

ADRIAN CRUPA  
Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași

***Privind către „dincolo”.***  
***Lecturi comparate ale realității la omul arhaic***  
***și la cel tradițional***

***Looking at “The World Beyond”: A Comparative Approach to Ancient and Traditional Readings of Reality***

**Keywords:** Concrete Being, Spiritual Being, concrete knowledge, organic knowledge, dynamic knowledge, reality, incarnation.

**Abstract:** Humans accommodate themselves to the world as they know it, but the world as known by man is different from the real world, hence the ability of ancient and traditional people to situate themselves in a transparent reality. As parts of the same common cosmic reality (conventionally called *Being* during the present approach), forming an obvious relation of continuity and contiguity, “this world” and “the other world”/“the world beyond” are not, for ancient man, qualitatively different “places”, but two related readings of the cosmic show in which man, as a living being, has a part to act.

Omul locuiește în lumea pe care o cunoaște, iar lumea așa-cum-este-cunoscută de om nu este totuna cu lumea așa-cum-se-prezintă ea în realitatea imediată. În fapt, „lunile” ce au populat de-a lungul istoriei imaginarul umanității nu au fost altceva decât maniere diferite de lectură a realității, ceea ce îl determină pe cercetătorul contemporan interesat de biografia acestor lumi să abordeze nu o analiză descriptivă a lor, cât o analiză comparată a tipurilor de lectură a realității. Prezentul demers vizează cu precădere lecturile făcute realității (numită convențional *Ființă*) de către omul arhaic (denumire generică a umanității definită de gândirea de tip mitic) și de către omul culturilor tradiționale/folclorice, perspectiva rămânând totuși cea a exponentului gândirii moderne.

**Obiectul cunoașterii**

Obiectul cunoașterii tradiționale îl constituie realitatea tradițională – *Ființa*. Ceea ce deosebește construirea realității în gândirea tradițională față de cea modernă este maniera în care se face, din perspectiva insului, aderarea sa la real prin intermediul conștiinței. În raport cu realitatea, mecanismul gândirii arhaice și tradiționale se va poziționa *întru* Ființă, echivalând actul cunoașterii cu cel al existenței: „sesizez doar *Originarul ca Originar*: Începutul ca Început, dat odată cu propria-i începere. Nu mă mai pot refugia *dedesubt* sau *dincolo*, pentru că *sunt acum dedesubt, dincolo și aici, în același timp*. Am pătruns în temeiul originar și am devenit însuși Originarul. Gândesc prin Originar, ca Originar ce își constată, iată, începutul și începerea”<sup>1</sup>. Prin contrast, în gândirea modernă realitatea este privită ca ceva exterior ființei cunoscătoare și care poate fi înglobat/asimilat prin

---

<sup>1</sup> Corneliu Mircea, *Originarul*, București, Paideia, 2000, p. 9.

cunoaștere. De cele mai multe ori, pentru contemporanul obișnuit, această exterioritate se rezumă strict la *realitatea vieții cotidiene*<sup>1</sup> în forma ei ordonată, obiectivată și evidentă. Dar chiar și în acest caz restrictiv, devine evident „faptul că însăși *cunoașterea*, indiferent cât de general și de inteligibil poate fi definită, este doar una dintre multiplele forme în care ființa poate fi interpretată și înțeleasă”<sup>2</sup>.

După felul cum poate fi cunoscută în gândirea arhaică și tradițională, Ființa prezintă două ipostaze majore:

a) Ființa *concretă*, materială (corespunzând „Ființei/lumii văzute” din structura realității tradiționale) – ce poate fi descoperită și înțeleasă pe calea *cunoașterii pozitiv-empirice*;

b) Ființa *spirituală* (corespunzând „Ființei/lumii ne-văzute” din structura realității tradiționale) – care poate fi, la rândul ei, pricepută pe dubla cale a *cunoașterii magico-religioase*.

Din perspectiva relevanței pentru existența efectivă a omului arhaic și a celui tradițional, se poate constata că, în vreme ce al doilea tip de cunoaștere îl situează – cauzal și ontologic – în contextul rânduiei cosmice, primul tip răspunde nevoilor sale de mijloace de trai, necesare trupului său în procesul de adecvare la mediu. Cele două ipostaze ale cunoașterii de tip arhaic și tradițional nu se exclud una pe cealaltă, datorită simplului fapt că „nu există nici o deosebire între fenomenul concret, perceptibil cu simțurile și ipostaza lui abstractă percepută ritualic”<sup>3</sup>. Prin „concretul” Ființei nu trebuie însă înțeleasă doar materialitatea ei. În gândirea celor din vechime concretețea îmbracă, poate mai mult decât un aspect eminent material, o dimensiune identitară, constând în natura *personală* a relațiilor subiectului cunoscător cu Ființa. În acest sens, remarca lui Ernest Bernea cum că „mentalitatea țaranului român păstrează ca mijloc de cunoaștere *personificarea*, fie că este zonală sau principială”<sup>4</sup>, explică suplimentar mecanismul identitar de personalizare care funcționează în cadrul procesului de cunoaștere al omului tradițional. De aici izvorăște, poate, întrebarea (considerată anecdotică astăzi) „De unde și de-a cui ești mata?”, a cărei principală funcție este să semnifice/identifice concretul realității imediate. Cele două tipuri de cunoaștere nu sunt însă separate și nici consecutive. În actul *contemplării* ele reprezintă mai degrabă două aspecte ale aceluiași proces de comuniune și de unificare ale subiectului contemplativ cu obiectul contemplat, având ca rezultat „unitatea originară și transcendentală care se va contempla, în cele din urmă, ea însăși, pe sine”<sup>5</sup>, fapt manifest sub forma conștiinței ca fundament atât al realității, cât și al propriei identități.

---

<sup>1</sup> Definită ca „stare de deplină trezie a existenței cotidiene în realitatea curentă și de sesizare continuă a ei [...] organizată în jurul unui «aici» al corpului meu și al unui «acum» al prezentului meu” în Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității. Tratat de sociologia cunoașterii*, traducere de Alex Butucelea, București, Univers, 1999, p. 32.

