

Reflexe critice

BIOGRAFIILE CUVÂNTULUI SCRIS*

Cartea la care ne-am oprit a apărut în 2001, la Paris, la Presse Universitaires de France, în vestita colecție „Que sais-je?”. Ea cunoaște versiunea română datorită strădaniilor Cameliei Secăreanu, în colaborare cu Radu Tătărucă, cel care semnează și prefața volumului.

Mărturisesc că, în momentul în care am primit semnalul existenței acestei lucrări, pornirea imediată din parte-mi a fost nevoia stringentă de a o parcurge, închipuindu-mi că voi găsi o carte impresionantă, atât prin proporții, cât și în ceea ce privește conținutul ei. Pentru că, orice s-ar spune, titlul ales de către autor ridică pretenții, justificabile, de altfel. Am întâlnit cu totul altceva decât mă așteptam. Asta nu înseamnă că valoarea ei suferă scăderi deși, recunosc, cu un ușor regret că nu am găsit ceea ce mă așteptam. Este, de altminteri, dacă nu imposibil, atunci extrem de dificil să înglobezi, într-o carte, *o întreagă istorie a cărții*. Poate, totuși, titlul ar fi fost de dorit să fie altul, unul întru totul justificator conținutului.

Interesându-mă însă de personalitatea științifică a lui Albert Labarre, am constatat, totuși, că pregătirea profesională și cariera acestuia convinge, în cele din urmă, că alegerea problematicii cărții nu poate fi decât una fericită, din moment ce vine din partea unui exeget al domeniului. Albert Labarre – conservator general onorific al Bibliotecii Naționale a Franței – este cunoscut datorită preocupărilor sale în domeniul bibliologiei și biblioteconomiei, favorizate, evident, de mediul în care își desfășoară activitatea; drept urmare, a fost în măsură să semneze prefața tezei de doctorat a istoricului francez și bibliofil totodată, Roger Devauchelle, intitulată *La Reliure: recherches, techniques et bibliographiques sur la reliure française* (Paris, Filigranes, 1995, 319 p.), în cuprinsul căreia sunt investigate tehnicile de legare, decorare etc. a cărților vechi, precum și întocmirea bibliografiei *Dictionarium*-ului lui Ambrogio Calepino (1502-1779), apărută la Baden-Baden, în 1975.

Totodată, Lamarre se dovedește a fi o personalitate de primă mărime a intelectualității europene cu preocupări în istoria bibliotecară, de vreme ce face parte, alături de alți iluștri profesori europeni, din comitetul unui grup de lucru fondat în 1979, cunoscut sub numele de „Wolfenbuttelel Arbeitskreis für Bibliotheksgeschichte“.

Autorul realizează o radiografiere a *suporturilor scrierii și a primelor sale tipuri*, circumscriindu-se, de fapt, *formei* ei, pleacă în investigarea problemei de la pictograme și ideograme, trecând în revistă primele tipuri de alfabete, în speță cel fenician, adaptat de greci, și din care iau naștere alfabetul latin și cele moderne de astăzi, încheindu-și excursul cu statistici și considerații privitoare la statutul și producția de cărți „în lumea actuală“, după formula autorului. Lucrarea oferă, succint, dar suficient de cuprinzător,

* Albert Labarre, *Istoria cărții*, traducere de Cornelia Secăreanu, Iași, Editura Institutul European, 2001, 142 p.

lămuriri în legătură cu materialele folosite de-a lungul timpului drept suport al scrierii, însoțite de explicații privitoare la modurile de „preparare“, de pregătire a acestora până să ajungă în forma definitivă necesară utilizării lor: piatră, tăblițe de lemn, argilă, țesături, oase, cochilii, fragmente de vase, frunze de palmier, ardezie, cărămizi, fildeș, diverse metale, ajungând la papirus și inovația Pergamului, modalitățile de tratare folosite până a se ajunge la produsul finit, pergamentul, rămânând neschimbate până în Evul Mediu.

Maniera de analiză folosită de autor în tratarea subiectului este, într-un fel, didactică, constând în explicarea progreselor cărții, a modului de prezentare proprie fiecărei epoci, în corelație permanentă cu contextul care, de fapt, a creat-o. Regăsim în text ideea determinării reciproce între carte și cadrul social-politic în care apare. Ne sunt împrăștiate, citind lucrarea lui Albert Labarre, modalități de prezentare a cărților în antichitatea greco-romană, când are loc o mutație capitală în istoria cărții, „mai importantă poate decât cea a lui Gutenberg“ (p. 20), în momentul când cartea-volumen este transformată, între secolele II și IV d. Hr., în *codex*, făcut din foi inserate și pliate pentru a forma caiete legate între ele. Evul mediu, Bizanțul și perioada monastică au cultivat *scriptorium*-ul mănăstiresc, un adevărat laborator al cărților ieșite de sub pana călugărească, remarcabilă atât prin conținutul lor, cât și prin forma de prezentare, de înfrumusețare a cuvântului scris cu decoruri spectaculoase. Nu este uitată nici partea orientală a lumii, dominată de arabi, cei care, pe la 750, folosind cunoștințele prizonierilor de război chinezi, găsesc un mod de fabricare a hârtiei, preluat, apoi, de Occident. De la primele „mostre“ de carte tipărită se ajunge la generalizarea și, în final, la înstăpânirea noii forme de prezentare, cea corespunzătoare contextului creat de curentul Luminilor în țările Europei de Vest. *Cartea modernă*, cum ține să specifice autorul, cel mai recent tip de carte pe care, de altfel, îl folosim și noi, constituie ultimul capitol al lucrării. Nu insistăm asupra lui, întrucât ar fi superfluu să detaliem implicațiile progresului general al societății în forma și fondul cărții, în general. O scurtă dar utilă bibliografie însoțește lucrarea ce constituie o contribuție importantă, destinată, precum întreaga colecție, publicului larg, dar nu numai.

Cătălina Chelcu

MIT ȘI SIMBOL ÎN TEXTELE SACRE

Interpretările date istoriei au ele însele propria istoricitate: nu interpretăm oricum, precizează Paul Ricoeur (*Eseuri de hermeneutică*, 2 vol., traducere de Horia Lazăr și Ion Pop, Cluj, Editura Echinoc, 1999), ci cu scopul de a explica, de a prelunge și a menține vie tradiția din care facem parte. Este și motivul pentru care spunem că timpul interpretării aparține, oarecum, timpului tradiției. Deși e înțeleasă ca transmitere a unui *depositum*, tradiția moare dacă nu e interpretată în continuu. Moștenirile de acest gen nu sunt niște tezaure etanșizate, trecute din mână în mână fără a fi deschise. Dimpotrivă, ele se reînnoiesc chiar prin utilizările și reutilizările care, în aparență, par că le epuizează exemplaritatea, valoarea de model, zestrea de experiențe. Tradițiile trăiesc din interpretări succesive. Ricoeur caută, prin urmare, un *timp al sensului* care să încrucișeze cele două temporalități, cea care transmite și cea care reînnoiește. Ipoteza lui de lucru este că valențele acestui timp sintetic au ceva în comun cu constituirea semantică a simbolului, știut că dă sens prin mijlocirea altui sens. În semantica simbolului, sensul primar, literal,

adesea fizic, trimite, indirect, la un sens figurat, spiritual, existențial. Simbolul spune mai mult decât pare că reușește la prima vedere. Or, problema lui Ricoeur este de a descifra raportul dintre *plusul de sens și încărcătura lui temporală*. Vizează, deliberat, un timp al simbolurilor și nu al miturilor pe motiv că funcția socială a celor din urmă nu epuizează bogăția de înțelesuri a fondului simbolic, susceptibilă de a fi refolosită într-o altă epocă, într-o altă „constelație” de legende. Mai mult, aranjarea mitului sub formă de povestire presupune un început de raționalizare care limitează puterea de semnificare a simbolului. Plecând de la mărturisirea răului în cultura ebraică, Ricoeur discerne trei niveluri semnificative: nivelul primar al experienței păcatului; nivelul mitic, fabulatoriu, memorialistic al istorisirilor despre păcat; nivelul livresc, sacerdotal, al dogmatismelor mitologice. Ricoeur este convins că rezerva de sensuri a simbolurilor primordiale e mai bogată decât cea a simbolurilor mitice și cu atât mai mult decât cea mitologiilor raționalizante. Trecând de la simbol la mit și apoi la mitologie ne deplasăm de la un timp ascuns, incomensurabil, „necivilizat” la un altul strict reglementat, uzat, sărăcit de semnificații. Vedem astfel că tradiția înstrăinată de simbol și îndreptată către mitologia dogmatică se situează pe traiectoria acestui timp epuizat: devine moștenire, depozit, raționalizându-se. Orice tradiție își pierde puterile mitologizând simbolul. Ea nu se revigorează decât cu ajutorul interpretării dispuse să reia drumul în sens invers, de la timpul consumat la cel ascuns, primordial, cu alte cuvinte întorcându-se de la mit la simbol și la rezervele de sens ale acestuia.

Ricoeur pledează pentru accepția tradițională a hermeneuticii asociate cu exegeza, definind-o ca disciplină care își propune să înțeleagă un text începând cu intenția lui, cu ceea ce vrea acesta să comunice. Hermeneutica lui este, în felul ei, o genealogie, dar care nu ne duce la o origine temporală ci la un nucleu virtual de semnificații. Întemeiată pe fenomenologie (descrierea semnificațiilor implicate de experiență în general, fie că e vorba de experiența lucrurilor, a valorilor sau a persoanelor) ea pune în discuție atât conceptul de simbol cât și practicile de simbolizare, cu alte cuvinte niște limbaje care numesc ceva pe cale directă pentru a desemna altceva pe cale indirectă.

Studiul lui Ricoeur are ca punct de plecare noțiunile de sincronie și diacronie dezvoltate de Levi-Strauss în *Antropologia structurală*. Ce înțelegem, totuși, prin „structuralism”? Este o teorie care semnalează coduri culturale în măsură să traducă mesaje în termenii altor coduri dar și să exprime, în propriul lor sistem, impulsurile primite din partea unor sisteme diferite. Or, mitul tinde să se identifice cu un cod care reglementează schimbările în sensul perpetuării sale. Sistemul mitic și reprezentările pe care acesta le pune în mișcare servesc la stabilirea unor raporturi de omologie între condițiile naturale și cele sociale sau, mai precis, la definirea unei legi de echivalență între contraste semnificative, situate în mai multe registre: geografic, zoologic, botanic, religios etc. Pentru mitologia ebraică explicația structurală este, fără îndoială, lămuritoare dar reprezintă un strat expresiv de nivelul al doilea, subordonat surplusului de sens păstrat în fondul simbolic: mitul lui Adam, de exemplu, e secundar în comparație cu noțiunile de „pur” și „impur”, conturate din experiența cultului și a penitenței. Ricoeur urmărește o *unitate de intenție*, o „luare împreună” a elementelor entropice care certifică acea mentalitate aflată, bunăoară, la originea teologiei simbolice medievale. Oamenii din epocă nu confundau, arată Ricoeur, nici lucrurile nici planurile dar aveau pentru toate un numitor comun, un loc de contact al lumii profane și al celei sacre. Cum principala caracteristică a simbolului este polisemia, diversitatea de sensuri, el nu își poate îndeplini menirea decât numai într-o economie a ansamblului. Natura simbolizează orice, în orice cultură dar pentru cei din Evul Mediu ea nu transmitea nimic dacă

nu își găsea prototipurile în Biblie. Simbolurile se manifestă, este adevărat, în afara gândirii logice, univoce dar, în același timp, numai în interiorul unei ordini care le limitează, le articulează și le disciplinează semnificațiile. Analiza structurală nu poate decurge, crede Ricoeur, în absența înțelegerii hermeneutice a transferurilor de sens. În acest fel, sondarea structurilor nu e exterioră unei anchete care și-ar propune să gândească plecând de la simboluri.

