Cultura tradiţională – formă de (re)afirmare a identităţii: puterea simbolului

Delia SUIOGAN

Omul tuturor timpurilor a fost şi este un „actor", viaţa poate fi percepută ca o „ceremonie", „jucată" *ca un limbaj simbolic*. Chiar şi pentru omul modern există foarte multe momente când nu poate trece prin viaţă doar printr-o simplă participare, ci trecerea implică o formă codificată de reprezentare a Lumii şi a relaţiei lui cu Lumea.

Simbolurile l-au ajutat dintotdeauna să (re)descopere realitatea şi l-au determinat, în acelaşi timp, să devină real prin participare. Preluând teoria lui Mircea Eliade, am putea spune că, prin intermediul simbolurilor, repetăm un arhetip, iar prin această repetare, dobândim realitate. „Un obiect sau o acţiune dobândesc o *valoare* şi devin în acelaşi timp *reale* numai pentru că participă într-un fel sau altul la o realitate care le transcende (…) semnificaţia, valoarea lor nu se leagă de un dat fizic brut, ci de calitatea lor de a reproduce un act primordial, de a repeta un model mitic."[1]

Simbolul este cel care i-a permis individului să atingă un nivel de profunzime în procesul de cunoaştere. El are, prin natura sa, puterea de a raporta orice element la un sistem capabil să îi decopere natura semnificativă. Simbolul nu trebuie înţeles ca o figură de stil sau de expresie, el nu este un *artificiu* cu ajutorul căruia construim arii de semnificaţie, dimpotrivă, el este purtătorul sensului însuşi pentru că doar prin intermediul lui omul poate exista şi evolua ca parte a Unităţi primordiale. Simbolurile trebuie privite, aşadar, ca instrumente ale cunoaşterii, o cunoaştere nonraţională, intuitivă, dar superioară, pentru că refuză speculaţia. Simbolurile ne apar ca puncte de comunicare între omul individual şi Omul universal.

Într-un astfel de context, simbolul nu mai poate fi privit ca un (simplu) instrument, ci el însuşi devine parte a unui ansamblu semnificativ complex, cu atât mai mult cu cât suntem de acord cu ideea că simbolul nu este rezultatul unui raţionament, ci al unei atitudini a individului faţă de lucruri, fenomene etc. Simbolurile au nevoie de un *univers* capabil să descopere acele similitudini inteligibile; este vorba despre o serie întreagă de relaţii care unesc semnele şi lucrurile, anularea sau nedescoperirea lor conducând la neutralizarea sensului.

Logica practică este un concept ce trebuie adus în discuţie, ea se eliberează de cele mai multe ori de *logica logică,* deoarece, într-un astfel de mod de a înţelege realitatea, asistăm la o dublare obligatorie a coerenţei de eficacitate. „Sistemele simbolice îşi datorează *coerenţa* lor *practică*, adică unitatea şi regularităţile lor, dar şi vagul şi neregularităţile lor, şi unele şi altele la fel de *necesare,* pentru că sunt înscrise în logica genezei şi a funcţionării lor, faptului că sunt produsul unor practici care nu îşi pot îndeplini funcţiile lor practice decât în măsura în care angajează, în stare practică, principii care sunt nu numai coerente – adică capabile să producă practici intrinsec

[1] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Bucureşti, Univers enciclopedic, 1999, p. 12.

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

coerente şi în acelaşi timp compatibile cu condiţiile obiective – ci şi uşor controlabile şi manevrabile, pentru că se supun unei logici sărace şi economice."[2]

Întotdeauna expresia simbolică va avea în vedere legătura dintre acţiune şi realitatea exprimată; dincolo de cuvinte trebuie să vedem faptele. Cuvântul nu va fi, astfel, după formula lui Jean Borella, un „simplu cuvânt", ci el va fi, alături de gesturi, dar şi de obiectele de care omul s-a înconjurat de-a lungul timpului, o modalitate de *prezentificare*, de actualizare a arhetipului. Pornind de la această idée, vom privi înţelegerea ca pe o formă de interpretare şi nu de analiză a semnelor, pentru că realitatea Lumii este de natură semantică.

Prin simbol, dar mai ales prin descoperirea legăturilor ce se stabilesc între semnificaţiile diferitelor clase de simboluri, se poate ajunge cel mai uşor la adevăratele sensuri ale lumii care ne înconjoară. Raportându-ne la sensuri, ne vom re-descoperi ca parte a unui întreg. Simbolurile sunt, aşadar, cele care ne permit descoperirea identităţii.

De-a lungul timpului, am asistat la tendinţa tuturor formelor spre secvenţializare, ceea ce a condus, inevitabil, la imposibilitatea refacerii întregului. Acest fapt a influenţat în mod direct evoluţia sensului, asistând la o rupere a sensului de bază într-o serie de sensuri secundare. Refacerea întregului se poate realiza doar prin revenirea la rolul şi funcţiile imaginii la nivelul gândirii arhaice, tradiţionale. Prin unirea tuturor limbajelor ce participă la construirea sensului, cu un accent mai mare pus pe rolul limbajelor nonverbale, se poate realiza reconstituirea unei *imagini – bază*, considerând că doar imaginea are capacitatea de a deschide sensul spre imaginar, spre ceea ce este dincolo de imediat, de vizibil, de perceptibil. *Imaginea* nu trebuie redusă la un obiect sau la o sumă de obiecte; ea este o stare. Prin intermediul său Cosmosul rămâne viu.

Un rol determinant îl are, pentru menţinerea vie a imaginii, acel element cu valoare de *exemplu*. Dincolo, însă, de nivelul exemplarului, omul tuturor timpurilor a întreprins în mod constant o acţiune de anulare a arbitrariului prin stabilirea unui anumit grad de motivare a faptelor sale. Toate formele de manifestare ritualică intră în seria modelelor cu ajutorul cărora omul nu doar se supune Cosmicului, ci devine parte a acestuia.

Descoperirea sensului este deosebit de importantă, deoarece el are valoarea unui principiu capabil să menţină toată acea înlănţuire de structuri, de semnificaţii într-o stare de armonie. Pentru ducerea la bun sfârşit a procesului de interpretare, avem în vedere şi faptul că sunt foarte importante informaţiile pe care cititorul sau ascultătorul le deţine în legătură cu *universul de discurs*; nu putem descoperi sensul fără a ajunge la semnificaţiile de la baza discursului. Mitologia, magia, ritul, religia se constituie, după formula lui E. Coşeriu, în tot atâtea *sisteme de semnificaţii*.