<sup>2</sup> Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I *Limbajul*, traducere de Adriana Cîntă, Pitești, Paralela 45, 2008, p. 18.

<sup>3</sup> Vasile Avram, *Chipurile divinității. O hermeneutică a modelelor teofanice în spațiul sud-est european (ortodox)*, Baia Mare, Ethnologica, 2006, p. 89.

<sup>4</sup> Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, ediția a doua, revizuită, București, Humanitas, 2005, p. 128.

<sup>5</sup> Corneliu Mircea, *op.cit.*, p. 10.

Într-un studiu despre *Aspectele spiritualității sătești*, Gh. Focșa identifica<sup>1</sup> în cadrul spiritualității tradiționale trei zone (numite de el „concepții”), corespunzând celor trei tipuri de cunoaștere a Ființei: *cunoașterea* (concepția) *pozitivă /empirică*, *cunoașterea* (concepția) *magică* și (ultima, dar nu cea de pe urmă) *cunoașterea* (concepția) *teologică/religioasă*.

Astfel, cunoașterea/concepția *pozitivistă/empirică* poate fi regăsită în:

- Observarea și descoperirea rânduiei cosmice în lucrurile obișnuite (inclusiv în tehnică);

- Transmiterea pe calea tradiției a cunoștințelor empirice;

- Spiritul pozitiv ce răzbate în analogiile cu ajutorul cărora se oferă o explicație rațională (dar și morală),

Cunoașterea/concepția *magică* ar fi caracterizată de următoarele elemente:

- Lumea spiritelor;

- Predominanța imaginației și a elementelor emoționale;

- Contactul permanent cu puterile spirituale, care duce la apariția unui veritabil sistem de acțiuni magice înțelese ca modalități de adecvare la rânduiala cosmică preexistentă;

- Entitățile spirituale care anulează diferențele esențiale de natură între diferitele ființe sau fenomene naturale.

În fine, cunoașterea/concepția *teologică/religioasă* poate fi definită prin:

- Sfera creației divine (Dumnezeu ca principiu al întregii Ființe);

- Faptul că toate creaturile (diavolul inclusiv) nu există decât în legătură cu și datorită Ființei divine;

- O „exagerată și halucinantă adâncime mistico-religioasă”<sup>2</sup> – în opinia lui Gh. Focșa; după părerea noastră, nu „exagerată și halucinantă”, ci, mai degrabă, cuminte și echilibrată, în spiritul măsurii specifice rânduiei cosmice;

- Morala creștină, axată pe alteritatea complementară ca modalitate de păstrare a echilibrului cosmic (Nefărtatele, răul necesar) și pe libertatea voinței (ca temei al responsabilității)

- Faptul că, asemenea contactelor permanente cu puterile spirituale, există o conviețuire efectivă și permanentă a omului cu Dumnezeu și cu îngerii Săi buni și răi, care îi conferă omului certitudinea parteneriatului teandric cotidian și pe termen lung.

Dacă gândirii arhaice (definită de credința în mit) îi sunt specifice primele două ipostaze de lecturare a realității – cea *pozitivistă/empirică* și cea *magică* –, paradigmei culturii tradiționale i se adaugă și cunoașterea *teologică/religioasă*, percepută deja ca fiind diferită de aprehensiunea de tip magic. Împărțirea operată mai sus este valabilă – dacă se ține cont de omogenitatea celor trei aspecte ca întreg – în special la nivelul Ființei generale. În cazul ființelor particulare se consideră a fi mai utilă urmărirea procesului de geneză a realității la nivelul insului ca atare – a insului tradițional –, în stadiul realității primare. În context, se impune a fi remarcat faptul că tocmai în perioada de incipit insul se dovedește a fi extrem de receptiv la

---

<sup>1</sup> Cf. Gh. Focșa, *Aspectele spiritualității sătești* în „Sociologie Românească”, Anul II, Nr. 5-6 mai-iunie 1937, pp. 200-211.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 204.

modelele exterioare de structurare și de reprezentare a Ființei<sup>1</sup>, astfel încât pe acest suport primar se vor constitui ulterior arhetipurile gândirii sale prin intermediul cărora insul se va plasa în existență. Altfel spus, în măsura în care aceste influențe primare pot fi considerate drept naturale, se poate propriu-zis discuta despre o similitudine (și, respectiv, o co-generare) a realității primare a insului cu cea tradițională (Ființa). În acest sens, problema ce se cere a fi rezolvată – remarcă Jean Piaget în *Reprezentarea lumii la copil* – este dacă insul-copil reușește să distingă lumea exterioară (o primă ipostază a „lumii celeilalte”) de propriul eu.

În cazul insului, cunoașterea realității este intim legată de conștiința de sine, ceea ce îndrumă discursul inevitabil către domeniul problematicii identității, mai precis, al relației de co-generare dintre identitatea insului și realitatea în mijlocul căreia trăiește. „Studiind anterior logica copilului, am întâlnit încă de la început *problema eului*. Am fost determinați să admitem că logica se dezvoltă în funcție de socializarea gândirii”<sup>2</sup>, ceea ce înseamnă că realitatea însăși se naște pentru insul-copil în măsura în care el se socializează. Iar eul, mintea și sinele de mai târziu se vor naște în interiorul și în relație cu realitatea exterioară. Se impune în consecință ca, atunci când se discută despre ceea ce realitatea exterioară va fi, să se opereze distincția între ceea ce, conform lui Piaget, pentru copil înseamnă *obiectivitate* și, respectiv, *realism* al gândirii: „*obiectivitatea* constă în a cunoaște atât de bine miile de intruziuni ale eului în gândirea cotidiană și miile de iluzii ce izvorăsc de aici – iluzii ale simțurilor, ale limbajului, ale punctelor de vedere, ale valorilor etc. – încât, pentru a fi permis raționamentul, se începe prin degajarea de obstacolele eului [în vreme ce] *realismul*, din contra, constă în a ignora existența eului și, de aici încolo, a lua perspectiva proprie drept imediat obiectivă și absolută. Realismul e deci iluzia antropocentrică, este finalismul, toate iluziile în care abundă istoria științelor.”<sup>3</sup> Modul în care Ființa se structurează pentru fiecare ins în parte urmează o serie de etape pe parcursul cărora cunoașterea (și subiectul cunoscător) se dezvoltă în legătură directă cu configurarea (ordonare, structurare) a realității cognoscibile. În același fel, identitatea însăși (conștiința ei) se va dezvolta direct proporțional cu gradul de percepție, de înțelegere și de reprezentare a realității înconjurătoare.