Opoziția față de structuralism pleacă de la tendința acestuia de a considera totul în sine, fără ancorări în realitatea palpabilă. Ricoeur îi reproșează lui Levi-Strauss generalizările originare în analiza gândirii sălbatice care nu e atât exemplară cât mai mult extremă, la celălalt pol aflându-se, la fel de grăitoare, credința ebraică reînnoită la nesfârșit și conservată tocmai prin acceptarea propriei istoricități. Or, modelul structural poate fi extins dincolo de entitățile textuale, la toate fenomenele sociale, pentru că aplicația sa nu e limitată, crede Ricoeur, la semnele lingvistice, ci se face simțită la toate felurile de semne analoge cu cele lingvistice. Autorul descoperă veriga intermediară dintre modelul textual și fenomenele sociale chiar în noțiunea de sistem semiologic deoarece funcțiile semiotică ori simbolică, apărute din substituirea lucrurilor prin semne, nu sunt doar suprastructuri ale vieții sociale ci temelia ei autentică. Conform acestei funcții generalizate a semioticului, nu numai funcția simbolică este socială ci însăși societatea se manifestă ca fiind, inevitabil, una simbolică. Dacă urmărim această sugestie dată de autor trebuie să recunoaștem că explicațiile corelative, tipice modelului structural, sunt cu totul diferite de cele frecventate în modelul causal clasic, mai ales dacă interpretăm cauzalitatea în termenii lui D. Hume, ca pe o succesiune regulată de fapte anterioare și următoare, fără nici o legătură logică, internă, între ele.

A înțelege un simbol înseamnă a-l reaseza într-o totalitate omogenă, mai vastă decât el, care „leagă“ universul simbolurilor dându-i consistența unei „lumi“. Uneori, autorul desfășoară valențele multiple ale aceluiași simbol pentru a-i proba caracterul inepuizabil. Alteori, încearcă să înțeleagă un simbol prin prisma altuia, conform analogiilor aplicate tuturor simbolurilor afine cu simbolul studiat. Altfel spus, vrea să înțeleagă simbolul cercetând manifestări conexe ale sacrului, cum ar fi ritul sau mitul. În sfârșit, un ultim mod de a-și apropia simbolistica constă în a arăta cum un același simbol unifică mai multe niveluri ale experienței sau ale reprezentării: exteriorul și interiorul, concretul și imaginabilul. După Ricoeur, a interpreta înseamnă a lăsa să apară o coerență. De fapt, vrea o conciliere între structuralism – care încerca să obiectiveze și să despartă gândirea subiectivă a cercetătorului de structura instituției investigate – și hermeneutica descalficată, până atunci, ca meditație cu vagi resorturi științifice. Structuralismul deține aici locul unei lecturi strict conjuncturale, „de escortă“, de intermediere. Ricoeur îl folosește ca explicație punctuală, limitată, a fenomenelor, urmând ca ulterior să își extindă deducțiile pe cont propriu, din aproape în aproape. „Conștiința validității unei metode nu se poate despărți niciodată de conștiința limitelor ei“, sublinia Ricoeur. Pentru început, stabilește că, spre deosebire de știință care dă forma de eveniment nou unor structuri, gândirea mitică creează structuri bricolând reziduuri sau resturi de evenimente din reprezentările colective anterioare.

Sensul ținând de configurația celor relatate, gândirea mitică e prizoniera unor evenimente sau experiențe pe care le dispune și redispune fără încetare pentru a-și da un rost. Astfel se explică de ce societățile arhaice sunt atât de vulnerabile în fața neprevăzutului care le disturbă, instabilitatea sistemului totemic rezultând chiar din structura lui sincronică. Istoria mitului se înscrie deci, în lupta structurii contra evenimentului, în efortul de anulare a perturbărilor produse de factorii istorici prin transformarea trecutului

într-o combinație de fapte ce se reflectă mutual. Sarcina de a articula timpul mitic, aflat în afara devenirii, cu ritmurile anotimpurilor și cu înlănțuirea generațiilor îi revine ritualului. El se pronunță asupra diacroniei însă face acest lucru tot în termeni de sincronie căci simplul fapt de a celebra echivalează cu schimbarea trecutului în prezent. Pentru înțelegerea Vechiului Testament hotărâtoare nu sunt clasificările sau nomenclaturile ci evenimentele fondatoare organizate în trei nuclee de sens: primul este Potopul, al doilea cuprinde faptele petrecute între eliberarea din Egipt și ajungerea în Pământul făgăduit, iar al treilea e centrat în jurul temei Unsului lui Dumnezeu și al misiunii lui David. După cum ușor se poate observa, suntem îndreptățiți să vorbim de un *primat al istoriei* în cultura vetero-testamentară, toate raporturile lui Yahve cu Israel fiind semnificate *prin* și *în* evenimente care nu au lăsat nici o urmă de teologie speculativă. Reinterpretarea de către fiecare generație a fondului de tradiții conferă înțelegerii istorice un caracter la fel de istoric și dă naștere unei dezvoltări constante ca semnificație dar dificil de proiectat într-un sistem sincron. În gândirea ebraică reformularea istoriei în acord cu tradiția o ia totdeauna înaintea reevaluărilor intelectuale și teologice. Ar fi deci eronat să înțelegem mărturisirea de credință ebraică pe baza unor categorii prestabilite care, deși foarte obișnuite pentru noi, nu au de-a face cu acelea de la care poporul ales și-a ordonat propria-i gândire teologică. Miturile Facerii și Căderii – clădite pe un prim strat simbolic – nu își epuizează sensurile în aranjări omoloage cu cele sociale. Doar așa trebuie să înțelegem critica pe care Ricoeur o aduce structuralismului, opunând temporalitatea sincronică dar „fisurată“ a miturilor totemice temporalității neîntrerupte, mereu reinvestite cu sens, a miturilor ebraice.

În eseurile de față Ricoeur se referă și la noțiunea de *relație socială* unde fiecare individ nu numai că ține seama de reacția celuilalt dar își motivează comportamentul cu ajutorul unor simboluri și valori care nu exprimă obișnuințe private ajunse, cu timpul, notorii, ci reguli publice dintotdeauna. Găsește chiar niște apropieri între acțiunea socială și funcționarea limbajului: acțiunea nu are sens decât condusă de norme a căror menire este să perpetueze un cod cultural. Sensul unei îngenunchieri, de exemplu, depinde de sistemul de convenții care dă înțeles acestui gest. Împreună cu Clifford Geertz vorbește despre medierile simbolice gândite să structureze acțiunile colective în așa fel încât faptele individuale să se semnifice reciproc. Putem interpreta un comportament ca semnificând ceva în funcție de o anumită regulă simbolică, fără ca cea din urmă să implice ideea de constrângere. Normele doar ordonează acțiunea, o prefigurează, dându-i formă și înțeles. Înainte de a fi *interpretate*, simbolurile sunt *interpretante* ale conduitelor noastre.

O acțiune de mare relevanță dezvoltă niște semnificații actualizabile și în altă situație decât cea în care s-a produs gestul primordial. Cu alte cuvinte, înțelesurile unui eveniment depășesc condițiile sociale ale producerii sale și pot fi reiterate în alte contexte socio-istorice. Aici Ricoeur găsește prilejul de a sublinia caducitatea teoriei marxiste care vedea în suprastructura culturală efectul unei infrastructuri economice strict delimitate din punct de vedere istoric. Or, nu este oare o trăsătură fundamentală a marilor opere culturale faptul că ele transcend contextul apariției lor dovedind autonomia așa zisei suprastructuri? Din constatarea autonomiei deduce și definierea deosebit de nuanțată a ideologiei, mai întâi ca reprezentare integratoare și abia mai târziu ca mistificare a realității. În opoziție cu Marx, care o leagă numai de lupta de clasă, Ricoeur consideră că *ideologia este un fenomen de nedepășit al vieții comunitare*: societățile în care trăim au dintotdeauna o constituție simbolică, de regăsit în interpretări, imagini și reprezentări ale legăturii sociale înseși. Nu crede, așadar, în eventualitatea unei cercetări neideologice a

ideologiei, care s-ar lovi de imposibilitatea de a atinge un moment zero al comunității, o realitate anterioară simbolizării „contractelor“ sociale. În ciuda acestui scepticism, accentuează profilul ideologiei comparând-o, în aspectele ei secundare, cu un fenomen atât de apropiat ei în manifestările lui primare: utopia. Ideologiile aparțin claselor dominante, fiind contestate de clasele dominate sau în ascensiune, mai înclinate către utopie. Ideologiile privesc înapoi, utopiile privesc înainte. Ideologiile se acomodează cu realitatea, o legitimează, utopiile o neagă, o distrug.

Potrivit lui Ricoeur, a deconstrui un mit înseamnă a readuce logica acțiunii sale în propria-i sferă de validitate, îndepărtând-o de semnificațiile ei ontologice, teologice. În plus, autorul operează o distincție între *demitificare* și *demitologizare*. Prima e tot una cu a recunoaște mitul ca ficțiune și a renunța la el. A doua pretinde recunoașterea mitului ca mit în vederea eliberării fondului simbolic pe care acesta îl deține dar nu îl valorifică. Demitologizarea mai cere să descoperim distanța ce desparte cultura noastră și aparatul ei noțional de cultura în care s-a exprimat prima oară ritul sau gestul adoptat de noi. Prin urmare nu definim mitul ca simplu negativ al științei ci recunoaștem în el o modalitate de a invada și a „mundaniza“ lumea de dincolo cu realități familiare, tangibile. Demitologizarea restituie mitului intenția inițială, fiind animată de dorința de a-i înțelege mai bine un text și a-l interpreta, adică a raporta reprezentările lui obiective la înțelegerea de sine care se arată și, totodată, se ascunde în el. Demitologizăm doar în conformitate cu intenția mitului, care vizează mai multe decât recunoaște formal. Mitul nu exprima, în opinia lui Marx, decât proiectarea puterii umane într-o lume de dincolo fictivă. Dimpotrivă, filosoful francez vede în el procesul de luare în stăpânire de către om a originii și finalității lui prin mijlocirea sus-numitei mundanizări a religiosului, urmate, în ordine, de o anumită distanțare de sine, obiectivare și, mai apoi, reasumare.

