castaneda, etnolog căzut în plasa unei adevărate „fenomenologii a vrăjitoriei” (Bonte, Izard 2001: 248) din spațiul american. Un model opus, deși situat în aceeași implicare a observatorului intelectual în universul magiei, a fost consacrat în antropologia culturală americană de conștiințioasa descriere a practicilor neo-păgâne Wicca prin metoda etnografiei interpretative (*thick description*) consacrata de Geertz. Antropologul american a încurajat contopirea perspectivei din interior, a cercetătorului participant la ritualul sabatic, cu cea din exterior, a ne-initiatului. Rezultă astfel texte care sunt în măsură să redea realitatea plurivalentă a fenomenului și să reconstituie rețelele de sensuri vechi și noi care se intersectează în macrotextul culturii contemporane.

Popularitatea modelului magic în mediul academic occidental convertită în ceea ce s-a numit „fantasticul slab” (*low fantasy*) a condus totuși și la rezultate pozitive în planul interesului publicului pentru magic. În plan hermeneotic, s-a ajuns la identificarea unor semnificații magice arhaice în substratul literaturii culte, demers specific criticii mitic-arhetipale, inspirată substanțial de reușitele antropologiei culturale și, în planul creației literare, la resurrecția basmului cult – reper al „fantasticului tare” (*high fantasy*). Nevoia de poveste se întâlnește la acest nivel cu specificul cauzalității de tip magic, aşa cum observă un exeget al basmului cult contemporan: „Admirația, teama, stupoarea acționează într-un registru non-cognitiv. Miraculosul nu este conceput, nici gândit, el este descoperit, este obiectul unei revelații, obiect al credinței și al crezului, și prin aceasta el are legătură cu gândirea religioasă și magică” (Montandon 2004: 29).

O altă direcție a acestui interes conjunctural pentru modelul magic apare în filologia clasică, în cadrul căreia se abordează literatura antică din perspectiva reminiscențelor unor ritualuri străvechi, într-o direcție consacrată de la începuturile studiului magiei în cadrul școlii conduse de J.G. Frazer și continuată și astăzi. De altfel, cercetarea literaturii vechi pentru discernerea vechilor structuri magice a fost, în epoca romantică a înfrățirii

folcloristică cu filologia istorică, efortul conjugat de identificare a rădăcinilor rituale ale epopeilor *Edda* și *Kalavela*.

Dincolo de disputa implicită care s-a creat în socio-antropologia religiilor în încercarea de a se stabili raporturile istorice dintre magie și religie, magie și medicină, ne aflăm astăzi într-o perioadă în care etnologii și antropologii îmbină descriptivismul etnografic cu diferitele tipuri de contextualizare interdisciplinară (psiho-socială, filosofică, lingvistică și semantică, retorică și filologică etc.). Anchete de teren intensive, specializate, lipsite de reflecții impresioniste au încercat să ofere, în ultimele decenii, o bază etnografică mai vechilor idei teoretice despre magia populațiilor primitive. La acest stadiu al cercetării a contribuit reevaluarea metodelor științelor despre om, care devin sceptice și auto-interrogative, dar mai ales reflecțiiile unor filosofi ai fenomenului asupra necesității unei acceptări a esenței sale raționale, general-umane.

La constituirea viziunii raționale a magicului au contribuit și studiile centrate pe nevoile psihico-affective ale „omului terapeutic” pe care le raportăm la teoriile afectului, din sistematizarea lui Rivière. Vinovată de recurența acestui psihic fragil este pierderea credinței atât în grația divină, cât și în puterea magicianului profesionist (Gay 2002: 279-294). Fragilitatea individualității post-moderne, lipsa de securitate a ființei umane actuale au fost observate de André Julliard, un hermeneut al „vrăjitoriei zilelor noastre”: „Recurgerea la magie [...] propune mai ales răspunsuri la starea de rău a societății actuale, având deci o funcție securizantă [...]. Astfel se pot înțelege practicile și ritualurile legate de magie ca tot atâtea spații individuale ale libertății de interpretare și reinterpretare a prescripțiilor dogmatice ale Bisericii sau a conformismului elitist și îngust al științei” (Julliard 1997: 280).

## 1.2. Cercetarea magiei verbale: de la text la context

În liniile mari, cercetarea textelor magice a oscilat între polul estetismului sau formalismului și cel al empirismului sau etnografismului, adică între studierea cu precădere a caracteristicilor lor literare, lingvistice, estetico-retorice și interesul calitatea lor documentar-istorică, etnografică, sociologică. Nu au lipsit de-a