Prin urmare, într-o primă fază „nu există distincție netă între interioritatea psihică și exterioritatea materială”<sup>4</sup>, ceea ce înseamnă că realitatea copilului conține atât *realitatea interioară* (psihică), cât și pe cea *exterioară* (fizică), deoarece nu există încă conștiința interiorității și a exteriorității persoanei, ci numai un *summum nediferențiat*. Nediferențierea poate fi, de asemenea, regăsită și în plan senzorio-

---

<sup>1</sup> „Gândirea copilului nu e lipsită nici ea de o analiză intelectuală care conduce la reprezentarea relațiilor constante dintre obiecte și fenomene, chiar dacă aceste relații nu capătă caracter de lege naturală supusă unor principii științifice fixe, ca în gândirea abstractă a adultului. Se pare că tocmai în copilărie se cristalizează un anume *imprinting* biologic care favorizează fixarea în inconștient a unor arhetipuri fundamentale prin care omul se raportează la mit”, Vasile Avram, *op.cit.*, pp. 420-421.

<sup>2</sup> Jean Piaget, *Reprezentarea lumii la copil*, traducere de Mariana Pricop, Chișinău, Cartier, 2005, p. 38.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 50.

motor, în ceea ce privește relația trupului cu exterioritatea. Într-o a doua etapă, realitatea unitară originară suferă o primă diviziune, prin „descoperirea” trupului și socializarea primară, luând astfel ființă o „realitate interioară” (în care este inclus și trupul) distinctă de o alta „exterioară”. Or, pentru copil, conștiința de sine – ca temei al conștiinței realității – nu va apărea decât *întrupată* (*împielțată*, în vocabularul tradițional), ceea ce înseamnă că structurarea realității/Ființei debutează, din perspectiva însului, numai atunci când respectivul începe să-și sesizeze/localizeze trupul ca separat de lumea exterioară, identificându-l drept sursă (dar și sediu) a(l) dorințelor, senzațiilor și, într-o oarecare măsură, a(l) identității în stadiul ei incipient. Într-un al treilea stadiu, realitatea interioară, care includea trupul, suferă la rândul ei o diviziune, în momentul când trupul nu mai este sesizat doar ca interioritate, ci – în același timp – și ca exterioritate. Este vorba de ceea ce psihanaliza numește „stadiul oglinzii”<sup>1</sup>, moment în care sediul dorințelor, afectelor și reprezentărilor de până atunci este privit, nu doar din perspectivă internă, ci, simultan, și din exterior, fiind recunoscut și asumat ca imagine exterioară (*imago*)<sup>2</sup> a identității. Astfel, de vreme ce eu sunt „aici” (în interiorul instanței gânditoare), dar și „acolo” (în imaginea mea exterioară), înseamnă că există și premisele necesare unei viitoare sciziuni a realității interne între eul interior și „eul” așa cum apare el exteriorului. Pe scurt, dubla realitate specifică stadiului al doilea (*Innenwelt* și, respectiv, *Umwelt* – în terminologia lacaniană) devine mai complexă prin disocierile operate la nivelul fiecăreia dintre cele două realități. În realitatea interioară se distinge acum o instanță strict interioară, loc al conștiinței și izvor al tuturor gândurilor și reprezentărilor, și o ipostază orientată către exterior, care mediază relațiile interiorității cu exterioritatea reprezentată de (imaginea asumată a) trup(ului). Cât privește realitatea exterioară, aceasta la rândul ei se concretizează în trup, ca exterioritate față de eul profund, și realitatea exterioară propriu-zisă, fie ea personală (alteritatea apropiată formată din factorii elementari ai socializării primare: mama, tata, frați/surori, îngrijitor etc.) sau obiectuală (mediul înconjurător, cosmosul). Situația devine în plan interior mult mai complexă într-o a patra fază, care poate fi numită teologică/religioasă, deoarece are loc un proces de definiere/stratificare/structurare a realității și identității interne. Trupul, care deja din etapa anterioară marca o frontieră între interior și exterior, devine acum un reper care marchează granița intra-identitară ce separă zona de

---

<sup>1</sup> „Noțiunea a fost elaborată de H. Wallon, în anii 1940, evidențiind funcția pe care o are achiziționarea imaginii propriului trup la sfârșitul maturizării fiziologice (coordonarea motrică) și psihice” (Cf. \*\*\* *Enciclopedia de filosofie și științe umane*, traducere de Luminița Cosma, Anca Dumitru, Florin Frunză, Radu Gâdei, Cornel Mihai Ionescu, Mihaela Pop, Hanibal Stănciulescu, Sabin Totu, București, All Educațional & De Agostini, 2007, p. 1047b), dar consacrată în uzul general de comunicarea *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je tel qu'elle est révélée dans l'expérience psychanalytique* susținută pe 17 iulie 1949 de Jaques Lacan în cadrul celui de-al XVI-lea Congres Internațional de Psihanaliză de la Zürich (Cf. Jaques Lacan, *Écrits I*, Paris, Édition du Seuil, 1966, pp. 89-97).