Acestea sunt numai câteva din subiectele discutate în cele două volume propuse acum publicului român. Cu siguranță că parcurgerea lor va oferi cititorului – poate mai avizat decât noi – și alte prilejuri de meditație, evident, în funcție de preocupările fiecăruia.

Andi Mihalache

FUNCȚIA CULTURALĂ A GESTURILOR. NOTE LA DOUĂ INTERPRETĂRI RECENTE

Angajat pe trasee sociale previzibile, nevoit să-și asume clișee comportamentale de ale căror sensuri se simte profund străin, omul contemporan meditează tot mai puțin asupra gesturilor care îi acompaniază conduita socială. Cu toate acestea, gestualul nu a dispărut din cultura contemporană. Fără a avea rolul de a institui un anumit tip de raporturi în societate, frecvența cu care aceste manifestări, basculate cel mai adesea în registrul banalului, își semnaleză prezența depinde de cadența cu care sunt chemate să confirme diverse situații. Astfel, gesturile obscene, provocatoare sau lipsite de deferență sunt condamnate în raport cu un ansamblu de conduite prescrise în funcție de anumite contexte sociale. Mâna întinsă spre cel considerat inferior în ierarhia socială, prioritatea acordată femeilor în unele situații, mai ales în societățile europene cu preponderență masculină, sau gestul victoriei într-o campanie electorală sunt elemente menite mai curând să fixeze o stare deja recunoscută decât să instituie un alt gen de raport. Progresiva „laicizare“ și „raționalizare“ a civilizației moderne nu a răpit acestor deprinderi valențele simbolice, chiar dacă impactul și eficacitatea le-au fost diminuate.

Semnificația lor socială a suscitât reflecția istoricilor, antropologilor și semioticienilor. Dintre lucrările cele mai recente, două rețin atenția prin înnoirile metodologice pe care le avansează: Jean-Claude Schmitt, *Rațiunea gesturilor în Occidentul medieval*, și Felicia Dumas, *Gest și expresie în liturghia ortodoxă. Studiu semiologic*¹. Caracterul lor complementar invitându-ne la o analiză comparativă, constatăm că lucrarea istoricului francez urmărește, din unghiul antropologiei istorice, una din structurile mentale dominante ale istoriei medievale occidentale; în timp ce Felicia Dumas realizează un „studiu semiologic“ vizând cazul particular al liturghiei ortodoxe. Dincolo de propunerile metodologice avansate de autori, planul abordărilor punctuale trădează o serie de imponderabile care merită o discuție mai nuanțată.

Jean-Claude Schmitt pornește de la ipoteza potrivit căreia epoca medievală poate fi caracterizată drept o „civilizație a gestului“² și explorează temeiurile unei astfel de aprecieri. În condițiile unei slabe dezvoltări a scrisului, cuvântul și gestul s-au impus drept structuri fundamentale ale mentalului medieval, devenind „cel puțin pentru clerici, obiecte ale reflecției politice, istorice, etice și chiar teologice“³. În același timp, predominarea „culturii gestului“ nu exclude cuvântul scris, cu atât mai puțin cu cât era mai rar, constituind, implicit, un temei al valorizării sociale, mai ales în cazul clericilor care, asumându-și menirea de a codifica cuvântul divin, „se bucură în creștinătate de o sacralitate care-i plasează deasupra oamenilor obișnuiți“⁴. Pentru iliterați scrisul are mai curând o valoare morală, contribuind la păstrarea unor informații prețioase, pe când gestul, prin caracterul său imediat, vizibil și simbolic, una normativă, instituind în mod nemijlocit un anumit raport între indivizi.

Între încercările taxonomice și analiza conținuturilor autorul optează, pentru cea de a doua cale, plasându-și demersul între *reprezentare* și *interpretare* în cultura medievală. Analiza astfel concepută se structurează pe două paliere, dintre care „încercările de interpretare a gesturilor, de reducere a lor la categorii intelectuale, la valori semnificative și norme ale unei culturi“ dețin un loc preeminent fără a pune însă în umbră „felul în care gesturile dezvăluie structurile puterii, ierarhiile fundamentale ale societății“⁵. Opțiunea metodologică, explicit formulată, conduce însă spre o specificare destul de vagă a manierei în care paradigma interpretativă a gestului din antichitatea clasică implică omologii în cultura medievală⁶. Locul ocupat de gesturi în cadrul reflecției teologice este comprehensiv relevat de autor, fără ca absența unui criteriu clar al selecției surselor să compromită acuratețea analizei. Trăsăturile gândirii medievale sunt indisociabile de viziunea creștină care postulează caracterul preeminent al sufletului și interpretarea trupului într-o manieră oarecum ambiguă, atât ca simbol al păcatului originar, cât și ca expresie a Creației⁷.

La capătul analizei, Jean-Claude Schmitt observă că nu trebuie gândită o istorie liniară a gestului, în sensul devalorizării sale odată cu generalizarea scrisului și apariția rațiunii moderne. Această constatare poate fi extinsă la toate demersurile de istorie culturală preocupate să explice tranziția de la medievalitate la modernitate.

Abordarea propusă de cea de-a doua lucrare ilustrează argumentul conservării, de-a lungul epocii moderne, a unor spații de sociabilizare în care gesturile dețin o poziție determinantă. Încă de la început, autoarea precizează că urmărește investigarea teologului dintr-o perspectivă semiologică. Astfel, acumulările teoretice proprii acestui domeniu impun formulări menite să fixeze parametrii comunicării non verbale în cadru liturgic. Unele dintre acestea precum *co-text*, *comunicare tabulară*, *acte de limbaj comportative și explozive*, *enunț prelocuționar* ridică probleme de adecvare la problematica abordată, după cum altele precum *actant liturgic* sau *comunicare simbolică*

semnifică nimerit „participantul la interacțiunea de tip special reprezentată de celebrarea ritualului liturgic”⁸, respectiv „tipul de comunicare care caracterizează în general interacțiunile de natură ritualică”⁹.

În planul metodei, autoarea sugerează utilizarea alternativă a antropologiei cu câteva „metode operatorii ale semiologiei”¹⁰ sau, altfel spus, „un ansamblu de metode ale științelor imprecisului” (antropologie, sociologie, lingvistică generală, hermeneutică etc.) susceptibile de a fi folosite în „domeniul semiologiei non verbalului”¹¹. Subordonându-se acestei alegeri, investigarea se realizează cu ajutorul *observației participante* (cercetătorul se implică în viața grupului studiat și interacționează cu membrii acestuia)¹², care presupune metoda empirică a observației și anchetele de teren, iar referințele antropologice trimit la lucrările lui Marcel Jousse, David le Breton, Marcel Mauss, Claude Levi-Strauss și la scrierile patristice. În pofida acestor distincții metodologice corect formulate, analiza nu insistă prea mult pe direcția antropologiei istorice. Urmărind să descrie un model de comunicare, studiul, singura contribuție care se ocupă de gestualul creștin dintr-o perspectivă comunicațională „sau mai larg, semiotică”¹³, după aprecierea autoarei, se dovedește amendabil din perspectiva încercărilor explicative de natură istorică. Astfel, variantele comunicaționale, figurate prin triada *limbaj gestual*, *limbaj proxemic* și *sistem vestimentar*, prescriu un model descriptiv de abordare bazat pe înregistrarea elementelor vizibile în actul liturgic și relevarea dimensiunii lor de vehicule ale comunicării. Încercările de situare diacronică în raport cu limbajul liturgic au la bază contribuții bibliografice în mare parte depășite¹⁴. Spre exemplificare, poate fi citată discuția în jurul semnului crucii sau a darurilor liturgice care reclamau o aprofundare pe temeiul diversificării referințelor¹⁵. În același registru, transmiterea gestului liturgic doar prin intermediul tradiției orale se dovedește a fi o manieră explicativă precară ținând cont de faptul că *actanții liturgici* aparțin unor paliere culturale diverse și astfel nu au acces la o singură sursă de informare. În sprijinul acestor constatări se poate apela la izvoare de natură iconografică, legislație bisericească, cărți de cult, relatări de călătorie sau surse etnografice, susceptibile să restituie formele culturale de transmitere și receptare a ansamblului liturgic.

Observațiile de mai sus urmăresc un registru oarecum colateral demersului întreprins de Felicia Dumas, neavând darul de a compromite investigația de natură semiotică. În plus, caracterul exemplar al studiului nu rezidă în acumulările de natură cantitativă, ci mai curând în faptul că pune în evidență remanența gestualității, supraviețuirea simbolicului în anumite spații de socializare, precum și imposibilitatea unei istorii care presupune trecerea bruscă de la o civilizație la alta prin eludarea palierelelor culturale și a diferențelor de limbaj.

1 În acest sens, pot fi citate și contribuțiile mediului istoriografic autohton care abordează această problemă: Simona Nicoară și Toader Nicoară, *Mentalități colective și imaginar social. Istoria și noile paradigme ale cunoașterii*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană/Mesagerul, 1996; Alexandru-Florin Platon, *Societate și mentalități în Europa medievală. O introducere în antropologia istorică*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2000.

2 Sintagma a fost avansată de Jacques Le Goff.

3 Jean-Claude Schmitt, *Războiul gesturilor în Occidentul medieval*, traducere de Doina Marian, București, Editura Meridiane, p. 23.

4 *Ibidem*, p. 24.

- 5 *Ibidem*, p. 447.
 6 *Ibidem*, p. 45-75.
 7 *Ibidem*, p. 84.
 8 Felicia Dumas, *Gest și expresie în liturgia ortodoxă. Studiu semiologic*, Iași, Institutul European, 2000, p. 26.
 9 *Ibidem*, p. 27.
 10 *Ibidem*, p. 29.
 11 *Ibidem*, p. 35.
 12 *Ibidem*, p. 31.
 13 *Ibidem*, p. 65.
 14 Principala referință pentru originea istorică a gesturilor liturgice o constituie lucrarea lui V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cursuri universitare, Cernăuți, 1929.
 15 Dintre lucrările accesibile, cele semnate de Georges Ory, *Originile creștinismului. Eseuri critice*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, și Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, Polirom, 1997, puteau contribui la unele lămuriri din perspectiva antropologiei istorice.

Bogdan Petru-Maleon

TIPURI DE IMAGINAR ÎN SECOLUL LUMINILOR*

Existența noastră, istoricește finită, este determinată de autoritatea lucrurilor moștenite care ne influențează, inevitabil, comportamentul. Una din aceste moșteniri este povestirea. Ea se manifestă ca o înlănțuire de cuvinte prin care ne constituim în comunități de cultură și prin care aceste comunități se interpretează, ele însele, pe cale narativă.