Prin gest, prin rit, magie, mit omul culturilor arhaice şi tradiţionale şi-a construit, în timp şi dincolo de timp, propria-i *carte de legi*. Respectarea *rânduielii* nu mai trebuie privită ca o acceptare a unui set de norme, ci ca o modalitate de comunicare a omului cu Cosmosul ca totalitate. Acest tip de comunicare refuză iraţionalul; în încercarea de a descoperi legile interne ale armoniei Cosmosului, s-a ajuns până la conferirea unei raţionalităţi totale acestui Cosmos. Simbolul devine o formă de manifestare a realităţii ca idealitate.

[2] Pierre Bourdieu, *Simţul practic*, Iaşi, Institul European, 2000, p.137.

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

Omul mediilor tradiţionale nu contempla lumea, ci trăia lumea, printr-o participare directă la misterele sale. Pentru omul tradiţional, Lumea este o formă inteligibilă ce i se dezvăluie ca o adevărată reţea de cauzalităţi, producându-se o înţelegere imediată şi firească atât a ceea ce îl înconjoară cât şi a ceea ce există dincolo de el. Comunicarea este cea care transformă simplele relaţii în interdependenţe relaţionale care vor produce o extensie a înţelegerii. Prin intermediul limbajelor-cod luate separat, dar mai ales situate într-un sistem controlat de intercondiţionări, creatorul apelează la memoria noastră pasivă, încercând să instaureze în mintea noastră nivele de semnificaţie. Modul de transmitere a mesajului este de natură analitică şi nu expozitivă.

Într-o societate de tip tradiţional toate obiectele, toate elementele ce-l înconjoară pe individ sunt purtătoare de simbolism. Simbolul reprezintă, în fapt, sinteza concretului cu imaginarul, dar şi cu abstractul. Este o dublare a raţionalului cu ceea ce este dincolo de raţional, dar nu iraţional; pentru că acel dincolo de raţional nu înseamnă neadevăr, minciună, inexistent, ci este un adevăr mult mai evident decât cel de natură pur logică, sinonimul său total putând fi considerat conceptul de valoare pură.

Ca orice fenomen de cultură, nici simbolismul nu putea scăpa de consecinţele evoluţiei. De aceea nu se poate pune semnul egalităţii între mentalitatea primitivă şi cea tradiţională. Chiar dacă ambele se raportează în mod direct la simbol, prima îl abordează din perspectiva unei *logici operaţionale*, cealaltă dintr-o perspectivă integratoare ce conduce la apariţia unor adevărate reprezentări mentale ce acţionează ca un adevărat mecanism. Mergând spre cultura modernă, deosebirile sunt şi mai evidente, ele sunt generate de o revenire la operaţional, dar fără a se păstra acea discursivitate susţinută de acţiunea de interacţionare între realitatea virtuală şi cea comunicată.

Întrebarea ce se ridică este dacă asistăm la un proces de *alterare* sau la unul de *degradare*. Credem că asistăm mai degrabă la o remodelare a limbajului simbolic în etape succesive care se înscrie în coordonatele noilor serii de semnificaţii impuse de dinamica fenomenului cultural. În interiorul acestui proces, simbolul nu şi-a pierdut calitatea sa fundamentală, de a media între om şi Lume, de a-i permite individului, periodic, să-şi redescopere centralitatea şi apartenenţa la Tot şi aceasta pentru că „simbolurile nu au doar valoare expresivă, ca la simplul nivel semantic, ci şi o valoare euristică, deoarece ele conferă universalitate, temporalitate şi forţă ontologică pentru înţelegerea de noi înşine”[3], după cum afirmă P. Ricoeur.

Au existat mai multe studii asupra rolului arhetipurilor în evoluţia cunoaşterii, majoritatea recunoscând capacitatea simbolismelor organizate de arhetipuri de a deveni *sisteme autonome*. Cu toate acestea, istoria poate acţiona asupra sistemelor, pentru că ele nu sunt închise noilor sensuri pe care trecerea timpului, noile moduri de gândire şi de acţiune asupra realităţii înconjurătoare le pot crea şi impune. Şi aceasta pentru că „arhetipul nu exclude, ci numai limitează efectele istoriei evenimenţiale. Structura Imaginii arhetipale constituie nucleul tare al oricărui simbolism, ale cărui semnificaţii pot fi completate de istoria evenimenţială, dar numai în sensul entelehiei sale semnificante.”[4]

Un aspect foarte des vizat de către cercetători este cel care pune problema relaţiei simbolului, în particular, dar şi a gândirii simbolice, în general, cu modelul.

[3] Paul Ricoeur, *Despre interpretare*, Iaşi, Editura Trei, 1998, p. 49.
[4] Aurel Codoban, *Sacru şi ontofanie*, Iaşi, Editura Polirom, 1998, p. 87.

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

Interacţiunile relaţionale cu schemele, cu tiparele sunt continue, acest fapt presupune atât variaţii, dar, în mod obligatoriu, şi consecvenţe la nivelul modului de a gândi Lumea. Sistemul propus de acest tip de relaţii este unul deschis, ceea ce permite reformularea unor idei, credinţe, în perspectiva noilor contexte socio-culturale, psihologice. Semnificaţiile particulare nu vor reuşi însă să le anuleze pe cele generale.

P. Culianu arată: „Una dintre caracteristicile fundamentale ale omului arhaic este aceea de a trăi într-o lume a cărei realitate nu este dată de simpla existenţă a lucrurilor, ci de participarea lor la modelele paradigmatice, la arhetipuri celeste. […] Orice activitate rituală, sau chiar profană, îşi are modelul ei într-o acţiune care-i conferă «realitate». De aici rezultând clar ideea că individualitatea umană are caracter secundar, ea dispare în faţa modelelor tradiţionale repetitive."[5]

Corecta interpretare a simbolurilor ne va demonstra, în fapt, că înţelegerea modului lor de a fi gândite de către înaintaşi se va dovedi o descoperire a felului nostru de a gândi. Fenomenul poate fi explicat doar prin definirea ideii de apartenenţă; am putea să o numim apartenenţă culturală într-un sens lărgit, pentru că toţi suntem fiinţe cosmice. Doar relaţia aceasta directă cu modelul este cea care permite identificarea unui proces complex, cunoscut sub numele de logica simbolurilor.