<sup>2</sup> „Il y suffit de comprendre le stade du miroir comme une identification au sens plein que l'analyse donne à ce terme: a savoir la transformation produite chez le sujet quand il assume une image, - dont la prédestination à cet effet de phase est suffisamment indiquée par l'usage, dans la théorie, du terme antique d'*imago*”, Jaques Lacan, *op.cit.*, ed.cit., p. 90.

realitate orientată propriu-zis către interioritate („eu-față-de-mine”) de cea orientată către exterioritate („eu-față-de-ceilalți”). Mai mult, în interiorul fiecăreia dintre cele două zone se poate constata o specializare/ierarhizare a conținuturilor. Astfel, se constată, simultan cu etapa de conștientizare a persoanei gramaticale ( $eu \neq tu \neq el$ ), conștientizarea din ce în ce mai pronunțată a unei realități interne mai profunde decât simplul „eu”, realitate cugetătoare care inițiază propriu-zis și ceea ce îndeobște se numește „dialog interior” („eu” stau de vorbă cu „mine însumi”) și care se impune totodată ca loc de origine, dar și de locație, al conștiinței realității și identității personale. Acestei realități i se va spune în cele ce urmează *sine*, în vreme ce „colocutoarei” ei i se va rezerva titulatura de *eu*, ambele formând dimensiunea stabilă realității și identității personale.

Dar structurarea internă a realității personale nu se face în izolare față de Ființă (realitatea cosmică), ci în interiorul și în virtutea ei, astfel încât „sinele se sesizează pe sine prin Ființa care îi permite sesizarea [...]; ființa umană gânditoare – și, implicit, conștientă de sine – nu e Ființa originară, dar nici nu e lipsită de acest reper. Că tocmai căderea imediată – și deschiderea ce va urma (spre Ființă, evident) – vor crea un orizont insolit, propriu și definitoriu ființei umane, *orizontul conștiinței de sine*”<sup>1</sup>. Datorită acestui orizont cunoașterea Ființei devine până la urmă posibilă, căci, atâta timp cât subiectul cunoscător – omul – nu este conștient de sine, el nu poate sesiza și, implicit, cunoaște nici concretul propriei ființe („aici” și „acum”-ul ei) și, cu atât mai mult, nici Ființa ca atare în interiorul căreia își desfășoară existența. Față de această realitate intern-internă („eu-față-de-mine”), se definește o realitate intern-externă („eu-față-de-ceilalți”) în a cărei componentă intră *trupul* alături de *temperament* precum și de întregul sistem al imaginarului social [imaginea despre sine (pozitivă și negativă) + imaginea despre ceilalți (pozitivă și negativă) + imaginea celorlalți despre mine (pozitivă și negativă)], toate concurând la ceea ce, în final, se va numi *personalitate*. Aceasta din urmă ține preponderent de sfera comunității, a sinelui-în-relație-cu-celălalt, reprezentând dimensiunea dinamică a realității și identității personale, mult mai expusă sugestiilor alterității și ale realității exterioare propriu-zise.

În consecință, atunci când se urmărește evoluția realității insului-copil se poate constata (adoptând terminologia consacrată de studiile piagetiene) că *realitatea apare numai atunci când dispăre realismul* (infantil)<sup>2</sup>. Mai mult, realismul infantil ce precede perceperea ca atare a realității de către insul-copil cunoaște el însuși o serie de etape care se prelungesc până spre vârsta de 11-12 ani. Astfel, dacă pentru primii ani de viață se poate recunoaște un tip de realism numit de Piaget *nominal*<sup>3</sup>, către

---

<sup>1</sup> Corneliu Mircea, *op.cit.*, p. 27.

<sup>2</sup> „tendința spontană și imediată de a confunda semnul cu semnificatul, internul cu externul, ca și psihicul cu fizicul [...] [ceea ce conduce, în ultimă instanță, la o serie de consecințe duble] pe de o parte, limita dintre eu și lumea exterioară este mai vagă la copil decât la noi. Pe de altă parte, realismul se prelungeste în «participări» și în atitudini magice spontane”, Jean Piaget, *op.cit.*, p. 132.

<sup>3</sup> „Numele face parte din esența lucrului [...] [iar] esența lucrului nu e un concept, ci chiar lucrul însuși”, *Idem*, pp. 76-77.

vârsta de 9-10 ani el este abandonat (cel puțin în forma sa inițială) fiind înlocuit cu o formă tranzitorie, numită de același autor „*realism de formă logică*”<sup>1</sup>, formă ce va fi la rândul ei părăsită după vârsta de 12 ani. Or, vârsta la care copilul, părăsind realismul, intră în realitate coincide cu momentul în care, în culturile tradiționale, se oficiază riturile de trecere (schimbarea statutului, a cetelor din care insul face parte, de exemplu – pentru cultura tradițională română – ieșirea din ceata copiilor și intrarea în cea a feciorilor, respectiv, cea a fetelor scoase la joc). Cunoașterea Ființei – făcută, după cum s-a văzut, posibilă de apariția sinelui și a conștiinței de sine – va presupune, din perspectiva subiectului cunoscător nu o asimilare și o includere a obiectului cunoscut, ci, dimpotrivă, o deschidere a sa către Ființă, până acolo încât subiectul însuși este inclus și asimilat de obiectul cunoașterii. Astfel, cele trei tipuri de cunoaștere pomenite mai sus (empiric-positivistă, magică și religioasă) vor fi însumate și, totodată, depășite în ceea ce Corneliu Mircea numește *deschidere ontonomică*<sup>2</sup> a insului în fața Ființei, adică, în același timp, cunoaștere și ființare/existență. Mircea Eliade merge chiar mai departe, avansând ideea conform căreia cunoașterea tradițională este realmente un „mod de a fi în lume”<sup>3</sup>.