Publicată pentru prima dată în 1985 și considerată un demers destul de riscant, *Marele masacu al pisicii* nu alege drumul deja consacrat de istoria științifică, ci pe cel al istoriei reprezentărilor. Robert Darnton își motivează opțiunea explicând că lucrarea sa, care încearcă „să aprofundeze curente de gândire din Franța secolului al XVIII-lea“, își propune să exploreze percepții mai puțin familiare ale realității. Cercetând una câte una surprizele oferite de o juxtapunere neobișnuită a unor texte (o versiune primitivă a basmului *Scufița Roșie*, o povestire relatând un masacu al pisicilor, o descriere bizară a unui oraș, un dosar neobișnuit întocmit de un inspector de poliție-autor) nu dorește să inventarieze felurile modalități de mediere simbolică, specifice secolului XVIII, ci oferă o modalitate de a le aborda.

Analiza debutează cu o posibilă definiție a percepției asupra realității și cu câteva precizări epistemologice și metodologice.

Investigația istorică tradițională este abandonată în favoarea unei noi alternative, înaintate de istoria-etnografică. Se pleacă de la ipoteza că oamenii sunt diferiți și pentru a le putea înțelege modul de a gândi trebuie să acordăm un loc important alterității. De aceea, Robert Darnton sugerează că detașarea de sentimentul fals al familiarității față de trecut poate conduce mai ușor la investigarea unui material vechi ca arhivele, dintr-o perspectivă nouă. Importantă pentru autor nu este încercarea de a descoperi *ce* gândeau oamenii, ci mai ales *cum* gândeau. De aceea, istoricul-etnograf studiază viziunea individului de rând asupra lumii, „încercând să-i descopere cosmologia, să reconstituie modul de organizare mentală și de exprimare a realității prin comportament“.

* Robert Darnton, *Marele masacu al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*, traducere de Raluca Ciocoiu, Iași, Editura Polirom, 2000, 264 p.

Metodologia propusă de Darnton are repere clasice dar și mai noi. Dintre cele clasice, acesta amintește cercetarea arhivelor, pe care o consideră indispensabilă. Dintre cele mai noi, autorul amintește de „noțiunea de lectură“ a unui text, de urmărirea surselor documentare în scopul descoperirii „locurilor“ excentrice, a viziunilor neobișnuite, de relevarea dimensiunii sociale a gândirii, a semnificațiilor oferite de documente, care pot fi corelate cu semnificații mai largi, trecând de la text la context și invers.

Totuși, de ce acest titlu ? O ipoteză ar putea fi predilecția autorului pentru capitoul cu același nume. O altă supoziție care s-ar potrivi ar fi motivul central al simbolisticii legate de pisică: cea a sexualității pe de o parte și a violenței pe de alta. Motivul sexualității trimite la o insultă metonimică: omorând pisica preferată a familiei, muncitorii o acuză pe stăpână de adulter și vrăjitorie iar pe stăpânul lor de prostie și ignoranță. Motivul violenței ne aduce în față o formă de revoltă des uzitată de muncitorii secolului XVIII împotriva stăpânilor lor. Folosind simboluri care mascau semnificația reală, dar lăsând să se întrevadă destul, aceștia își disimulau violența simbolică, nedând stăpânului vreun motiv de a-i concedia. Muncitorii împing gluma până la marginea realității. Limitele acestor poante sugerează întrucâtva chiar limitele între care trebuiau să se încadreze acțiunile de revoltă din Vechiul Regim.

Studiul lui Darnton surprinde cititorul prin originalitatea interpretării și, mai ales, prin libertatea acordată fiecăruia de a lectura evenimentele în propriul său cod cultural. Acest lucru reprezintă un semnal ce atrage atenția asupra cărții de istorie ca bun simbolic, cu paginile întotdeauna deschise în fața unei noi lecturi sau redescoperiri a realității. Concluzia acestei lucrări îi aparține chiar autorului. El nu vrea să convingă pentru că nu are pretenția că a descoperit adevărul cu majusculă, însă speră ca textul „să placă“. Pentru Darnton aceasta este o garanție care valorează mai mult ca orice dat, fiindcă în acest mod impresiile produse de lectura textului său ar putea fi reținute mai lesne, și ca atare, valorificate și cu alte ocazii.

Bogdan Moșneagu

ROGER CHARTIER ȘI ISTORIA SOCIALĂ A CULTURII*

În urmă cu aproape două decenii, în cadrul antologiei alcătuite de Alexandru Duțu, sugestiv intitulată *Dimensiunea umană a istoriei*, cititorul român avea prilejul primului contact cu opera lui Roger Chartier. Studiul reprodus acolo aducea în actualitate literatura vehiculată în secolele XVII-XVIII sub formula cărții albastre (*le livre bleu*). Relația intimă între operă și receptor, precum și palierele culturale care se intersectează în vehicularea materialelor culturale apar drept preocupări fundamentale ale istoricului francez. De asemenea, la nivelul metodei, atrage atenția preferința pentru îmbinarea demersului cantitativ cu analiza de istorie socială.

Odată cu apariția, sub egida aceleiași edituri, a volumului *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, în paginile cărui sunt reunite contribuții publicate de-a lungul timpului în periodice sau volume colective, lectorul interesat descoperă în Roger Chartier un istoric preocupat să contribuie la înnoirile metodologice și conceptuale ale

* Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, traducere de Maria Carpov, București, Editura Meridiane, 1997, 265 p.

ultimului deceniu. De aceea, autorul afirmă că lucrarea supusă analizei „a fost alcătuită pentru a se opune folosirii clasice a însăși noțiunii de cultură populară“. Aici sunt vizate explorările lui Michel Vovelle sau Robert Mandrou, bazate pe afirmarea existenței unor spații culturale autonome ca limbaj și receptare. Revizuirea distincției tradiționale popular/savant în sensul înlocuirii postulatului „corespondenței stricte între clivajele culturale și opozițiile sociale“ cu ceea ce reprezintă „circulații fluide“, „practici împărtășite“, „diferențe amestecate“ se impune, ținând seama de schimburile culturale permanente dintre elite și societate. Corpusul Bibliotecii albastre oferă un exemplu elocvent de transgresare a barierelor culturale atât prin caracterul divers al textelor cât și prin operațiunile de adaptare întreprinse de editori pentru a le face accesibile cititorilor nefamiliarizați cu lectura. Astfel, atenția cercetătorului este captată de „încrucișările și tensiunile“ care stau la baza unor forme culturale privite până nu demult dintr-o perspectivă unitară. În acest sens, Roger Chartier preferă noțiunii de cultură populară care „postulează *a priori* validitatea unui decupaj“, „inventarierea materialelor comune întregii societăți (ritualuri festive, coduri de purtare aleasă, tipărituri de mare circulație) și diversitatea practicilor care le folosesc“.

În acord cu delimitările metodologice operate, traiectoriile lucrării sunt „de la cuvinte la text, de la scris la gesturi, de la tipăritură la rostire“, utilizând rezultatele obținute de demersul statistic spre a ajunge la reconstituirea practicilor sociale și culturale. Astfel, relația intimă stabilită între cititor și text, acceptarea sau respingerea unor modele culturale impun o serie de precauții metodologice după care autorul își ghidează demersul. Dintre acestea apare pregnant evidențiată primejdia de a se confunda „studiul textelor cu cel al gesturilor și al ideilor pe care, evident, aceste texte le pot produce“.

Una dintre temele de reflecție la care invită textele lui Roger Chartier se referă la înțelesurile conceptului de *cultură*. În opinia sa, sensul dat în general de istoria franceză, prin opoziție cu palierul economic și social, trebuie revizuit, întrucât, dincolo de finalitățile materiale sau scopurile sociale, „toate sunt, în același timp, «culturale», de vreme ce ele traduc în act multiple moduri în care oamenii dau semnificație lumii căreia aparțin“. Lărgirea conceptului de cultură implică faptul că orice istorie (economică, socială, religioasă) „cere studierea sistemelor de reprezentare și a actelor pe care le guvernează acestea“ devenind astfel istorie culturală. În registrul acelorași înnoiri metodologice și conceptuale, autorul susține inversarea termenilor unei sintagme clasice, *istorie socială a culturii*, în încercarea de a înțelege cum indivizii construiesc relațiile sociale pe baza reprezentărilor vehiculate în cadrul comunității.

Riguros în a-și proteja cititorii de amalgamările ideatice pe care le implică o lectură nesistematică, Roger Chartier propune două grile de lectură care corespund în fond nivelurilor majore de acces la textul istoric: un prim palier este cel al analizei, care stabilește relațiile posibile între texte și comportamente, și o alta, care transgresează limitele unui demers punctual, urmând cronologia redactării, constituie un prilej de a urmări „mișcările majore ale istoriei culturale în Franța din ultimii zece ani“.

Bogdan-Petru Maleon

CODURI CULTURALE ÎN SECOLUL XX*

La începutul secolului XXI, istoricii români încearcă, o dată în plus, să depășească un anumit decalaj metodologic față de istoriografia occidentală. Tributari – în bună măsură – pozitivismului științelor sociale de dinainte de război și instrumentarului conceptual marxist, ei își manifestă disponibilitatea de a participa la discuția mai largă privind reflectarea trecutului.

Volumul colectiv coordonat de Monique Segré, cercetătoare la U.M.R.–I.D.H.E. (Instituții și Dinamici Istorice ale Economiei), care face obiectul prezentului demers, nu se adresează în mod explicit spațiului istoriografic. Prin sugestiile de abordare metodologică pe care le oferă, *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană* constituie însă o lectură necesară. Realizată în cadrul L.I.R.E.S.S. (Laboratorul interdisciplinar de cercetare și studiu în cadrul științelor sociale), interesând prin urmare ansamblul științelor sociale, lucrarea reprezintă o încercare de a lărgi perspectiva analizelor asupra societății contemporane prin reunirea unor contribuții venind din orizonturi diverse.

Două sunt, după noi, premisele volumului. Conștientizarea dificultăților pe care sociologia le întâmpină în înțelegerea transformărilor din societățile actuale, plecând de la inadecvarea conceptuală a instrumentelor de după război, precum fenomenul de progres, de mobilitate socială, de ascensiune etc. și de la insuficiența metodologică care a motivat reunirea în cadrul Laboratorului a cercetătorilor din domenii diferite. În al doilea rând, refuzul aserțiunii că „societatea industrială” semnifică o ruptură cu vechea ordine, creând dihotomii de tipul absolut/relativ – măsurabil, solidarități comunitare/individualism, ierarhie/cetățean etc. Eșafodajul teoretic al volumului, amintind de Michel Foucault, cu negarea caracterului eminentemente „pozitiv” al modernității, dar și de Marcel Gauchet (sacru nu dispăre în fața rațiunii, el se află doar camuflat în societățile moderne), conține ideea că societățile moderne n-au distrus, ci au readaptat vechile forme, au încorporat valorile societăților tradiționale. La fel ca în societățile anterioare, resimțim astăzi nevoia miturilor, riturilor și simbolurilor, pentru a da un sens existenței sociale. Această realitate, a lumii contemporane – creatoare de noi mituri, în care simbolicul este mai puternic decât ansamblul argumentelor raționale, impune reconsiderarea metodelor de analiză. O dublă deschidere, a sociologiei către mijloacele antropologiei și încercarea acesteia de a se apropia de societatea cotidiană – provocarea metodologică principală a ansamblului lucrării – ne este, astfel, propusă de sociologul Pierre Bouvier, în studiul *Lectură „socio-antropologică” a epocii contemporane*.