În legătură cu acest proces, acelaşi I. P. Culianu afirmă: „Limbajul simbolurilor are funcţia de a cosmiciza omul şi de a antropomorfiza lumea. Simbolurile sunt un limbaj antropo-cosmic, care permite analogii constante şi omologii psiho sau fizico-cosmice. […] Caracteristica simbolului este nu numai de a reprezenta prelungirea unei hierofanii, ci şi de a constitui el însuşi o hierofanie autonomă. «Logica simbolului» este ilustrată de simbolismul magico-religios şi confirmată în producţia spontană a activităţii subconştiente şi trans-conştiente a omului. Simbolul este un limbaj sau face parte dintr-un limbaj care prezintă anumite caracteristici distinctive: simultaneitate a semnificaţiilor care urmăresc solidarizarea omului cu societatea şi, prin aceasta, cu Cosmosul. Aceasta este funcţia unificatoare a simbolului."[6] Făcând parte dintr-un sistem, simbolul ni se descoperă mai uşor ca purtător de sens, mai mult chiar se crede că „apartenenţa" este cea care dă naştere sistemului de modele, de moduri acceptate de definire a experienţei umanului în relaţia lui cu Universul.

Dincolo însă de apartenenţa sa la un anumit sistem, simbolul poate valora şi prin el însuşi, mai ales atunci când poate reprezenta prin el însuşi o imagine simbolică. Simbolul apare ca o formă de interpretare a realităţii, cum am subliniat deja. Interpretările pot fi deosebite de la un individ la altul, modul de apariţie a simbolurilor stă, deci, sub semnul individualităţii care ia atitudine faţă de interacţiunile elementelor ce-l înconjoară; existenţa în timp şi în spaţiu a simbolurilor presupune însă comunicarea care se dovedeşte a fi o formă de interpretare a experienţei omului în relaţia sa cu simbolul. Putem să-l citäm în acest sens pe G. Durand: „neputând să figureze infigurabila transcendenţă, imaginea simbolică este transfigurarea unei reprezentări concrete printr-un sens pentru totdeauna abstract. Simbolul este deci o reprezentare care face să apară un sens secret, el este epifania unui mister."(…) Şi aceasta pentru că „în timp ce într-un simplu semn semnificatul este limitat şi semnificantul, prin arbitrariul însuşi, nesfârşit, în timp ce simpla alegorie traduce un semnificat finit printr-un

[5] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Bucureşti, Editura Nemira, 1995, p. 90.
[6] *idem*, p. 94, 106.

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

semnificant nu mai puţin delimitat, cei doi termeni ai *Symbolon-ului* sunt infinit deschişi."[7]

Majoritatea cercetătorilor au identificat ca principala sursă a apariţiei simbolurilor, dar şi a menţinerii acestora, redundanţa. „Simbolurile sunt alimentate de o redundanţă de gesturi, de relaţii lingvistice sau de imagini materializate printr-o artă. Redundanţa semnificantă a gesturilor constituie clasa simbolurilor rituale – actorul «interpretează» dând prin gesturi o atitudine semnificativă corpului său şi obiectelor pe care le mânuieşte. Redundanţa relaţiilor lingvistice este semnificativă pentru mit şi derivatele sale. Imaginea pictată, sculptată, tot ce am putea numi simbol iconografic, constituie multiple redundanţe, «copia» redundantă a unui loc, a unui chip, a unui model, dar şi reprezentarea de către spectator a ceea ce pictorul a reprezentat deja tehnic"[8], afirmă G. Durand.

Simbolizarea şi resimbolizarea sunt cele care au permis conservarea peste timp a unor simboluri, dar şi a unor practici, deoarece simbolurile trebuie citite ca pe *o scriitură picturală* (după formula lui Heinrich Zimmer) a înţelepciunii omului tuturor timpurilor, fiind rezultatul intenţiei şi a capacităţii indivizilor de a comunica între ei. Drept consecinţă, „nivelul cultural furnizează, aşadar, un limbaj simbolic deja universalizabil. Marile simboluri tehnologice şi astrobiologice, soarele, luna, copacul, cerealele, focul, amnarul, ţesătura, fierul, oala constituie feluri de substantive simbolice polarizate de o pereche de patterns culturale uşor descifrabile."[9]

În realitatea care ne înconjoară, totul a avut şi mai are încă o încărcătură simbolică: îmbrăcămintea, ornamentele, cărţile, aniversările, sărbătorile; simbolul a avut şi are o valoare participativă pentru că a făcut dintotdeauna posibilă anularea ambiguităţii prin faptul că deschide o cale de comunicare între vizibil şi invizibil, fără a încerca să-l anuleze pe unul prin celălalt.

Societăţile moderne se caracterizează printr-o susţinută nevoie de identificare între semn şi semnificat; „limbajul simbolic nu e cu nimic mai sărac – dimpotrivă – decât cel articulat, iar figurile lui se leagă în constelaţii arborescente cu ramificaţii în toate manifestările umanului. Ele se sprijină pe analogia dintre macrocosmos şi microcosmos (…) dar şi pe alte analogii între substanţe, forme, culori, mărimi geometrice sau aritmetice, gesturi şi acţiuni"[10], afirma V. Avram.

Putem vorbi, aşadar, despre posibilitatea recuperării memoriei culturale prin revenirea la simboluri, prin redescoperirea sensurilor de bază, ceea ce ne determină să fim de acord cu formula lui G. Durand potrivit căreia: „gândirea în totalitatea sa se găseşte integrată funcţiei simbolice. […] S-a constatat că marile sisteme de imagini de «reprezentare a lumii» se succed în mod conştient în cursul evoluţiei civilizaţiilor umane."[11]

Mergând în continuarea acestei idei, vom fi de acord şi cu observaţia că întotdeauna trebuie acordată o atenţie deosebită convenţiei. În absenţa acesteia nu se poate ajunge la o înţelegere adevărată a sensului. Convenţia este pe drept cuvânt

[7] Gilbert Durand*, Aventurile Imaginii. Imaginaţia simbolică. Imaginarul*, Bucureşti, Editura Nemira, 1999, p. 18.
[8] *idem*, p. 20.
[9] *ibidem,* p. 99.
[10] Vasile Avram, *Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?,* Sibiu, Editura Saeculum, 1999, p. 149.
[11] Gilbert Durand*, Aventurile imaginii...*, ed. cit., p. 83, 84.

