

FICTIONALIZARE ȘI MITIFICARE ÎN PROZA ORALĂ***Bogdan Neagota****Fictionalisation and Mythification in Oral Narratives (Abstract)**

In this theoretical approach on the narrative traditions, we adopted a methodologically convergent perspective on the problem of the genesis of myth and fairy-tale, both originated in the belief-tale, seen as the tale with zero mythic-fictional degree, narrating a level fracture (*11th table*). Contrary to Propp, we do not argue for the historic anteriority of archaic initiation rites for mythical ritualized belief-tales, nor for those fictional de-ritualized (the fairy-tales); we neither argue for their structural simultaneity (Lévi-Strauss). What we do is trying to give an answer in the terms of a cognitive anteriority and of a mythic-fictional pre-eminence. Our solution takes its point of departure in the idea that there exists a plurality of mythical-fictional worlds (Eco, Pavel, Meinong, Parsons) and of logical worlds (Kripke), as well as in the meta-historic approach (in terms of a re-defined historicity) of the relation between the immediate world and the other possible worlds. The process of mythification/fictionalisation is expressed by three inter-dependent themes: the immediate experience of a sacred reality (Eliade) and the mental experience of the *mind game* type (Culianu), the theme of ideal objects (Culianu) / fictional (Pavel) and, last but not least, the explanation of the genesis of cultural facts (as well as the religious ones). In this context, we analyse the fictional mechanisms through which the belief-tale passes from the condition of object of experience to that of ideal/fictional object, transgressing its epistemic coordinates. It is a reversible process, meaning that the mythical-fictional cycle, brought to a certain degree of mythic and fictional formalization, returns to the initial point, projecting over immediate experience the mental patterns of the imaginary. The following topics are addressed: the relationship rite – myth – fairy-tale and the hypothesis of the origin of the fairy-tale (Propp and Meletinski), the problem of the experiential origin of folk facts and of the mythic-symbolic conversion of reality (Eliade), the genesis of ideal objects (as mythic-narrative traditions), the cognitive rules and their transmission (Culianu), the structure of fictional objects, the ontologic status of mythic-fictional beings, the fictional *situs* of the belief-tale (Propp), the mythical-fictional veridicity and credibility (Propp, Pavel, Searle & Gabriel, Eco, Todorov), the fictional simulation and transvesting (Pavel), the fictionalisation of myth and the plurality of competing ontologic *paysages* (Pavel, Eliade). The theoretic-literary model we proposed is situated at the crossroads between proppian morphology, hermeneutical thesis Mircea Eliade's, a semiology of cognitive inspiration (Ioan Petru Culianu) and an integrationist theory of the fictional (Toma Pavel).

Key words: fictionalisation, mythification, narrativ, mythical, belief-tale, fairy-tale, experience, ritual.

* Studiu redactat în mai 2003, pentru *Revista de etnologie*, X (2000-2003), Universitatea de Vest, Timișoara.

Finzionalizzazione e mitificazione nella narrativa di tradizione orale (Riassunto)

Il saggio propone, partendo da un schema iniziale dei modi finzionali (*schema 1*), una prospettiva convergente metodologicamente sull'origine della fiaba di magia e del mito, che sono originate, dal punto di vista finzionale, nella memorata, vista come racconto del grado finzionale zero di una *rottura di livello* (*schema 2*). Il processo della finzionalizzazione è circoscritto da due temi interdipendenti: l'esperienza immediata di una realtà sacra (Eliade) e l'esperienza mentale di tipo *mind game* (Culianu) da una parte, e l'oggetto ideale (Culianu) / finzionale (Pavel) dall'altra parte. Così, attraverso la finzionalizzazione, la memorata passa dalla condizione di *oggetto dell'esperienza* in quella di *oggetto ideale / mitico-finzionale*, cambiando le sue coordinate narrative. Si tratta di un processo reversibile, nel senso che il ciclo mitico-finzionale, arrivato ad un certo punto di formalizzazione mitica o finzionale, ritorna verso il punto di partenza, progettando sull'esperienza immediata i modelli mentali (*patterns*) dell'immaginario. Nel corso della dimostrazione, ci sono seguiti i seguenti punti: il rapporto rito – mito – fiaba di magia e gli ipotesi sull'origine della fiaba (Propp e Meletinski), l'origine esperienziale dei fatti folklorici e la conversione mitico-simbolica del reale (Eliade), la genesi degli oggetti ideali (come tradizioni mitico-narrative), le regole cognitive e la trasmissione culturale (Culianu), la struttura degli oggetti finzionali, lo statuto ontologico degli esseri mitico-finzionali (Pavel), lo *situs* finzionale della memorata (Propp), la veridicità e la credibilità mitico-finzionale (Propp, Pavel, Searle & Gabriel), la simulazione e il travestimento finzionale (Pavel), la finzionalizzazione del mito e la pluralità dei "paesaggi ontologici" concurenziali (Pavel, Eliade).