În concluzie, în ceea ce privește structurarea realității în conștiința insului, se poate afirma că descoperirea pleneră a realității se produce – în cultura arhaică și în cea tradițională – atunci când respectivul este gata să primească/să săvârșească intrarea în ființă, fie în dimensiunea ei socială (ceata, obștea), fie în cea general-umană (familia) și, prin intermediul lor, în Ființa-expresie a rânduiei cosmice. Devenirea întru umanitate a insului se suprapune, deci, peste procesul de conștientizare și de adecvare a sa întru Ființă. Tocmai acest proces asigură cadrul necesar concepției și reprezentării „lumilor de dincolo”.

### Natura cunoașterii

Spre deosebire de cunoașterea specifică modernității, guvernată eminent de logica argumentelor rațional-științifice, cunoașterea arhaică are, din acest punct de vedere, un caracter compozit. Din structurarea domeniilor cunoașterii operată de Gh. Focșa<sup>4</sup> s-a văzut deja că, dincolo de cunoașterea concretă (positivist-empirică)

---

<sup>1</sup> „...ce provine din realismul ontologic, dar durează mai mult”, *Idem*, p. 93.

<sup>2</sup> „În clipa în care limitele eului se șterg, iar lumea care-l înconjoară (și pe care a deosebit-o de sine în orizontul curent al conștiinței) îl inundă, în locul lui – și în locul lumii diferențiate de sine – se instituie Ființa unică și absolută. Ființa conține și transcende subiectul (izolat ca subiect), după cum conține și transcende, în același timp, și lumea obiectuală pe care o situasem, până atunci, în afara mea. Ființa (*to on*) devine legea (*nomos*) și se dezvăluie ca lege – prin sine și față de sine (*auto kath' hauto* – după expresia lui Aristotel) – dincolo de limitele lucrurilor (determinate ca lucruri), dincolo de ființa mea izolată”, Corneliu Mircea, *op.cit.*, pp. 8-9.

<sup>3</sup> Cf. Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, traducere de Rodica Chira, București, Humanitas, 1992, pp. 16-18.

<sup>4</sup> În cadrul aceluiași articol despre *Aspectele spiritualității satului românesc*, autorul recunoaște o predominanță a imaginației și a elementelor emoționale în orizontul cunoașterii Ființei, astfel încât se poate afirma că aspectul natural al cauzalității este „întotdeauna dublat de cauzalitatea mistică și magică”, Gh. Focșa, *op.cit.* în *loc.cit.*, p. 200.

practicată pe scară largă în societățile tradiționale, dar în continuarea ei, un rol decisiv în înțelegerea și situarea în Ființă îl joacă dimensiunea magico-religioasă. Or, tocmai datorită acestui lucru „faptele pozitive ale științei populare sunt obișnuit dublate – putem spune chiar completate – de o seamă de agenți de natură spirituală, de activități care au un fond emoțional”<sup>1</sup>. Este unul dintre motivele pentru care în studiul de față se compară funcția cunoașterii la omul tradițional și la copilul de vârstă primară, evidentă fiind nu doar similitudinea evoluției reprezentărilor realității, ci și natura propriu-zisă a acestor reprezentări (amestec de concret, rațional, emoțional, mistic și magic).

Prezența componentei spirituale și a celei emoționale în cunoașterea tradițională nu presupune, așa cum considera Lévy-Bruhl, „une aversion décidée pour le rationnement, pour ce que les logiciens appellent les opérations discursives de la pensée”<sup>2</sup> și nici (cum afirma Claude Lévi-Strauss<sup>3</sup>) primatul unor structuri intelectuale a căror funcție este să argumenteze principial, dincolo de orice demonstrație obiectivă, o serie de reprezentări ale realității. Dimpotrivă, în continuarea rezultatelor cercetărilor lui Jean Piaget, Jean Cazeneuve, Mircea Eliade, Gh. Focșa ori Ernest Bernea, se poate afirma că reprezentările nu sunt niște daturi, care „apar deodată, ca niște scheme de gândire detașate, ci sunt acționate de un fond primar, care printr-o reducere specifică ajunge la crearea reprezentărilor”<sup>4</sup>. În amintitul *fond primar* vor intra, pe lângă componenta individual-emoțională și datele concret-empirice, și reminiscentele unei viziuni mitice moștenite din gândirea arhaică anterioară (deseori sub forma – desacralizată – a imaginarului legendar ori a celui specific basmelor), dublate și împletite cu rudimente dogmatice așa cum au fost ele reținute și reformulate în cadrul teologiei populare ce definește creștinismul cosmic. Diversitatea de conținut a fondului primar nu degenerază însă în sincretism, ci este armonizată de criteriul cu caracter unificator al rânduielii cosmice care ordonează nu doar conținutul gândirii, ci chiar procesul însuși (gândirea ca atare, logica ei). În virtutea respectivului criteriu, existențe refuzate de gândirea modernă (precum ipostazele „lumilor de dincolo” și cele ale locuitorilor acestor lumi: moroii, omul nopții, joimărițele, ielele etc.) sunt catalogate drept reale și eficiente de către reprezentanții culturilor tradiționale și, prin urmare, puse în relație organică cu restul existenței (fie ea materială ori spirituală). Evitarea sincretismului nu vine atât din acceptarea nivelurilor diferite ale existenței, cât – și aici se poate afla specificul culturii tradiționale – din însuși modul co-existenței lor: întru totul natural, firesc. „Lumea copilăriei mele (a satului încă tradițional) – rememorează Vasile Avram într-un studiu referitor la *Ritmurile existenței și percepția sacralului* – era o lume globală. Totul se înlănțuia, se ținea laolaltă, se rotea

---

<sup>1</sup> Ernest Bernea, *op.cit.*, p. 291.

<sup>2</sup> „o aversiune hotărâtă față de rațiune, față de ceea ce logicienii numesc operațiile discursive ale gândirii [trad. n., A.C.]”, Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Neuvième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922, p. 1.

<sup>3</sup> Cf. Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică. Totemismul azi*, traducere de I. Pecher, București, Editura Științifică, 1970, pp. 148-150.

<sup>4</sup> Ernest Bernea, *op.cit.*, p. 291.