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

considerată *dimensiunea socială a semnului,* dar ea trebuie pusă şi în relaţie directă cu *dimensiunea universală a semnului.* Pe drept cuvânt, mulţi cercetători au observat faptul că cele mai multe simboluri au punctul de pornire într-o bază comună, *arhetipul*, de aceea pentru o bună interpretare a unui ritual, a unui discurs sau a unui text trebuie să avem în vedere clasele de simboluri ce participă la crearea de sens.

Revenind asupra interacţiunilor relaţionale în interiorul cărora simbolurile există ca atare, ca limbaj, trebuie să aducem în discuţie rolul contextelor spaţio-temporale. Lumea în care trăieşte nu este pentru om (indiferent ce tip de cultură am lua în discuţie) nici atemporală, nici aspaţială. Am asistat dintotdeauna la un refuz al abstractului, dar nu şi al idealului. Trăirea în spaţiu şi timp a impus o permanentă încercare de adaptare la cerinţele noului context. În mod evident, interacţiunile au fost afectate de influenţele generate de adaptare, alterând semnificaţiile. Există însă o serie întreagă de elemente ce apar în mod constant şi care permit continuitatea la nivelul înţelegerii. Rolul trecutului ca modelator al înţelegerii a fost o temă foarte des dezbătută de către specialiştii în domeniu şi ea merită reluată deoarece tradiţia este cea care ne pune la dispoziţie elementele necesare reconstruirii identităţii culturale.

O societate se organizează şi evoluează în jurul unui sistem socio-cultural care are calitatea de moştenire colectivă, devenit, în timp, logică culturală; ea are capacitatea de a descoperi cât mai multe dintre aspectele identităţii unei societăţi. Învăţarea, conservarea, restituirea sunt activităţi culturale, ele trebuie să fie realizate toate sub semnul interacţiunii dintre sistemele de gândire, dintre trecut şi prezent, dintre naţional şi universal. În acest context, etnologul nu doar „dezgroapă", ci recontextualizează, resemantizează.

În paginile care urmează vom încerca să demonstrăm că avem o nevoie permanentă de resemnatizare, prin recontextualizare, în încercarea de a ne păstra identitatea culturală în contextul unei globalizări oarecum forţate. *Mioriţa* a fost foarte des interpretată şi de cele mai multe ori concluziile făceau trimitere la modul în care acest text scoate în evidenţă anumite trăsături de caracter ale românului. Cele mai multe dintre aceste interpretări nu apelau la refacerea contextului. De aceea, s-a ajuns la unele afirmaţii greşite. Considerăm că, pentru o bună şi corectă înţelegere a sensului Mioriţei, trebuie să ne întoarcem la variantele colind, la natura discursivă a textului.

Mioriţa-colind îşi transmite mesajul prin intermediul simbolurilor, la fel ca majoritatea textelor aparţinând poeziei de ritual şi ceremonial, şi nu numai. Variantele-colind sunt exemple concludente pentru susţinerea ideii că avem de-a face la nivelul construirii sensului Textului unic *Mioriţa* cu o gândire de tip simbolic. Funcţia fundamentală a limbajului este cea simbolică, acest lucru fiind făcut posibil doar prin constituirea de-a lungul timpului a unor adevărate *coduri simbolice*. Mai întâi s-a constituit un *cod simbolic profund*, relevând capacitatea individului uman de a-şi reprezenta realitatea la nivelul fiinţei sale interioare, ca, mai apoi, aceste reprezentări să fie transpuse în coduri simbolice ce permiteau refacerea legăturii cu exteriorul, numit şi *cod simbolic de suprafaţă*[12], reprezentate de limbajele verbale şi nonverbale.

La nivelul variantelor-colind regăsim două etape ale evoluţiei simbolului, una în care simbolurile sunt puternic motivate iar limbajele nonverbale sunt purtătoare ale

[12] vezi Traian Stănciulescu, *Miturile creaţiei*, Iaşi, Editura Performantica, 1995, p.20.

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

semnificaţiilor; alta în care limbajele nonverbale sunt dublate de cele verbale iar simbolul este doar parţial motivat, rămânând însă în sfera convenţionalului, neatingându-se nivelul arbitrariului.

Dintre *codurile simbolice* nonverbale sau *figurative*, cel mai bine reprezentat în colindele construite în jurul motivului mioritic este codul obiectelor de ritual, urmat, în ordinea importanţei, de codul muzical şi, în ultimă instanţă, de codul gesturilor ritualice. Am situat gestul pe poziţia a treia nu pentru că rolul acestuia în stabilirea sensului ar fi de mai mică însemnătate, ci pentru că cele mai multe gesturi sunt mascate, doar presupuse.

Rolul cel mai important în impunerea sensului îl joacă însă *codul simbolic verbal*. Cuvântul-simbol nu este arbitrar, ci are o încărcătură semantică, datorată, în primul rând, legăturii pe care o păstrează cu realitatea. Fiecare cuvânt este examinat înainte de a fi inclus în propoziţie; pentru că nu putem analiza corect rolul acestui cod prin raportare doar la cuvânt, prin omiterea relaţiilor ce se instituie între cuvinte, care, la rându-le, sunt verificate. Să apelăm la câteva exemple concludente pentru demonstraţie: adjectivele *mare* şi *mic*, folosite în caracterizarea protagoniştilor. Nu este vorba aici de opoziţia unor termeni aflaţi în relaţie de antonimie, ci de doi termeni între care se stabileşte o relaţie motivată. Sensul relaţiei este de la mare la mic, şi nu invers; motivaţia acestui sens o descoperim doar atunci când identificăm adevăratul sens al cuvintelor luate în discuţie. Ambele cuvinte nu sunt altceva decât metafore-simbol ale timpului, dar nu ale timpului în general, ci ale timpului iniţierii. De altfel, dacă am lua cuvintele din oricare variantă şi le-am supune unei asemenea interpretări, am constata, cu siguranţă, că aproape fiecare intră sub incidenţa sensului figurat, iar relaţiile ce se stabilesc între cuvinte sunt de natură metaforică, metonimică sau alegorică. Metaforele, metonimiile, hiperbolele, repetiţiile, accentul metric sau natural, rimele, refrenul, nu mai pot nici ele fi interpretate doar ca simple elemente de stil, ci ele însele devin forme de manifestare ale unei gândiri de tip simbolic.