Volumul se circumscrie structural titlului, trei secțiuni – dedicate mitului, ritului și simbolicului – putând fi, astfel, facil decelate. O consistentă bibliografie generală întregeste lucrarea. Materialele ce privesc în mod explicit primul aspect, *Mitologie filmică a epocii nucleare* aparținând Helènei Puisseux și *Bibliografiile lui Elvis Presley: o narațiune mitică* a lui Gabriel Segré, demonstrează manipularea mitului în beneficiul unei ideologii. Trimițând neîncetat la real, mitul legitimează o situație socială și impune anumite valori. Asupra forței riturilor în societatea actuală s-au oprit cea mai mare parte a lucrărilor Laboratorului. Modalitate de refacere a legăturilor sociale, de raportare la valori, o reînțoarcere la sacru, ritul este totodată dinamic, tipuri noi de rituri putând fi create pentru a asigura coeziunea grupurilor marginale (Michèle Fellous, *Noi rituri de trecere și ciclul de viață*). Raporturile sociale nu pot exista fără acte simbolice, iar omul

* Monique Segré (sub direcția), *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, Timișoara, Editura Amarcord, 2000, 246 p.

dublează caracteristica de „animal social“ prin cea de „animal ritual“ este concluzia analizei riturilor profane realizată de profesorul de antropologie, Claude Rivière (*Structură și antistructură în riturile profane*). Studiile ce se succed ilustrează această idee. Michel Pinçon și Monique Pinçon-Charlot descriind *Ritualuri familiale și sociale din marea burghezie*, cu semnificația manifestărilor mondene, observă rolul riturilor în cunoaștere și control până la cele mai intime niveluri; Régine Sirota analizează *Procesul de socializare și deprindere a bunelor maniere, legat de un ritual : aniversarea*; Marie-France Doray prezintă riturile legate de întâlnirea a două instituții (familia și școala) și modul în care copilul este inclus în sacralitatea școlii (*Rituri familiale și începerea anului școlar*); pe același palier se situează și Monique Segré, cu *Ritualuri într-o instituție de artă*. Posibilitatea sfârșitului traumatizant al unor rituri, ce deveniseră o a doua natură, este semnalată de Yvonne Johannot, în *Cartea și ritualurile ei*. Lucrările circumscrise ultimului palier al volumului abordează simbolurile, păstrând caracteristica celorlalte secțiuni, de alternare a studiilor majoritar teoretice cu cele „cazuistice“. Modul în care simbolul primește semnificații ținând de diferitele reprezentări sociale este analizat de Pierre Lantz în *Symbolism individual (singular), symbolism colectiv*. Cel menționat mai sus arată rolul activ al imaginației individuale în circulația reprezentărilor sociale, iar Haroun Jamous (*Fetele cu vâl*), plecând de la existența unui aceluași element (vâlul) în două culturi distincte, cea islamică și cea occidentală, ne introduce în decodarea forței simbolului. Istoricul Jean-Pierre Daviet, în *Simbolicul în atelierul istoricilor*, include această breaslă în deschiderea metodologică a noilor lecturi prin evidențierea rolului istoriei în cuprinderea temporală a complicatelor relații dintre mit, rit și simbol.

Continua reconsiderare a societăților din trecut implică, pentru istoric și – în genere – pentru cercetătorul din domeniul științelor sociale, un efort de înnoire metodologică. Apelul la interdisciplinaritate, prin dezbateră sistematică, instituționalizată a modului de cuprindere a domeniului este modelul de analiză propus de prezentul volum. Unul cu siguranță de urmat și în spațiul românesc.

Ovidiu Buruiană

DESPRE NARAȚIUNE CA EXPERIENȚĂ A TIMPULUI*

Timpul a fost din totdeauna văzut ca un pericol pentru stabilitatea relațiilor interumane, mereu pasibile de a fi aruncate în coșmarul incertitudinii. Și cum cea mai radicală amenințare a timpului este, fără îndoială, *moartea*, narațiunea apare omului ca una din cele mai bune exorcizări, acționând ca o neutralizare a acestei solicitări extreme, implacabile, a duratei. Iar istoria este povestirea model cu care depășim neliniștile dându-ne modele de interpretare readaptabile vremurilor. Ea transcende ideea de mortalitate, lărgind orizontul de semnificații al evenimentelor dincolo de puterea de cuprindere a unui singur individ. Ajungem astfel la marele adevăr al povestirilor din „O mie și una de nopți“ sau „Decameronul“ unde personajele știau că a istorisi înseamnă să îndepărtezi moartea: narațiunea era deci, o demortificare simbolică a vieții.

În ceea ce privește narațiunea istorică, Jörn Rüsen îi atribuie trei trăsături care o individualizează: a) narațiunea istorică este legată de mediile memoriei; ea mobilizează acele fapte istorice încrustate în respectivele medii, astfel încât prezentul să devină inteligibil iar așteptările viitorului realizabile; b) narațiunea istorică organizează unitatea

internă dintre trecut, prezent și viitor cu mijlocirea ideii de *continuitate*, care adaptează cunoașterea precedentelor semnificative la intențiile și speranțele omului; c) narațiunea istorică servește la conservarea identității sociale a autorilor și cititorilor/ascultătorilor săi în deplină colaborare cu aceeași idee de continuitate, cea care trebuie să ne convingă de perenitatea noastră în ciuda oricărui prefăceri.

A avea conștiința timpului este tot una cu a putea să povestești despre el. Narațiunea este, potrivit teoreticianului german, un construct discursiv pe baza căruia conștiința istorică își îndeplinește funcția de ghidare a vieții practice. Această competență, „making the sense of the past“ cum o numește Rösen, se divide în alte trei abilități, ușor definibile în termenii celor trei caracteristici ale narațiunii: formă, conținut, funcție. Gândindu-ne la *conținut* putem vorbi de competența conferită de experiența istorică, referindu-ne la *formă* invocăm de fapt funcția de interpretare a istoriei și, în cele din urmă, căutând *funcția* nu găsim altceva decât capacitatea de orientare istorică. *Experiența* ne învață cum să privim trecutul, cum să-i sesizăm particularitățile, cum să decelăm ceea ce desparte o epocă de alta, ceea ce îndepărtează trecutul de prezent. *Interpretarea* ne asigură abilitatea de a lega într-o sinteză coerentă diferențele de mai sus, eliminând orice asperitate în numele nevoii de sens. *Orientarea* articulează identitatea individuală sau colectivă în funcție de cunoașterea istorică și mai ales de transformările aduse de timp. Cu alte cuvinte, ne deprindem a) să facem diferența între „noi“ și „ceilalți“; b) să interpretăm și să acomodăm aceste incongruențe, găsim-le, prin povestire, un punct de intersecție; c) să dăm interpretării un scop, o aplicare în practică.

Autorul cărții de față urmărește strategiile culturale care dau un înțeles sau altul experiențelor temporale ale lumii umane. Raportându-se la constante antropologice prin lentila cărora investighează semnificațiile date timpului, Jörn Rösen arată că principala noastră ipostază este aceea de *homo narrans*: interpretarea contingentelor, accidentelor și traumelor din istorie se face spunând o poveste.

În centrul preocupărilor lui Jörn Rösen se află noțiunea de conștiință istorică (*historical consciousness*), din care încearcă să extragă *nu o istorie a istoriografiei ci una a modalităților de înscriere în durată*, a felurilor de a ne trăi, recunoaște și accepta istoricitatea. După Jörn Rösen, istoria societăților este, în esență, istoria actelor de interpretare și de simbolizare, în cursul cărora se realizează o lectură a lumii și a propriei identități. Urmărește, așadar, un mecanism de autodesemnare simbolică, aflat la originea oricărui fapt din istoria culturii, sau cum spunea el însuși într-un alt context, „to understand the understanding of time (...) as a means for empirical research, mainly in intercultural comparison“.

Timpul este o dimensiune fundamentală a vieții noastre dar fiind tulburat de contingente firul său nu poate fi urmărit decât în funcție de specificul cultural al societății analizate. Și, în plus, nu există nici o orientare culturală care să nu subziste fără o fără o complexă întrepătrundere între așteptare și memorie. Știm că *istoria*, așa cum o înțelegem astăzi, nu poate fi reperată în toate culturile și nici în toate epocile. Dar întotdeauna omul și-a dorit să conceptualizeze *timpul*, distingându-i dimensiunile trecute, prezente și viitoare. Mai mult, în orice cultură experiența timpului este tradusă într-o matrice de semnificații (*pattern of significance*) care face schimbarea inteligibilă, acceptabilă, ghidând astfel activitățile sociale. Urmărindu-le, înțelegem, indirect însă, ce schimbare contează și cum anume se impune ea în fricile, speranțele și amintirile noastre, grație unor gesturi, meditații sau atitudini care nu au ca primă finalitate gestionarea relației dintre om și istorie. În toate societățile, *povestirea* a fost cea practică de ordin cultural care procura interpretările necesare identității sociale, împă-

cării cu noi înșine, în așa fel încât însăși contingenta – definită de Rūsen drept ceva petrecut „by chance“, „occurrent by accident“, „being out of order“, „beyond a pattern of meaning“ – să devină purtătoare de sens, *semnificantă* a dezideratelor colective dintr-un moment istoric anume. Prin intermediul *narațiunii* care selectează și omite, integrează și dă sens, gândirea domină hazardurile istoriei și toate acele provocări care perturbă nevoia de a ne reprezenta scurgerea anilor cât mai rațional sau mai consolator cu putință. Narațiunea mediază experiența umană a timpului, descoperindu-i scopuri și valori cu ajutorul cărora capturează fluiditatea duratei în secvențe bine delimitate, cu veleități de explicații ultime, suficiente lor înșile (*shape of time*). În societățile arhaice această aspirație spre explicații totale s-a concretizat în extinderi ale individului la dimensiuni cosmice, atotcuprinzătoare, expiatorii, atemporale, deseori anacronice. În epoca modernă însă, locul cosmologiilor a fost luat de istorii universale care dau curs ispitei totalizante doar la nivel sublunar, dar fără a ezita să apeleze la recuzita retoricii de tip eshatologic.

Jörn Rūsen fixează centrul de greutate al demonstrației sale la intersecția *experienței* de viață cu *interpretarea* acesteia. Considerând că nu există întâmplare căreia să nu-i găsim semnificații pentru mai târziu, el caută în aceste fabule *intenționalitatea*, acel amestec, greu sesizabil, de prejudecată și premeditare, care ne ghidează discret memoria, intuițiile, expectativele.