într-o *mişcare statică* al cărei câmp era un triunghi sau un pătrat simbolic – în cazul de față având ca repere Vârful Guruietului, turla bisericii, Coasta Morii și, ca ipotenuză simbolică, râul Someș. În centru, casa de locuit, iar în centrul casei, vatra – centrul absolut al lumii”<sup>1</sup>. Se observă, prin urmare, că, în ceea ce privește natura cunoașterii Ființei în cultura tradițională românească, se pot recunoaște trei<sup>2</sup> caracteristici fundamentale:

- a) *concretețea* cunoașterii;
- b) *organicitatea* cunoașterii;
- c) *dinamicitatea* cunoașterii.

#### a) Cunoașterea concretă

Natura concretă a cunoașterii Ființei nu vine doar din obiectul acesteia, ci și din *concretețea subiectului cunoscător*, „împielțat” – adică purtător al unui trup (concret) în jurul căruia se coagulează conștiința, deci, implicit, cunoașterea realității (concrete și ea). Concretețea gândirii nu înseamnă însă rămânerea la materialitate și claustrarea în contingent. Lucrul văzut nu este niciodată doar ceea ce se vede. El este mai degrabă un semn ce trimite dincolo, către lumea nevăzută, o expresie a ființării sale în cadrul Ființei. Mircea Eliade constata că, odată ce adoptăm „perspectiva omului religios al societăților arhaice, constatăm că *Lumea există pentru că a fost creată de zei* și că însăși existența ei «vrea să spună» ceva; că Lumea nu este nici mută, nici opacă, nu este un lucru inert, lipsit de noimă sau semnificație. Pentru omul religios, Cosmosul «trăiește» și «vorbește»<sup>3</sup>. Din această perspectivă, s-ar putea afirma că, deși se situează într-un orizont al abstractizării, omul modern trăiește într-o realitate mult mai concretă (și, de aceea, mai săracă în materialitatea ei opacă) decât înaintașul său. Concretul cunoașterii tradiționale este unul transparent, în el văzându-se nu numai particularitatea lucrului/ființei anumit(e), ci, mai ales, locul ocupat de el/ea în iconomia cosmică. În acest sens constată Georges Gusdorf că „departe de a fi dereificator, mitul [ca formă primordială a cunoașterii tradiționale a Ființei] constituie un scenariu sau o stilistică a comportamentului uman în inserția printre lucruri. [...] Mitul rămâne la marginea existenței. El este prin esență *un mod de gândire nedesprins de lucruri, încă pe jumătate întrupat*. Cuvântul aderă la lucru; numele nu desemnează doar, ci este ființa însăși”<sup>4</sup>. Reiese, prin urmare, că gândirea tradițională, ca și cea mitică, este o *gândire întrupată* (în lucrurile cunoscute și în ființele cunoscătoare, toate concrete), fapt ce îi situează discursul în principal în domeniul realității (la care accede în chip ritualic) și doar în mod secundar și relativ tardiv în domeniul alegoriei. În consecință, „lumea de dincolo” – manifestare a Ființei nevăzute – este pentru conștiința arhaică la fel de reală, concretă chiar, ca și

---

<sup>1</sup> Vasile Avram, *op.cit.*, p. 37.

<sup>2</sup> Caracteristici identificate încă de Ernest Bernea în *Cadre ale gândirii populare românești* („reprezentarea lumii și vieții este *concretă*, este *organică* și este *dinamică*”), Ernest Bernea, *op.cit.*, p. 300.

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *op.cit.*, p. 151.

<sup>4</sup> Georges Gusdorf, *Mit și metafizică. Introducere în filosofie*, traducere de Lizuca Popescu-Ciobanu și Adina Tihu, Timișoara, Amarcord, 1996, p. 20.

„lumea de aici”. Dacă din perspectiva conținutului cunoașterea tradițională este definită în modul mai sus analizat, din punct de vedere formal, la nivelul macro-structural al instrumentarului utilizat în procesul de cunoaștere a Ființei, se preferă evenimentelor *categoriile*, iar simplelor existențe istorice individuale *arhetipurile* purtătoare de gesturi și comportamente exemplare<sup>1</sup>, ceea ce – în primă instanță – pare a contrazice concretețea cugetării. Exemplarul și arhetipalul reprezintă însă în cultura tradițională esența realității, ceea ce presupune că ipostasurile concrete există (după cum s-a văzut deja în capitolul anterior) doar în măsura în care reiau și exprimă în act originarul. Însă, în aceeași măsură, exemplarul și arhetipalul nu există și nu sunt folosite întru abstract. Dimpotrivă, ele transpar și sunt re-cunoscute în vietăți mărunte sau în caracteristici ale acestora, fapt elocvent demonstrat de analiza operată de Petru Ursache asupra prezenței și a ipostazelor paremiologice ale buratecului, pepenelui ori culbecului<sup>2</sup>.

În devenirea istorică, cultura tradițională s-a îndepărtat totuși de ceea ce va fi fost gândirea mitică. Cunoașterea țăranilor din veacul al XX-lea nu se mai situează în exclusivitate în orizontul mitic, ci devine – cum o demonstrează spusele lui Isac Stanemir din Drăgușul Făgărașului în 1929 – sensibilă la gândirea modernă și la mijloacele ei favorite – textele scrise: „Poporu’ nostru nu crede în carte lucru mare. [...] Femeia mea îmi spune tot mereu: din câte cărți ai cetit *ai vre’o dobândă?* Și are o țăr dreptate. Da vezi d-ta, nu poți să-i explici boeresii ce bucurie ai să știi ce fel îi lumea asta și ce se petrece în ea”<sup>3</sup>. Starea aceasta nu trebuie receptată drept o disoluție a structurilor mitice, cât o resemantizare a lor, multitudinea de legende care încă circulă în mediul tradițional desemnând, după Ovidiu Papadima „cosmogonie doar în mod secundar și etică în modul principal”<sup>4</sup>, nu însă una cu caracter strict juridic sau moralizator, cât una în sensul vechi (*ethica*), eminentamente ontologic. Trăirea în concret (în spiritul situației în rânduiala cosmică) va oferi prin urmare insului tradițional *consistența* necesară asumării propriei sale identități spre a putea cunoaște (și comunica cu) restul Ființei.