Omorârea păstorului cel *mic* este exemplul prin care putem demonstra afirmaţiile de mai sus. Cea mai frecventă motivaţie a omorului în colinde este generată de apariţia motivului *străinului* care încalcă, în primul rând, interdicţia de rupere a cercului, realizând o pătrundere (forţată) într-un spaţiu ale cărui *legi* nu le cunoaşte. Moartea în acest caz este obligatorie, doar astfel fiind posibilă refacerea întregului ocrotitor; moartea fiind pusă implicit sub semnul iniţierii în tainele acelui spaţiu, ceea ce va conduce la acceptarea lui ca membru al cetei. Celelalte motivaţii apar într-un număr mai mic de variante, dar şi ele îşi regăsesc fundamentul în realitatea păstoritului. Este vorba, fie de încălcarea interdicţiilor de a nu se aduce *femeie* în spaţiul stânii, sau de a nu ieşi în perioada *văratului* din spaţiul acesteia, fie de uitarea şi neîndeplinirea obligaţiilor profesionale.

Legea care stă la baza omorului este atât o lege impusă de o comunitate, în cazul de faţă *ceata* de păstori, cât şi o lege impusă de un timp anume - timpul iniţierii în tainele cele mari ale fiinţării într-un anumit spaţiu şi într-un anumit timp. Prin omor, *cel mic* îşi depăşeşte timpul individual, învăţând să aparţină unui timp colectiv şi, implicit, unui timp universal, printr-o situare la nivelul prezentului etern. Nu este vorba, în *Mioriţa*, despre o acceptare senină a morţii – de tip resemnare, cum foarte adesea s-a afirmat, ci despre o acceptare a *legii*, doar aşa individul având posibilitatea să redevină parte a totului. Acceptarea morţii ar putea fi interpretată, mai ales, ca gest sacrificial din

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

partea ciobanului sortit morții, dar şi din partea celor care iau această hotărâre. Să nu uităm că, în toate variantele cunoscute, omorul este ipotetic, fiind vorba, de fapt, despre o acțiune ritual-simbolică, al cărei ultim scop este inițierea. Moartea nu reprezintă un sfârşit, ci începutul unei forme superioare de existență, ieşind de sub incidența tragicului şi intrând în sfera de semnificare a sublimului.

Şi episodul testamentului, cel mai bine reprezentat la nivelul colindelor construite în jurul motivului mioritic, ne permite demonstrarea faptului că la baza acestora se află credințe, obiceiuri, dar mai ales gesturi rituale cu funcție simbolică. Alegerea locului de îngropare cunoaşte destul de multe diferențieri în formulare de la o variantă la alta, dar „locul-comun" cel mai frecvent este reprezentat de spațiul stânii: „Înaintea strungilor / În locu găleților", „În staulu oilor / În jocuțu mieilor", „În staulu oilor / În strunga mulgărilor", „În strunguța oilor / Şi-n țărcuțu mieilor / Şî-n urma găleților", „În stâna de oi / La jocuț de miei", „Colea lângă ploca stânii / Să aud cum latră câinii" etc. Pentru a înțelege şi mai bine motivația acestei alegeri şi a localiza practic spațiul înmormântării rituale a ciobanului mioritic, este necesar să ne oprim asupra unor detalii în ceea ce priveşte *aşezarea* stânii maramureşene. Ea se compune din coliba în două fețe; comarnicul, ridicat pe patru stâlpi, pentru păstrarea caşului, unde se află şi *locul găleților* şi unde arde în permanență *focul viu*; târla, în formă de patrulater; strunga, unde se mulg oile – toate acestea sunt unite de staul, locul unde se închid oile peste noapte. Avem de-a face, deci, cu ceea ce cercetătorii au numit *înmormântare în spațiul familial*, caracteristică unui stadiu îndepărtat al evoluției societății umane.

Un alt aspect legat de înmormântarea păcurarului este prezent în formulări de tipul: „Pe mine nu mă-ngropați / Nici în dalbul (negru, verde) țintirim / Că-ntre morți oi fi străin / Nici în verde temeteu / Fără unde-oi zice eu: / În vârfuțu muntelui / Sub crucea molidului", cu o variantă des întâlnită: „În vârvuțul muntelui / În mijlocul plaiului". Prezent în aproximativ şapte variante, motivul refuzului cimitirului trimite la o epocă anterioară creştinismului. Este vorba aici, de fapt, despre dorința expresă de a se integra, şi dincolo de moarte, într-un sistem stabil, apropiat şi cunoscut.

De un alt tip este dorința de a nu fi acoperit cu pământ, prezentă în aproximativ douăsprezece variante de colind maramureşean, de tipul: „Şi pe mine mă-ngropați // ... / Pe mine pământ nu puneți / Numa dalbă (dragă) gluga mea ". Pornind de la aceste variante, dar şi de la alte texte în care apare acest motiv şi analizându-le din punctul de vedere al riturilor funerare, Ion Taloş constata că ele sunt „capabile să arunce o rază de lumină asupra mentalității şi obiceiurilor româneşti de înmormântare din primul mileniu al erei noastre, poate chiar din epoca de formare a poporului român"[13]. Este vorba despre înmormântarea la suprafață, îndeosebi de înmormântarea la înălțime, fapte consemnate şi de V. Pârvan. În acelaşi studiu, I. Taloş dă o explicație acestei alegeri, moartea căpătând „aparența unui somn şi nu era nicidecum o despărțire pentru totdeauna de acest mediu"[14]. În completarea acestei idei, merită aduse în discuție versuri de tipul: „Da-n locuț de copârşău / Puneț scoarță de durdzău / Şi-n locuț de sălaş / Puneț scoarță de bohaş " sau „Şi la cap îmi puneți miel". În ambele cazuri, ne situăm în contextul vechilor rituri funerare, potrivit cărora, la dispariția unui membru al comunității se

[13] Ion Taloş, *Miorița şi vechile rituri funerare la români* (I), în AMET, 1983, p.33.
[14] *idem*, p. 35.

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

sacrifica un element aparţinând regnului vegetal sau animal, „ca modalitate de echilibru simbolic al naturii”[15].