Narațiunea este una din modalitățile de a face față timpului, de a cădea la învoială cu evenimentele, de a negocia niște concluzii care să salveze imaginea de sine și compatibilitatea noastră cu istoria următoare. Propunând o tipologie a regimurilor temporale, Rūsen remarcă, în primul rând, o dimensiune *mitică*, divină a timpului, strict separată de cea umană, de viața de zi cu zi; în al doilea rând o dimensiune *istorică*, a șirurilor de fapte și a seriilor cauzale, împărțită și ea în narațiuni tradiționale, exemplare, critice și genetice; în treilea rând, o dimensiune *alegorică*, rezumată în formula *historia magistra vitae*, cu rosturi pedagogice, valabile oricând și de aceea văzută ca extra-temporală; în al patrulea rând, o dimensiune *mistică*, de sfârșit al vremurilor, unde primele trei se combină, dar nu într-un „meta-temporal moment“ ci în ideea de *Kairos*, când transcendența se întrupează într-o situație istorică bine determinată (încarnarea lui Dumnezeu-Tatăl în fiul său Iisus, entuziasmul adus de o revoluție etc).

Primele două registre, mitic și istoric, trezindu-i interesul în mod special, Jörn Rūsen vine cu alte precizări. Bunăoară, vede sentimentul religios al timpului în trei variante: a) timpul *eshatologic*, care face ca sfârșitul istoriei sacre să depindă, paradoxal, de fiecare act al istoriei profane, punând în relație de filiație sau de semnificant-semnificat epoci inițial izolate una de alta din punct de vedere cronologic; modul cum Vechiul Testament îl anunță pe cel Nou exemplifică destul de bine puterea de semnificare a unei narațiuni care, prin intermediul analogiei, poate conferi unui singur fapt, crucificarea, o capacitate de simbolizare, de unificare transculturală; b) dacă sensul eshatologic nu se opune timpului care l-a precedat, existând o bună mediere între ceea ce a fost înainte și ceea ce a urmează, între istoria oamenilor și cea a zeilor, *sensul apocaliptic* aduce o ruptură netă a timpului divin de cel prozaic; c) atunci când apocalipticului i se dau înțelesuri mundane putem vorbi de simțul *imediat* al timpului, în care devenirea este pusă sub semnul întrebării în așa fel încât legătura dintre „înainte“ și „după“ este tăiată, la fel ca și conexiunile cu alte evenimente; ruptura este ținută minte și primește sens din ea însăși, din unicitatea ei, fiind prezervată și reiterată grație comemorărilor. În cazul dimensiunii istorice Rūsen subliniază faptul că funcția orientativă a narațiunii se realizează în patru ipostaze (tradițională, exemplară, critică,

genetică) corespunzătoare, fiecare în parte, celor patru condiții pe care autorul le consideră indispensabile acordului cu noi înșine, persistenței eului: afirmarea, regularitatea, negarea, transformarea.

Narațiunile tradiționale păstrează memoria originilor. Ele constituie prezentul vieții sociale, continuitatea ca permanență a organizării sociale inițiale, identitatea prin afirmarea, recunoașterea vechilor coduri cu care societatea se autodefineste și, de ce nu, sensul timpului ca simț al eternității. Sunt povestiri fondatoare, genealogice, integrotoare, legitimize, jubiliare, limitate ca și conținut empiric, spuse de unii altora în ideea de a verifica soliditatea relațiilor interpersonale, acea *togetherness* – a fi împreună – de care vorbește Rūsen. Atunci când se prezintă sub forma unor tradiții sublimate în comportamentul social, conștiința istorică implică obligația de a reitiera evenimente instauratoare și de a dovedi astfel forța unificatoare a valorilor religioase sau morale.

Narațiunile exemplare perpetuează memoria acelor cazuri particulare care ilustrează reguli cu caracter general, continuitatea ca validitate a respectivelor reguli, susceptibile să se facă aplicabile peste tot, în ciuda tuturor specificităților, identitatea ca generalizare a experiențelor singulare ajunse însă norme universale de conduită și sensul timpului ca extensie spațială a „deja știutului“. Ele anunță trecerea de la faptele imemorabile la faptele empirice atestabile, de la argumentul tradiției la cel al regulii, de la valori morale bine contextualizate, în funcție de cultura sau religia locului, la extrapolări care își uită sursa devenind atemporale și aspațiale. Dacă narațiunile tradiționale au un echivalent destul de firav în realitate, memoria istorică structurată de *exemple* este deschisă unui număr infinit de fapte trecute care nu au o semnificație prin ele însele ci numai în corespondență cu o idee preconcepțată, abstractă despre om și istorie. Narațiunea exemplară, marxismul de pildă, implică derivarea unor principii de mare întindere din întâmplări cu consecințe foarte restrânse în primă instanță dar extinse ulterior, prin analogie, asupra tuturor faptelor asemănătoare.

Narațiunile critice, aparținând modernității, contestă memoria evoluțiilor de până atunci, problematizând organizările sociale contemporane, continuitatea ca alterare a precedentelor idei despre aceeași continuitate, identitatea ca negare a formulelor identitare în vigoare, sensul timpului doar ca obiect al judecății umane. Sunt așadar, mai mult niște anti-povestiri, punând în discuție convențiile sociale care stau la temelia înțelegerii timpului. Deschid calea unor noi coduri culturale și subzistă din rememorarea devierilor care pun sub semnul întrebării ideea, culturală și ea, de continuitate. Pretind că o salvează chiar în ceea ce distrug sub acoperirea dorinței de a separa binele de rău, „progresul“ de „reacțiune“. Construiesc identitatea prin negație, prin sublinierea a ceea ce nu este o colectivitate. În asemenea narațiuni faptul empiric este mai mereu contra-argument, probă a contra-realității, a decăderii sistemului de valori. Nu întâmplător, tendința de a se utiliza teorii generale, atotcuprinzătoare, este respinsă ca neavenită, optându-se pentru inventarierea, fetișizarea rupturilor. Se spune „nu“ oricărui tip de predeterminare, contribuția acestor narațiuni la valorile sociale constând chiar în critica acestor valori. Ele relativizează valorile ori le dislocă spre a le înlocui cu altele, confruntându-le sistematic cu dovezi palpabile ale originii lor partizane, ipocrite, sau construind antiteze între aspirația lor spre universalitate și aplicabilitatea lor restrânsă.

Narațiunile genetice întrețin o memorie a transformărilor propriu-zise, a devenirilor în curs, continuitatea ca dezvoltare constantă în care organizarea socială se caracterizează printr-o stabilitate dinamică, identitatea ca mediere între vechi și nou unde schimbările și permanențele fac parte din procesul de auto-definire, și, în cele din urmă, sensul timpului ca simț al temporalizării, al contextualizării, al istorizării valorilor prin

acceptarea alterității, a culturilor străine, a pluralității punctelor de vedere. Dominant aici este *progresul*, în cursul căruia valorile nu se schimbă decât pentru a se adapta mai bine momentului și a se permanentiza. Ele marchează trecerea de la morala premodernă, teoretic una a reperelor imuabile, la morala modernă obedientă împrejurărilor care îi dau naștere. Principiile morale includ de acum posibilitatea propriei lor metamorfoze. Dacă narațiunile critice înlocuiesc un *pattern* cu altul, narațiunile genetice vin cu ideea că schimbarea este grăitoare prin ea însăși. Povestirile de tip genetic devin ele însele agente ale acestei substituiri, luând-o sub control și dându-i astfel o justificare cu care oamenii să facă față angoaselor viitorului. Narațiunile din această categorie domesticesc noutatea, înfățișând-o ca simbioză între *precedent* și *nemaivăzut*, ca metamorfoză aproape miraculoasă a *străinului* în ceva familiar nouă. În procesul modernizării, asemenea fabule evaluează continuitatea ca permanentă, făcând din reformarea obiceiurilor de viață tradițională însăși condiția apărării lor.

Simțul timpului prinde contur o dată cu împărțirea istoriei în epoci și chiar propria noastră viață capătă sens din racordarea la această periodizare. Numai că Jörn Rüsen nu e interesat atât de criteriile acestor compartimentări cât de substratul lor cultural, preexistent, aproape inconștient, de modurile diferite în care oamenii au construit, de-a lungul istoriei, ideile de obiectivitate, adevăr, probitate. Pe urmele lui Paul Ricoeur, Rüsen deosebește trei feluri în care percepțiile noastre asupra timpului ne influențează, involuntar, viața: a) *funcțional*, puțin conștientizat, instinctual aproape, cotidian, activând în contexte culturale predeterminate, ca „invenție“, în sensul construcției sale umane, imemorabile, nedatabile, simbolice, convenționale; b) *reflexiv*, instituționalizat prin narațiune de instanțe religioase, științifice sau politice îndrituite să dea evoluției sociale o interpretare globală, unanim acceptată dacă nu canonizată; c) *operativ*, atunci când reflexivitatea este pusă în practică și coordonează, legitimează sau temperează la modul concret activitățile sociale. Fiecare din cele trei stadii depinde de celelalte două, neexistând acțiune umană fără o ulterioară motivare valorică, extinsă uneori, mult mai departe, asupra unor acțiuni lipsite de legătură cu motivația inițială.

La nivelul teoriei istoriei, conceptualizarea timpului a cunoscut numeroase schimbări care au afectat mai ales interpretările totalizante ale istoriei, date de Kant, Hegel, Marx etc. Tentativa de a descoperi o concepție unică despre timp, aplicabilă oricărei culturi și oricărei perioade, și-a pierdut astăzi credibilitatea științifică. Acest declin se datorează unei noi filozofii a istoriei, deosebită de precedentă prin logica sa *reconstitutivă*, sau reconstructivă cum crede Rüsen, voit fragmentară, și nu *teleologică*, dedicată unui sfârșit dinainte știut sau unei idei preconceptuate despre trecutul omenirii. Ireversibilitatea acestei reevaluări rezultă din faptul că în perioada premodernă timpul era văzut ca o calitate *obiectivă* a lucrurilor și evenimentelor preexistente nouă (*every thing has its own time*) pe când acum este apreciat ca un construct *subiectiv* al minții umane. În cele din urmă chiar și timpul natural, inițial intangibil, ajunge să fie evaluat drept construct uman datorită raționalizării la care a fost supus prin intermediul cifrelor. Altfel spus, omul l-a luat în stăpânire cu ajutorul aritmeticii, dându-i aceleași conținuturi subiective.

Rüsen găsește și trei modalități de contestare a vechilor concepții despre lume: a) un prim tip ar fi cel căruia îi spune *normal*, și care provoacă potențialul interpretativ al unei societăți, făcând-o să povestească și integreze astfel noutatea oarecum fără efort, punând la lucru numai paradigmele în vigoare; în acest caz miturile fondatoare ale unei cetăți nu numai că nu sânt puse în discuție ci, dimpotrivă, se autoconfirmă chiar prin intermediul aceluși fapt neprevăzut care le solicită și le scoate în evidență capacitatea de a învinge

realitatea cu ajutorul fabulei; b) un al doilea tip ar fi cel *critic*, când o experiență nouă a timpului nu poate fi inclusă în cadrul narativ și cultural existent, necesitând anumite schimbări în narațiunile cu care societatea făcuse până atunci față provocărilor de orice fel; ca exemplu, Rūsen face trimitere la felul în care societatea chineză a răspuns crizei în care se afla prin confucianism, adică prin raționalizarea religiei cu ajutorul moralei, ceea ce a dus și la rectificarea ordinii politice tradiționale; c) un caz extrem este cel *traumatic*, când o criză anume, imposibil de integrat în istoria de până atunci, nu schimbă cosmologia în vigoare ci o distruge pur și simplu, fără puțința de a o înlocui prea curând cu o altă interpretare a lumii noastre; cel mai cunoscut caz este, bine înțeles, Holocaustul.