#### **b) Cunoașterea organică**

Principala manifestare a caracterului organic al cunoașterii tradiționale a Ființei o constituie *teandricitatea* ei. Dacă tot ceea ce este (inclusiv subiectul cunoscător) există în virtutea voii lui Dumnezeu prin medierea rânduiei cosmice, rezultă că tot ceea ce poate cunoaște omul despre Ființă este ceea ce Dumnezeu Însuși dorește să fie cunoscut. Fie că este vorba despre lucrurile cunoscute prin revelație directă (în cunoașterea magică și religioasă), fie că se au în vedere cele cunoscute din realitatea concretă (în cunoașterea pozitiv-empirică), cunoașterea tuturor este

---

<sup>1</sup> Cf. Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, București, Humanitas, 2004, pp. 22-25.

<sup>2</sup> Cf. Petru Ursache, *Etnosofia*, București, Paideia, 2006, pp. 35-44 *passim*.

<sup>3</sup> Romulus Cotaru, *Etica drăgușenilor. Criteriile morale și filosofia practică în satul Drăguș* în „Sociologie Românească”, Anul III, Nr. 7-9 iulie-septembrie, 1938, p. 329.

<sup>4</sup> Ovidiu Papadima, *O viziune românească asupra lumii. Studiu de folclor*, ed. a II-a revizuită, cu o prefață de I. Oprișan, București, Saeculum I.O., 1995, p. 16.

posibilă doar datorită relației om-Dumnezeu. Astfel că, dacă originea cunoașterii Ființei o reprezintă legătura ontică a umanității cu Divinitatea, atunci cunoașterea însăși – rezultat al legăturii – va fi definită de *organicitate*, adică de legătura firească ce unește și ține în existență toate nivelurile realității.

Fundamental diferită de gândirea umană ulterioară, mai ales sub aspectul unității de ansamblu a Ființei și, implicit, a cunoașterii ei, cugetarea tradițională preferă dimensiunea conjunctivă în defavoarea celei disjunctive. În acest sens, ceea ce – de regulă în gândirea modernă – este separat, rupt, desfăcut spre a fi cunoscut (prin analiză), în cunoașterea tradițională este văzut/situat în lumina relațiilor ce se stabilesc cu celelalte aspecte ale realității, ca parte (organ) al unui întreg (organism) în interiorul căruia și în relație cu care există propriu-zis. Așadar – constată Vasile Tonoiu –, dacă se încearcă înțelegerea naturii cunoașterii arhaice „dualitățile speculațiilor filosofice și teologice ulterioare (subiect/obiect, spirit/materie, natural/supranatural, empiric/simbolic...) sunt inaplicabile în sens pozitiv, putând servi cel mult cu titlul de contrastanți. «Supranaturalul», de pildă, este indisolubil legat de «natural», «invizibilul» de «vizibil». [...] În ansamblul lui, cosmosul constituie un organism totodată real, viu și sacru. El dezvăluie deopotrivă modalitățile Ființei și modalitățile sacralității, ontofania și hierofania se contopesc”<sup>1</sup>. În acest sens, cunoașterea consistentă a Ființei se realizează în orizontul (îm)plinirii celor cunoscute. Altfel spus, se ființează mai intens pe măsură ce se cunoaște Ființa, adică se identifică cu ea, astfel încât – în limba română – realitatea înconjurătoare a ajuns să fie desemnată prin vocabula „lume”, descendentă a latinescului *lumen* (lumină), iar nu a realistului *mundus*, și relația cu ea să fie asemuită celei de rudenie de sânge, dar și afectivă („lume, lume, soro lume”, Petrea Crețu Șolcanu, Muntenia)<sup>2</sup>.

Prin corespondență, identitatea – ca împlinire prin cunoaștere și asumare a Ființei – este și ea una organică, atâta timp cât, realizându-se pe calea adecvării la rânduiala cosmică prin intermediul modelelor exemplare, înseamnă de fapt normalizare (intrare în armonie a organului cu organismul arhetipal). Prototipul, sub forma eroului tradițional (de mit, legendă, basm, epeope sau de baladă), „este și el, prin ființa și gestul său, dătător de măsură, normă [astfel încât] fiecare dintre noi se redescoperă în el, în măsura în care se trimite pe sine mai departe până la o formă de desăvârșire [...] [iar această desăvârșire] frumosul acesta elementar, e un normal care de fiecare dată arată altfel, ca și cum fiecare chip real ar avea forma lui de desăvârșire”<sup>3</sup>. Organicitatea cunoașterii înseamnă deci, în planul identității insului, mai mult decât simpla reproducere a unui tipar exemplar generatoare de nivelare (omogenitate), reiterare, adecvare în forme proprii a modelelor exemplare ce se regăsesc în rânduiala cosmică (heterogenitate). În concluzie, deși caracterul total al Ființei impune cunoașterii ei tradiționale un aspect total și organic, aceasta

---

<sup>1</sup> Vasile Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 314.

<sup>2</sup> \*\*\* *Cu cât cânt, atâta sînt. Antologie a liricii populare*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Ovidiu Papadima, București, Editura pentru Literatură, 1963, p. 24.

<sup>3</sup> Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, vol. II *Tratat de ontologie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 28.

de pe urmă nu va fi plată, nivelată și indefinită, ci, dimpotrivă, organică în diversitatea/alteritatea ei interioară, manifestându-se ca o „armonie de solidarități”<sup>1</sup>.