Muntele şi stâna, ca principale elemente de definire a spaţiului păstoresc real, devin şi principalele forme de definire a spaţiului mitic, fiind, de fapt, forme „de evocare a universului”. Ambele ne apar ca forme de reprezentare a sacrului într-o lume reală (profană) cu care acesta nu intră în opoziţie, ci într-o relaţie dialectică. Spaţiul mioritic, prin relaţia ce se stabileşte între rit şi mit, şi doar prin aceasta, trebuie văzut şi proiectat cosmic. Muntele şi stâna sunt spaţii sacre, cu legi proprii dictate de acel permanent dialog ce se stabileşte între macro şi micro-cosmos. Pentru a înţelege mai bine relaţia dintre real şi mitic, voi supune atenţiei un concept care mi se pare a fi obligatoriu în această prezentare, e vorba despre cel definit prin termenul *limită*. Muntele şi stâna, în dubla lor ipostază de spaţii reale sau mitice, pot fi reprezentate printr-un sistem de cercuri concentrice, caracterizat prin existenţa unor spaţii-limită care permit, sau nu, trecerea dintr-un cerc în altul, fără a se rupe întregul. Este vorba, de fapt, despre limite interioare şi despre limite exterioare ale unui spaţiu sacru, prin definiţie. Avem de-a face cu *locuri critice* unde, de regulă, au loc toate actele rituale de iniţiere. În acest context, limita devine principala formă de reprezentare a „orizontului etern al vieţii şi al morţii”[16] Un singur exemplu credem că poate fi concludent, şi anume, păstorul cere să fie înmormântat într-un astfel de spaţiu-limită, hotar între viaţă şi moarte, singurul loc care-i poate oferi posibilitatea trecerii dintr-o lume în alta, dintr-un loc în altul. Cea mai clară expresie prin care se exprimă această stare de lucruri este dorinţa ciobanului de a fi înmormântat în două sau chiar mai multe locuri în acelaşi timp: „Dar pe mine mă-ngropaţi / În strunguţa oilor / În tropotul mieilor / Colea lângă ploca stânii /”. Credem că este vorba, de fapt, despre o limită interioară, care are puterea de a uni toate elementele de structură, refacând starea de echilibru. Un exemplu şi mai concludent îl constituie dorinţa de a fi înmormântat „în vârfuţu muntelui”. Vârful reprezintă limita cea mai de sus a muntelui, care poate oferi posibilitatea unirii planului terestru cu cel cosmic; ideea nevoii de refacere a stării de echilibru anulată în momentul forţării pătruderii în interiorul unui spaţiu căruia „străinul” nu-i aparţinea de drept este şi mai evidentă.

Un spaţiu destul de extins al *Mioriţei*-colind îl ocupă, în structura testamentului ciobanului, enumerarea obiectelor cu care doreşte să fie înmormântat. Acest tip de înmormântare rituală trimite, din nou, la epoca precreştină. Obiectele cerute de păcurar aparţin inventarului ciobănesc. Nelipsit este fluierul „cel dulce”, „de fag”, „de vânt” etc., lângă acesta apare foarte adesea trâmbiţa sau tilinca. Sunetul acestor instrumente va substitui bocetul, cântecul (de jale). O altă serie de obiecte este reprezentată de armele de apărare: *bota, lancea, toporul, baltagul* - toate acestea sunt substitute care îi stau la îndemână, şi prin intermediul cărora păstorul reclamă îndeplinirea ritualului funerar. Pe de-o parte, aceste elemente sunt, aşa cum am demonstrat deja, obiecte de ritual, pe de altă parte, însă, ele devin simboluri prin intermediul cărora se încearcă punerea semnului egalităţii între lumea *de dincolo* şi lumea *de aici*. Voi supune atenţiei acum doar trei dintre obiectele de ritual devenite simboluri, este vorba despre *fluier*, *trâmbiţă*, *tilincă*. Prin timbrul sunetelor acestor instrumente muzicale, un timbru special, ele devin simboluri ale cântecului care are o funcţie de purificare, dar mai ales are rolul de a

[15] Mihai Coman, *Izvoare mitice*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1980, p.234.
[16] Vasile Latiş, *Păstoritul în Munţii Maramureşului*, Baia Mare, „Marco & Condor”, 1993, p. 93.

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

menține în permanență viu dialogul dintre *cel plecat* şi *cei rămaşi*. Ar merita amintit şi faptul că în unele variante-colind apare definită clar funcția fundamentală a cântecului, aceea de a-l situa pe cel mort în planul veşniciei prin anularea timpului istoric într-un timp mitic: „Fluieru-a cânta / Eu m-oi deştepta".

Secvența *oile bocitoare* intră în aceeaşi arie de semnificație. Bocitoarele lui vor fi „oile cele cornute", „cele biete miorele", „mnirencile cu lânile", „oile cele albastre"; ciobanul mioritic nu vede în bocirea oilor numai mângâierea din urmă adusă de ființele cele mai apropiate lui, realizarea momentului are, pe lângă implicațiile ritualice şi conotații mitice; oile realizează, de fapt, prin bocire, acea *litanie cosmică*, prin intermediul căreia individul este integrat în lumea strămoşilor. Dacă vom completa cele afirmate, cu observația că *jelania* oilor nu este realizată într-un regim static, ci într-unul dinamic, funcția simbolică a elementului ales de către creatorul anonim este şi mai clară („Şi sunt două oi bălăi / M-or cânta pe văi / Şi sunt două oi cornute / M-or cânta vara pe munte").

Atât fluierul, cât şi *bota* sau *lancea,* devenite însemne funerare, se vor subordona şi simbolurilor verticalității, fapt ce permite integrarea lor în seria simbolurilor *Axei Lumii*; la fel ca şi *toiagu*l din *Cântecul Zorilor*, mai pot primi şi sensul de indicare a direcției, devenind o posibilă *cheie* care să-i deschidă sufletului unele porți. În basmele populare, eroii rătăcitori pe Tărâmul Celălalt aruncă un băț peste apele învolburate şi el se transformă într-un pod sau într-o punte. Ştim că multe dintre simbolurile folosite în basme vin dinspre mitologia morții; aşadar, este evident faptul că avem de-a face cu elemente ce îi vor permite sufletului să iasă din Labirint şi să redescopere Centrul. Ele au şi valoarea unei arme; vorbim, în acest caz, despre bățul magic care are puterea de a îmblânzi *fiarele* întâlnite în Marea Călătorie către Dincolo. În *Mioriț*a-colind apar şi armele propriu-zise: *toporul* şi *baltagul*, aceasta pentru că moartea simbolică, de tip inițiere, presupune o luptă, într-un sens mult mai propriu cu *răul*. Ele devin însemne ale autorității, ale puterii, având rol ordonator.