Pentru Jörn Rūsen, timpul înseamnă ceva mai mult decât conceptele care încearcă să îl delimiteze, acesta transgresându-le datorită dinamicei devenirii a colectivităților. Dar această limită nu este, în opinia sa, o graniță de netrecut. Dimpotrivă, experiența timpului constituie o permanentă provocare, depășind mereu definițiile livrești și modificându-le conținutul în funcție de ultimele evenimente. De aceea, restricțiile care ni se impun în însușirea ideii de „timp“ se acomodează cât se poate de bine cu spectaculoasa istoricitate a acestei noțiuni.

Nu orice relație cu trecutul este istorică *per se*. Caracterul istoric al unui fapt anume rezultă din acele contacte care ne sugerează diferențele calitative dintre trecut și prezent, precum și din fascinația pe care ne-o procură această distanțare. Un trecut este istoric atunci când se întinde dincolo de limitele ținerii de minte individuale prezentând calități care fac din el, simultan, ceva revolut și, totodată, actual. Pare autentic numai dacă este activ în prezentul comunității care îl resuscită, deoarece autenticitatea este calitatea existențială a amintirii. Cu alte cuvinte, conștiința istorică se originează în memorie, principalul constituent al subiectivității umane.

Narativitatea și obiectivitatea sunt cele două dimensiuni de bază ale cercetării istorice. Prima apropie studiile istorice de literatură, de reprezentările ei dătătoare de sens, cea de a doua tinde spre o cunoaștere garantată de reguli prestabilite, care să furnizeze concluzii cât mai puțin arbitrare.

În perioada premodernă munca istoricului era apreciată ca literatură cu scopuri veritative, dar plăcută auzului, ca roman adevărat și carte de înțelepciune, pentru ca în epoca modernă raționalizarea cercetării prin norme unanim acceptate să dea senzația plusului de obiectivitate și ambiția de a reconstitui istoria întocmai, așa cum a fost ea în realitate. Dacă în timpurile premoderne atenția cădea pe *relația dintre istoric și auditoriul său*, pe obligația morală a celui dintâi de înfățișa ascultătorilor fapte istorice despovărate de ficționalitate, din care să se poată trage învățăminte sau reguli de conduită în practica de zi cu zi, discursul istoric modern respingea acest estetism, arătând că totul se restrânge numai la *raporturile dintre istoric și obiectul său de cercetare, documentul*. Acesta ne-ar asigura recuperarea integrală a istoriei, văzute de Ranke drept realitate neperisabilă care, sublimată în urme de ordin material, își așteaptă cuminte descoperitorii. De la fidelitatea față de tradiție, se trecea, începând cu a doua jumătate a secolului XVIII, la încrederea în istoric. Nimeni nu își făcea griji pentru confuzia dintre voința istoricului de a cunoaște și felul inevitabil arbitrar în care își delimitează domeniul de interes, afectând din start rezultatele anchetei. Este ceea ce numim astăzi istoricism. Obiectul cercetării istorice, trecutul, nemaexistând la modul palpabil, istoricul este deci și judecător și parte, alegând, din infinitatea surselor doar cele care îi sprijină ipotezele despre un trecut oarecare. De vreme ce ținta curiozității sale nu îi preexistă în totalitate, la fel ca în științele exacte, istoricul însuși construind-o,

suprapunerea dintre obiectul cunoașterii și criteriile destinate studierii lui pare inevitabilă. Nu rareori, folosind aceleași documente dar puneri în intrigă diferite, istoricii ajungeau la concluzii absolut antinomice. Postmodernismul, afirmat drept critică a modernității la începutul anilor 70 ai secolului XX, a condamnat acest scientism și pretențiile lui de obiectivitate, punând accentul pe aspectele retorico-lingvistice ale narațiunii istorice, pe modul în care limbajul ne mediază accesul la trecut, pe analiza discursului istoric ca text literar, pe disjuncția dintre faptul istoric „brut” și reprezentarea lui în istoriografie.

Propunându-și unele nuanțări, Jörn Rüsen spune că istoria încearcă să fie obiectivă în două feluri: a) ca depozitară a cunoștințelor de ordin practic, anecdotic, legendar, valoric, sapiențial, când timpul este venerat în calitate de sediment al dezvoltărilor trecute care își spun cuvântul în prezent; b) ca știință întemeiată pe critica izvoarelor susceptibile să ne dea informații despre felul *cum* s-a petrecut un fapt istoric, *cine* i-au fost actorii, *unde* s-a produs și *când* a avut loc. Este evident că în plan social, *experiența împărtășită* a avut totdeauna câștig de cauză în fața *documentului studiat*. Prin prisma narațiunilor cu care se înscriu în durată, într-un mod acceptabil pentru ei, oamenii își procură o identitate istorică. O dată obținută aceasta transformă individul în parte a unui ansamblu temporal mai larg decât limitele proprii vieți, pe care le transcende cu mijloacele memoriei. De pildă, acest gen de imortalitate se regăsește foarte bine în *identitatea națională*. Deducem de aici că *adevărul este o chestiune de consens*, periodic negociat între povestitorii și ascultătorii care își pun de acord viziunile despre trecut. Este subordonat conștiinței istorice sau, altfel spus, acelor concepții despre actualitatea trecutului care personifică duratele de timp dându-le o anume concretețe, corporalitate, ușor de remarcat, bunăoară, în cazul unor tratate de pace mai longevive, capabile să facă epocă. Atunci conștiința istorică îmbracă valori morale cum ar fi loialitatea, respectul cuvântului dat, în haina percepțiilor despre timp, mediindu-le, sintetizându-le și legându-le retrospectiv de situații concrete unde joacă rol de arbitru, de călăuză. Nu este deci vorba de o plauzibilitate *logică* a valorilor, în sensul coerenței lor teoretice, ci de o plauzibilitate *practică*, în sensul că au o bună relație cu realitatea. Acumularea unor informații de ordin istoric, transmise din generație în generație, duce la coagularea unor modele de interpretare care adună diferite tipuri de cunoaștere a trecutului într-un ansamblu comprehensiv, într-o imagine dezirabilă a istoriei. Aceste modele interpretative nu iau neapărat forma unor teorii dar pun totuși la dispoziția noastră anumite chei de interpretare. Ele nu facilitează cunoașterea istoriei, așa cum o înțelegem astăzi, ci activează mai mult la nivelul reflex al observației și ordonării, hotărând care eveniment sau fenomen merită să fie ținut minte. O dată cu trecerea timpului și cu strângerea cât mai multor informații cresc și competențele noastre în interpretarea istoriei, ceea ce înseamnă că respectivele paradigme sunt puse în discuție tot mai des, devenind mai flexibile și putând fi introduse în argumentația de tip academic. Modelul explicativ *tradițional* ajunge să fie *critic*, cel *exemplar* evoluează spre stadiul *critic*, iar cel critic spre ipostaza lui *genetică*.

Procesul globalizării a sporit atenția pentru studiile comparative, stimulând ieșirea din cadrele idiomatice ale ideologiilor naționale sau regionale, occidentale sau orientale bunăoară. Jörn Rüsen crede că e cazul să nu mai judecăm culturile ca entități imuabile, autonome, independente una de alta, cu limbaje și coduri culturale numai ale lor, intractabile, oprindu-ne în schimb asupra istoricității lor, și nu în ultimul rând, asupra interferențelor prin care, în timp, și-au cosmetizat formele spre a păstra mai bine conținuturile.

Considerând că identitatea istorică reiese din reprezentarea unor întâmplări exemplare de către generațiile care îl povestesc iar și iar, perpetuu, Jörn Rüsen propune cititorilor săi o tipologie a acestor evenimente: a) evenimente cu funcție pozitivă, fondatoare, cum ar fi plecarea din robia egipteană la evrei, învierea lui Iisus la creștini, Declarația de Independență la americani; b) evenimente care forjează identități într-un mod negativ, când oamenii se autodefinesc și își consolidează imaginea de sine încercând să reziste unor împrejurări care le contestă vehement valorile, identitatea, felul de a trăi; cea mai potrivită ilustrare este Holocaustul, datorită rolului avut în reconturarea postbelică a identității evreiești și a celei germane deopotrivă: evreii au făcut din experiența concentraționară epicentrul memoriei naționale în timp ce germanii se străduiesc și astăzi să se împace cu povara unei uriașe vinovății; c) evenimente ori lanțuri de evenimente care înlocuiesc mai vechile concepții despre identitatea colectivă cu altele noi; un exemplu ar fi acela când schimbările înseși devin obiect al comemorărilor, substituind, totodată, imaginea de sine inițială cu alta mai adaptată situației actuale: de pildă, procesul de secularizare care transformă identitatea religioasă într-una laică, de obicei etnică. Rüsen insistă însă asupra influențelor reciproce existente între *experiența unei crize și formarea unei identități sociale* cu mijlocirea inevitabilă a conștiinței istorice. Teoreticianul german asociază noțiunea de *criză* aceloră de *contingență*, de aleatoriu, de nepremeditare, de bruscare a sentimentului continuității temporale, când constatăm, resemnați, că de acum încolo nimic nu va mai fi la fel. Acestei dezordini mentale conștiința istorică îi răspunde fie cu numeroase tentative de raționalizare, adică de integrare a lucrurilor aparent fără noimă într-o ordine narativă, într-o poveste care să ne convingă că faptul imprezibil se înscria de multă vreme în orizontul nostru de așteptare, fie, mai grav, cu înlocuirea grilelor culturale prin care lecturam, până atunci, realitatea imediată. Rüsen crede că evoluția gândirii istorice este cel mai bine redată de aceste discontinuități în fața cărora culturile se mobilizează, evidențiind în mod expres convingeri până atunci neverbalizate, neasumate, dacă nu chiar negate. De aceea, se poate spune că la originile conștiinței istorice stă, deseori, o criză, o traumă în jurul căreia individul își reconstruiește identitatea, propria coerență în relație cu ceilalți și cu el însuși. Suntem ceea ce suntem datorită unor evenimente sau în pofida acestora. Nu întâmplător, Jörn Rüsen se oprește asupra locului pe care faptul traumatic îl deține în istorie. Trauma nu este altceva decât incapacitatea de a răspunde la întrebarea „de ce?”. Neputându-i găsi o logică, ea ne debusolează, ne împinge dincolo de obișnuințele cotidiene și de limitele cunoașterii de sine, silindu-ne să-i descoperim, totuși, un rost o dată cu care să ne recâștigăm securitatea existenței. Or, *istorizarea* este ea însăși o strategie culturală de surmontare a tulburărilor de autopercepere colectivă iscate din marile catastrofe, de felul ciumei din secolul XIV. Atunci când oamenii încep să spună povestea a ceea ce s-a întâmplat, ei schițează deja primul pas în direcția aducerii aceluia traumatism în marginile unei noi concepții despre ei înșiși. La sfârșitul acestui drum narațiunea acordă traumei un loc anume într-un șir de evenimente sau de relații cauză-efect, acomodând-o într-o istorie oarecare și anihilându-i astfel forța destructivă. A scrie istorie înseamnă să propui sensuri unor fapte în aparență entropice. Căci atât pentru practica rutinieră cât și pentru identitatea noastră, ideea de continuitate în timp este sinonimă cu logicul, cu raționalul și coerența ca attribute exclusive ale gândirii noastre, fiindu-ne absolut indispensabilă. În consecință, detraumatizarea prin istorizare se realizează cu ajutorul mai multor strategii de plasare într-un context istoric a ceea ce pare fără precedent: a) *anonimizarea* este cea mai la îndemână, lăsând culpa pe seama unor colectivități, epoci și îndeosebi noțiuni ce nu pot fi responsabilizate la