### c) Cunoașterea *dinamică*

Ființa, ca totalitate a ceea-ce-este, reprezintă în mod necesar o realitate vie, dinamică, în perpetuă devenire. În consecință, cunoașterea Ființei, urmând obiectului ei, este ea însăși *dinamică*, vie. Or, ceea ce face „vie” cunoașterea Ființei în cultura tradițională este tocmai procesul de identificare a subiectului cunoscător cu obiectul cunoașterii, participarea sa la Ființă prin simpatie deplină, ca emoție conștientă/ conștiință sensibilă. Împlinirea rânduiei cosmice în procesul cunoașterii semnifică – pentru omul arhaic și tradițional – săvârșirea a ceea ce se cuvine, a *binelui* în accepție primară. În acest sens, ca și pentru vechii greci, pentru reprezentantul culturii tradiționale „consistența pe care o căpăta, nu numai o viață spirituală umană, dar orice desfășurare din sânul realului, era «binele» propriu al acelei vieți ori aceluia lucru. Binele însemna deci «împlinire», iar virtutea era originar vârtute, tărie, capacitate de închezare”<sup>2</sup>. Cunoașterea în act a Ființei, caracterul ei procesual, dinamic, o dezvăluie deci cercetătorului contemporan ca fiind preponderent etică – mai precis, *kalokagathon*-ică.

Pe de altă parte, cunoașterea tradițională este dinamică, nu doar prin obiect, ci și prin mecanismul ei de funcționare. Operând în principal cu semne, sub forma imaginii, reprezentării, semnului, simbolului, sistemului de simboluri, mecanismul gândirii tradiționale este definit – susține Ernst Cassirer – „nu atât prin ceea ce [el] este sau are, cât mai degrabă prin ceea ce face”<sup>3</sup>, înțelegându-se prin aceasta funcția lui în desfășurare, adică dimensiunea procesuală a cunoașterii.

\* \* \*

Lumea omului definit de gândirea mitică sau a celui trăitor într-o cultură tradițională este, în concluzie, o realitate organică și totodată complexă, conținând laolaltă atât „lumea de aici” (cea văzută), cât și pe cea „de dincolo” (lumea nevăzută). Cele două ipostaze ale realității ființează una în continuarea celeilalte și una în virtutea celeilalte, trecerea dintr-o dimensiune în cealaltă fiind percepută ca un fapt firesc și întru totul necesar. Consecința modului de cunoaștere analizat mai sus o constituie capacitatea omului arhaic și a celui tradițional de a se situa într-o realitate transparentă. Traiul în cadrul natural al „lumii de aici” care, spre deosebire de modern îi procură infinit mai multe dificultăți existențiale, nu îi răpește omului de odinioară sensibilitatea față de „lumea de dincolo”. Fiind părți ale aceleiași realități cosmice unice, numită convențional în prezentul studiu Ființă, și, mai mult, aflându-se într-o relație de contiguitate și de continuitate evidentă, „lumea de aici” și „lumea de dincolo” nu sunt pentru umanitatea arhaică atât „locuri” calitativ diferite, cât, mai degrabă, două maniere interconectate de lectură a spectacolului cosmic la care omul participă în calitatea lui de ființă vie.

---

<sup>1</sup> Ovidiu Papadima, *op.cit.*, p. 40.

<sup>2</sup> Constantin Noica, *op.cit.*, p. 23.

<sup>3</sup> Ernst Cassirer, *op.cit.*, vol. cit., p. 33.

**BIBLIOGRAFIE:**

- \*\*\* *Cu cât cânt, atîta sînt. Antologie a liricii populare*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Ovidiu Papadima, București, Editura pentru Literatură, 1963
- \*\*\* *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, traducere de Luminița Cosma, Anca Dumitru, Florin Frunză, Radu Gâdei, Cornel Mihai Ionescu, Mihaela Pop, Hanibal Stănciulescu, Sabin Totu, București, All Educațional & De Agostini, 2007
- Avram, Vasile, *Chipurile divinității. O hermeneutică a modelelor teofanice în spațiul sud-est european (ortodox)*, Baia Mare, Ethnologica, 2006
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas, *Construirea socială a realității. Tratat de sociologia cunoașterii*, traducere de Alex Butucelea, București, Univers, 1999
- Bernea, Ernest, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, ediția a doua, revizuită, București, Humanitas, 2005
- Cassirer, Ernst, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I *Limbajul*, traducere de Adriana Cînța, Pitești, Paralela 45, 2008
- Cotaru, Romulus, *Etica drăgușenilor. Criteriile morale și filosofia practică în satul Drăguș în „Sociologie Românească”*, Anul III, Nr. 7-9 iulie-septembrie, 1938
- Eliade, Mircea, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, București, Humanitas, 2004
- Eliade, Mircea, *Sacru și profanul*, traducere de Rodica Chira, București, Humanitas, 1992
- Focșa, Gh., *Aspectele spiritualității sătești în „Sociologie Românească”*, Anul II, Nr. 5-6 mai-iunie 1937, pp. 200-211.
- Gusdorf, Georges, *Mit și metafizică. Introducere în filosofie*, traducere de Lizuca Popescu-Ciobanu și Adina Tihu, Timișoara, Amarcord, 1996
- Lacan, Jacques, *Ecrits I*, Paris, Édition du Seuil, 1966
- Lévi-Strauss, Claude, *Gîndirea sălbatică. Totemismul azi*, traducere de I. Pecher, București, Editura Științifică, 1970
- Lévy-Bruhl, Lucien, *La Mentalité primitive*, Neuvième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922
- Mircea, Corneliu, *Originarul*, București, Paideia, 2000
- Noica, Constantin, *Devenirea întru ființă*, vol. II *Tratat de ontologie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981
- Papadima, Ovidiu, *O viziune românească asupra lumii. Studiu de folclor*, ed. a II-a revizuită, cu o prefață de I. Oprișan, București, Saeculum I.O., 1995
- Piaget, Jean, *Reprezentarea lumii la copil*, traducere de Mariana Pricop, Chișinău, Cartier, 2005
- Tonoiu, Vasile, *Ontologii arhaice în actualitate*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989
- Ursache, Petru, *Etnosofia*, București, Paideia, 2006