Starea de echilibru, inițierea în cazul nostru, presupune, după cum bine ştim, o lungă şi aprigă luptă pentru anularea stării de dezordine într-una a ordinii, pentru eliminarea Haosului şi (re)transformarea lui în Cosmos. Chiar dacă nu putem vorbi despre o luptă, avem de-a face cu o situație conflictuală care se cere anulată. Conflictul se construieşte în jurul unei *lupte* simbolice, nu este vorba despre lupta cu Celălalt, ci cu Sinele. Ciobanul participă conştient la o limită; acceptând statutul de neinițiat primeşte dreptul la inițiere; acest fapt nu presupune pasivitate, ci acțiune, pentru că orice nouă întemeiere presupune depăşirea unor probe, a unor obstacole. Acceptarea morții dă, aşadar, reptul la acțiune. Fuga, răzvrătirea, răzbunarea ar fi însemnat neconştientizarea stării-limită, definind o condiție tragică a individului, ele reprezentând, în contextul dat, falsa acțiune, identificabilă în plan simbolic cu rătăcirea în labirint.

Toate acțiunile ulterioare morții simbolice – deşteptarea, nunta cosmică - au în vedere menținerea unui permanent raport, pe de o parte cu lumea ce-i înconjoară, iar pe de altă parte, cu invizibilul. Este vorba despre participarea la un joc ale cărui reguli sunt impuse de Marele Tot căruia ciobanul învață să-i aparțină. Astfel, acțiunile devin sacre, ele îl pun în permanență pe om în contact direct cu forțele creatoare de viață. Acest contact presupune două etape distincte de realizare – dar ambele obligatorii – mai întâi, acțiunile vizează relația cu orizontala, mai apoi pe cea cu verticala. Unirea orizontalei cu verticala face posibilă, prin analogie, transformarea invizibilului în real.

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

Credem că este evident faptul că *Mioriţa* este rezultatul unui *proces de sinteză* şi trebuie interpretat ca atare, pentru aceasta este nevoie să refacem etapele fireşti, parcurse de text în devenirea lui ca Text unic - reflectarea, prin imitaţie, a unei realităţi comune, transformarea imitaţiei în reflecţie şi constituirea unui sistem adaptat de manifestări ritualice, transformarea reflecţiei în interpretare şi constituirea unui sistem mitologic. În caz contrar, vom ajunge la concluzii false de tipul: ciobanul din *Mioriţa* se resemnează în faţa morţii, refuzând acţiunea, ceea ce evidenţiază pesimismul şi, implicit, condiţia tragică a individului.

Textul (unic) *Mioriţa*, cu toate variantele sale, devine, aşadar, o reţea complexă de *texte,* rezultat al „unor mecanisme interferente de simbolizare”[17], putându-se identifica şi aici prezenţa unor imagini şi scheme care semnifică altceva decât lasă să se înţeleagă conţinutul. Avem de-a face cu un flux continuu de informaţie *închis* între limitele unui discurs ce „se produce ca eveniment, dar se lasă înţeles ca sens”[18]. Natura simbolică a limbajului din *Mioriţa* este bine susţinută de un sistem tropologic unitar, lucru permis de existenţa unei conştiinţe colective semnificatoare. Trebuie avute în vedere în acest context, atât formele simbolice ale limbajului nonverbal, cât şi cele ale limbajului verbalizat. Nu trebuie uitat, de asemenea, faptul că simbolul nu se închide asupra lui însuşi, ci este caracterizat printr-o „infinită deschidere semantică”, datorată „unei îndelungate tradiţii social-culturale”[19]. Acest fapt nu duce însă la ruperea logicii sistemului de simboluri, deoarece în interiorul simbolurilor, dar şi între diferitele simboluri, există nişte legături interne dictate de „coerenţa funcţională” a unei gândiri de tip mental.

Rolul etnologului, şi al tuturor categoriilor de cercetători ce se opresc asupra culturii tradiţionale, este acela de a înţelege şi de a-i face şi pe alţii să înţeleagă Lumea „reală”. Instrumentele conceptuale clasice cu care operează etnologia: spaţiul, timpul, rudenia, comunicarea, ritualul, teritoriul au încă puterea de face posibilă perceperea corectă a fenomenului numit „schimbări culturale”, putând ajuta la înţelegerea modului de funcţionare a unei lumi deosebit de complexe.

Şi aceasta pentru că nu putem nega importanţa şi puterea de obiectivare a schemelor culturale moştenite din trecut. Înţelegerea contextuală a sistemului de valori transmise din generaţie în generaţie ne va ajuta să reflectăm, mai atent, asupra sensurilor codurilor de conduită care sunt trăsăturile distinctive în raport cu Ceilalţi, dar tot ea ne raportează la un Tot. Un rol determinant în acest context, aşa cum am afirmat şi mai sus, îl are apropierea de simbol, elementul fundamental al unui Limbaj Total capabil să ne redescopere realitatea Lumii. Cu ajutorul simbolului s-a reuşit, în fapt, permanentizarea dialogului dintre particular şi general, dintre abstract şi concret; simbolurile, ca obiecte ale cunoaşterii, sunt construite şi reconstruite, nu înregistrate mecanic, pasiv, a simboliza însemnând, aşadar, a stabili o serie întreagă de relaţii. Întoarcerea la simbol şi la sistemele de semnificaţii pe care le presupune înseamnă posibilitatea de redescoperire a identităţii.

Pentru a ne (re)afirma identitatea nu trebuie să studiem doar elementele specifice, ci şi elementele ce depind de o moştenire comună, fără a ne teme de o

[17] Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 89.
[18] *idem*, p. 126.
[19] Traian Stănciulescu, *Miturile...*, ed. cit., p.147.

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

uniformizare ideologică şi culturală. Această acţiune presupune întâi de toate asumarea identităţii, fără de care adevărata înţelegere a unui fenomen atât de complex nu este posibilă. Asumarea şi afirmarea identităţii anulează rupturile şi ne dă dreptul să participăm la viaţa unei societăţi globale ca parte a unui întreg; pierderea identităţii ar putea conduce în interiorul procesului de integrare la fenomenul de dezagregare. Numele, dar mai ales *urma* pe care o lasăm au o funcţie distinctivă; ele au, mai ales, funcţia de desemnare a unei apartenenţe, stând la baza întemeierii identităţii individuale, precum şi a celei colective.

Notă. Exemplele de texte au fost luate din vol. Adrian Fochi, *Mioriţa. Tipologie, geneză, circulaţie, texte*, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1964.