modul concret; exemplificăm cu ideile, de „străin“, „destin“, „mileniu întunecat“, „tranziție“, „vreme de război“ și alți asemenea actori neaparținând ordinii curente a lucrurilor; b) *clasificarea* subsumează trauma unor categorii de evenimente deja cunoscute nouă, ajutând victimele să-și definească și să-și înțeleagă drama; desemnând-o în termeni consacrați, aceasta își pierde singularitatea, doza șocantă de neprevăzut și neinteligibil; însăși folosirea cuvântului „tragedie“ ne sugerează lucruri oribile dar care fac parte dintr-o poveste cu un anumit mesaj pentru participanți și asistență; c) *normalizarea* dă sens, dizolvând potențialul perturbator al celor întâmplate; în acest caz trauma apare drept ceva care are loc de când lumea, în toate spațiile și toate timpurile, fiind explicată ca o realitate înrădăcinată în așa-zisa „natură umană“, aceeași de la bun început; d) *moralizarea* domesticește și ea puterea traumei apelând la valoarea ilustrativă, pedagogică a exemplificării; nefericitul eveniment devine un „caz“ care concretizează o permanență sau o „lege“ a istoriei, a comportamentului uman; unele traume pot ajunge, cu timpul, modele pozitive, important fiind ca povestirea lor să emoționeze; exemplele cele mai apropiate publicului românesc sunt bătălia de la Kossovopolje, mai precis transfigurarea unei înfrângeri pe câmpul de luptă într-un martiraj, într-o victorie morală a sârbilor sau filmul „Lista lui Schindler“ care subliniază importanța deciziei umane și faptul că nu am învățat încă suficient din Holocaust; e) *teleologizarea* împacă trecutul traumatizant cu prezentul prin faptul că evenimentul produs cândva este înscris într-o serie causală care duce direct în actualitate, justificând-o, legitimând-o pe cea din urmă; în discursurile de această factură se spune că toate suferințele comunității nu au fost zadarnice, ele întemeind până la urmă contemporaneitatea luminoasă; statul Israel ca efect al Holocaustului este cel mai cunoscut precedent; tradusă ca etapă sau jertfă inevitabilă pe drumul către o mare reușită trauma nu mai presupune amenințarea recidivei și tocmai prin acest caracter irepetabil devine întrucâtva memorabilă, dar în sensul meritos al cuvântului; f) *reflecția metaistorică* evaporă trauma prin abstractizare, o eludează printr-un limbaj scientist despre istorie în general, despre modurile ei de reprezentare, despre raporturile ei cu adevărul și ficțiunea, despre tot ceea ar caracteriza-o, în general, ca experiență și ca disciplină academică. Toate aceste strategii istoriografice de tratare a traumei urmăresc, potrivit lui Rüsen, *extraterritorializarea* aceluși trecut care nu vrea să treacă, încercând să îl elimine din biografiile colective și să îl atribuie altor actori, altor responsabilități, altor istorii.

După cum ușor putem observa, identitatea nu este o unitate ușor delimitabilă, la vedere, aidoma unui lucru, ci un compromis între diferențele și asemănările dintre oameni, un mod de a trăi împreună cu alții și de a-ți crea sentimentul apartenenței la o lume (*intersubiectivity*). Ea provine din două surse: a) transferul trăsăturilor identitare de la o generație la alta, de la trăirile cotidiene și acumulările cognitive ale comunității la cele ale individului și, uneori, invers; altfel spus, de la înlănțuirea biologic-generațională la o *unitate temporală*, transindividuală, a trecutului, prezentului și viitorului pe care oamenii o receptează drept *conștiință colectivă*; b) dezvoltarea ei din fapte trecute dar păstrate în actualitate grație *memoriei* sau *consecințelor* de lungă durată pe care respectivele întâmplări le-au avut. Cu toate că *memoria* și *conștiința istorică* sunt dependente una de alta, ele nu desemnează unul și același lucru. Conștiința istorică are, într-adevăr, memoria ca punct de plecare, dar ea reclădește un trecut aflat dincolo de aducerile aminte ale grupurilor sociale sau indivizilor în viață. Ea chiar fortifică ori dă noi profiluri acestei memorii prin faptul că îi cedează experiențe de secole în forma conceptualizată, codificată, a unor valori, cutume și mituri însușite de noi ca și cum ar fi amintiri personale. Grație plusului de cunoaștere pe care conștiința istorică îl dă memo-

riei, aceasta își mărește puterea de cuprindere, racordându-ne la trecuturi altfel pierdute și la o continuitate de generații greu de imaginat cu alte mijloace.

În definitivarea unei identități istorice evenimentele joacă un rol decisiv. Ele sunt trăite, rememorate sau chiar comemorate și, astfel, explicate, *reprezentate*, acceptate drept componente esențiale ale imaginii despre sine. În plus, oamenii se identifică de multe ori cu propria dramă, contingența, hazardul acesteia ajungând, surprinzător, să semnifice unicitatea, originalitatea identității lor. Războiul de exemplu, a fost din totdeauna un element al identității personale și sociale, fiind construit, ceremonial, ca rit de trecere, ca eveniment-limită. De asemeni, în societățile arhaice fiecare etapă a vieții avea o importanță socială și era acompaniată de o festivitate care traducea destul de fidel imaginea pe care comunitatea o avea despre individ și reciproc, modul cum acesta își vedea raporturile cu ceilalți. Ulterior, evenimentele speciale erau ținute în viață de memoria generațiilor care perpetua fie prin ritual, fie prin exercițiul comunicării și interacțiunii sociale, identitatea constituită în jurul acelor momente.

Din cele prezentate mai sus nu trebuie să înțelegem că această conștiință istorică s-ar limita doar să aplice valorile prezentului evenimentelor trecutului. Lucrurile sunt mult mai complicate. Viața noastră este marcată, vizibil sau nu, de fapte istorice ale căror repercusiuni se fac simțite *înainte* de a fi luate în atenție de istoricii care le găsesc înțelesuri conforme mai mult contemporaneității și mai puțin contextului istoric original. Identitatea socială nu este doar imaginată, construită sau inventată sub impulsul prejudecăților de ordin cultural ci este predeterminată, în mod real, de evenimentul propriu-zis, „inocent“ din punct de vedere al interpretării, al recrutării lui în ordinea unei narațiuni istorice. Din cele afirmate de Rösen deducem că posteritatea faptului istoric comportă mai multe nivele de reprezentare, diversificate fie în funcție de apropierea sau distanța cronologică față de acel moment, fie de câți intermediari ne facilitează accesul la el. Astfel, relatarea unui martor ocular ar semnala un prim nivel de reprezentare, felul cum ascultătorii își însușesc mărturia ar fi un al doilea nivel, preluarea celor receptate într-o narațiune istorică tardivă ar fi cel de-al treilea iar eventualitatea unor comemorări și mai târziu ale evenimentului narat ar desemna al patrulea nivel, de regulă unul cosmetizant, mitic, plasat dincolo de mediul familiar nouă. Dar aceasta nu înseamnă că oamenii sunt gata să creadă în ceva ce nu s-a întâmplat. Dimpotrivă, realitatea unui eveniment mitizat este estimată ca fiind cea mai acută posibil, ipostaza lui de arhetip atemporal, nemuritor, făcându-l mai autentic decât orice cunoaștere imediată. Mitizarea modifică statutul ontologic al evenimentelor, adică modalitatea lor de a fi în lume, ridicându-le din registrul factualității banale, profane, precis delimitate ca timp și spațiu al producerii, către stadiul superior, etern, de eveniment al lumii zeilor. Mitul defavorizează *faptele* istoriei privilegiind *ideile* extrase din ea și care, o dată formulate, dau narațiunilor tradiționale acea putere de a ne dirija viețile cu gândul la proveniența divină a ordinii în vigoare. Dar dacă *mitului* îi este suficient un singur fapt, acela instaurator, din care decurg apoi toate evoluțiile omenirii, *istoriei*, pentru a fi credibilă, îi sunt necesare atât date precise și urme de ordin material, cât și o rețea de mai multe evenimente cu mare capacitate de semnificare.

Dar pentru autorul lucrării în discuție, narațiunea rămâne, întâi de toate, manifestarea interacțiunii sociale, a intersubiectivității, cea din urmă garantând plauzibilitatea celei dintâi. Este un mod de control asupra propriei vieți, o tentativă de a ne reda prezentul și a ne regăsi identitatea ca povestitori, în strânsă concordanță cu interesul sau dezinteresul celorlalți. Ideea că ceilalți *te continuă* în conștiințele lor, te multiplică și te transmit astfel memoriilor viitoare este una din convingerile lui Jörn Rösen dar și ale

întregii culturi universale. O regăsim, de pildă, la sud-americani sau mai exact în *Povestașul* lui Mario Vargas Llosa, din care redăm acum, la încheiere, un scurt fragment: „... Povestașul sau povestașii trebuie să fie un fel de poștași ai comunității. Personaje ce mergeau de la un cătun la altul, pe întinsul teritoriu pe care se risipiseră indienii machiguengas, povestind unora ce făceau alții, informându-i reciproc despre evenimentele, întâmplările sau nenorocirile acestor frați pe care îi vedeau rareori sau poate niciodată. Însuși numele îi definea. Povesteau. (...) Gura lor era liantul acestei societăți, pe care lupta pentru supraviețuire o obligase să se fărâmițeze și să se risipească în cele patru zări. (...) Povestașul nu aduce numai știri actuale ci și despre trecut. Probabil că e și un fel de memorie a colectivității, că îndeplinește un rol asemănător celui jucat de trubadurii și jonglerii medievali“.

Andi Mihalache