La culture traditionnelle – forme de (ré) affirmation de l'identité : le pouvoir du symbole

Une société s'organise et évolue autour d'un système socioculturel qui est un héritage collectif, devenu, avec le passage du temps, logique culturelle; elle a la capacité de découvrir la plupart des aspects de l'identité d'une société. L'apprentissage, la conservation, la restitution sont des activités culturelles, et elles doivent se réaliser sous le signe de l'interaction entre les systèmes de pensée, entre le passé et le présent, entre le national et l'universel. Dans ce contexte-là, l'ethnologue non seulement «fouille», mais en même temps il remet en contextes et fournit de nouvelles significations.

Le rôle de l'ethnologue et de toutes les catégories de chercheurs préoccupés par la culture traditionnelle est celui de comprendre et de faire comprendre aux autres le Monde «réel». Les concepts classiques utilisés par l'ethnologie: l'espace, le temps, les relations de parenté, la communication, le rituel, le territoire, possèdent encore le pouvoir de rendre possible la perception appropriée du phénomène des «échanges culturels», tout en aidant ainsi à la compréhension du fonctionnement d'un monde fort complexe.

On ne pourra jamais nier l'importance et le pouvoir d'objectivation des schèmes culturels hérités du passé. La compréhension contextuelle du système de valeurs transmis de génération en génération nous aidera à réfléchir plus attentivement sur les sens des codes de conduite qui sont les traits distinctifs par rapport aux autres, mais c'est toujours ce code qui nous rapporte à une Totalité. Pour réaffirmer notre identité, il ne suffit pas d'étudier simplement les éléments spécifiques à un peuple mais aussi les éléments qui dépendent d'un héritage commun, sans craindre l'uniformisation idéologique et culturelle. Cette action suppose tout d'abord assumer l'identité, chose sans laquelle la vraie compréhension d'un phénomène tellement complexe n'est pas possible.

Dans ce contexte, le rôle déterminant revient au rapprochement du symbole, élément fondamental d'un Langage Total capable de redécouvrir la réalité du monde. On a réussi, à l'aide du symbole, rendre permanent le dialogue entre le particulier et le général, entre l'abstrait et le concret; les symboles, en tant qu'objets de la connaissance sont construits et reconstruits et non pas mécaniquement enregistrés, car symboliser veut dire établir une entière série de relations.

L'homme des milieux traditionnels ne contemplait pas le monde mais le vivait, dans une participation directe à ses mystères. Pour l'homme traditionnel, le monde est une forme intelligible qui se dévoile comme un «réseau» de causalités, se produisant ainsi une compréhension immédiate et naturelle de ce qui l'entoure mais aussi de ce qui se trouve en dehors de lui. La communication est celle qui transforme les relations simples dans des interdépendances relationnelles qui produiront une extension de la compréhension. A l'intermède des langages-code pris séparément et situés dans un système contrôlé de

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)

conditionnements réciproques, le créateur fait appel à notre mémoire passive, essayant d'instaurer dans notre esprit les niveaux de signification. La transmission du message n'est pas un exposée mais a un caractère analytique.

Par le geste, le rite, la magie, le mythe l'homme des cultures archaïques et traditionnelles a construit, tout le long du temps, son propre «livre» de lois. Le respect de la tradition n'est pas l'acceptation d'une série de normes, mais une modalité de communication de l'homme avec le Cosmos comme totalité. Ce type de communication refuse l'irrationnel; dans l'effort de découvrir les lois internes de l'harmonie du Cosmos, on est arrivé jusqu'à donner une raison totale au Cosmos. Le symbole devient une forme de manifestation de la réalité comme identité.

Par le symbole mais surtout par la découverte des liaisons établies entre les significations de diverses classes de symboles utilisés par le rituel on peut arriver plus facilement au vrai sens. Le symbole ne doit pas être compris comme une figure de style ou d'expression, il n'est pas un «artifice» à l'aide duquel on construit des significations, tout au contraire il est le colporteur du sens même car seulement par son intermédiaire l'homme peut exister et évoluer comme partie de l'Unité primordiale. Ainsi les symboles peuvent-ils être considérés des instruments de la connaissance, une connaissance non rationnelle, intuitive mais supérieure car il refuse la spéculation. Les symboles sont les points de communication entre l'homme individuel et l'homme universel.

Miorita, par exemple, transmet vraiment son message seulement à l'intermède des symboles, tout comme la majorité des textes appartenant à la poésie ritualiste et de cérémonie. Les variantes «colind» de la ballade prouvent l'idée qu'au niveau de la construction du sens du Texte unique de *Miorita* il y a une pensée de type symbolique. La fonction fondamentale du langage est celle symbolique, cette chose étant possible par la construction, en temps, des vrais «codes symboliques».

Miorita, celle que nous interprétons aujourd'hui et qui a la capacité de définir notre identité est le résultat d'un processus de synthèse et doit être interprétée de la sorte; et pour cela il faut refaire les étapes parcourues par le texte dans son devenir comme Texte unique - le reflet, par imitation, d'une réalité commune, la transformation de l'imitation en réflexion et la construction d'un système adapté de manifestations de rite, la transformation de la réflexion en interprétation et la construction d'un système mythologique. Dans le cas contraire, on arrivera aux fausses conclusions comme: le berger de *Miorita* est résigné devant la Mort, il refuse l'action ce qui montre le pessimisme et, implicitement, la condition tragique de l'individu.

Le Texte (unique) *Miorita*, avec toutes ses variantes, est, en fait, un réseau complexe de textes, résultat des mécanismes d'interférence de symbolisation, tout en identifiant la présence de certaines images et schèmes qui signifient autre chose que ce que le contenu du texte nous laisse comprendre; nous nous trouvons devant un flux continuel d'informations. Ainsi, peut-on parler de la possibilité de la récupération de la mémoire culturelle par le retour aux symboles, par la redécouverte des sens de base, ce qui nous détermine à accepter la formule de G. Durand selon laquelle *la pensée, dans toute sa totalité, se trouve intégrée dans la fonction symbolique*.

L'acceptation et l'affirmation de l'identité annulent les ruptures et nous donnent le droit de participer à la vie d'une société globale, comme partie d'un tout; la perte de l'identité pourrait conduire au procès d'intégration dans le phénomène de désagrégation. Le nom, mais surtout la *trace* que nous laissons ont une fonction distinctive; ils ont surtout la fonction de désigner une appartenance, étant à la base de la constitution de l'identité individuelle et de celle collective.

BDD-V2433 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:14 UTC)