Il modello teoretico-letterario proposto si situa all'incrocio della morfologia proppiana, di alcuni tesi ermeneutici di Mircea Eliade, di una semiologia d'ispirazione cognitivista (Ioan Petru Culianu) e della teoria integrazionista del finzionale (Toma Pavel).

Parole chiave: finzionalizzazione, mitificazione, narrativo, mitico, memorata (racconto), fiaba di magia, esperienza, rituale.

Punctul de plecare al acestui demers îl constituie o schemă elaborată împreună cu Ileana Benga, prin 1998 (*Schema 1*), ca urmare a lucrului pe materialul narativ (memorate și legende) din Caietele Mușlea (Arhiva de Folclor Cluj), în vederea fișării și clasificării acestuia. Prima problemă de care ne-am lovit a fost aceea a inexistenței unei terminologii unitare, narațiunile respective purtând diferite nume (*pășanie, întâmplare adevărată/superstițioasă, legendă, memorată, credință* ș.a.). În acest sens, am încercat să unificăm materialul în funcție de câteva criterii formale, în relație directă cu conținutul acelor narațiuni. Numeam *ficționalizare*, pe urmele lui Toma Pavel¹, procesul prin care o experiență umană liminală e transformată într-un document de o natură cu totul nouă, ficțională, adaptând faptul trăit la un tipar narativ transmis cultural. Celălalt punct de inserție teoretică era oferit de tezele interbelice ale lui M. Eliade despre "funcția arhetipală a creației folclorice" și reducția mitică a istoriei și existenței umane: dialectica memorie colectivă – mitificare, convertirea evenimentelor mundane în categorii mitice și a personajelor istorice în arhetipuri, în virtutea dominantei impersonale și a vocației ontologice a mentalității arhaice².

¹ T. Pavel, *Lumi ficționale*, Editura Minerva, București, 1992, pp. 125-132.

² Mircea Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie* (ed. de Magda Ursache și Petru Ursache), Junimea, Iași, 1992, pp. 66-69 (*Comentarii la legenda Meșterului Manole*, 1943), 145-147

Desigur, terminologia adoptată de noi avea o valoare mai mult propedeutică, însă folosea scopului urmărit și anume stabilirii unor distincții între diferitele memorate, mai puțin din punct de vedere morfologic, cât din perspectiva referențialității și a gradului subsecvent de “elevație” a personajelor (N. Frye):

1. *Autoreferențialitate*: naratorul este și actant, povestește la pers. I o întâmplare trăită de el însuși, ceea ce susține veridicitatea autoreferențială a narațiunii. În acest context, se presupune că ficționalizarea e mai puțin intensă decât în celelalte cazuri, întrucât mecanismul ficționalizant e provocat în primul rând de memoria personală, supusă dublei presiuni hermeneutice a tradiției narative căreia îi aparține povestitorul, cea individuală (autoadaptarea la tradiție) și cea comunitară, prin intervenția directă a auditoriului în timpul actului povestirii și corectarea narațiunii în funcție de ceea ce se vrea să se audă, potrivit regulilor narative transmise cognitiv (I. P. Culianu). Testul gradului de ficționalizare ar putea consta în interogarea repetată, la intervale diferite de timp, a aceluiași subiect, care e rugat să povestească un eveniment anume. Fenomenele constatate sunt uitarea unor detalii empirice și mișcarea compensatorie de ficționalizare, modificarea criteriului verosimilității (de la verosimilul evidenței empirice la cel al ficționalului), substituirea treptată a evidențelor realității pățite prin evidențele imaginate/închipuite, trecerea de sub regimul realității imediate sub cel al imaginarului, tendința “imperialistă” a memoratei de a aglutina și alte experiențe, altele decât cea inițială, fondatoare. Ficționalizarea evenimentelor trăite e diversă, în funcție de natura acestora (cotidiană, magică, istorică etc.) și, în consecință, tipurile de narațiuni rezultate vor fi diferite. Uitarea realității prime e supracompensată de construirea unei alte realități, deopotrivă de verosimile.
2. *Referenți cunoscuți*: povestitorul a auzit întâmplarea de la persoane cunoscute și, în acest caz, libertatea față de subiect e mai mare decât în primul caz. Povestitorul susține veridicitatea povestirii prin invocarea numelui celui care a trăit acea experiență. Pe această categorie de memorate se pot studia mecanismele ficționalizante comunitare, prin chestionarea mai multor subiecți asupra acelorași fapte, la intervale temporale diferite. Se constată că același eveniment sau fapt se află în stări diferite de agregare ficțională, deosebindu-se de la un informator la altul. Unii au uitat evenimentul sau refuză să-l povestească, alții își amintesc mai multe detalii decât ceilalți. Memoratele recoltate diferă prin capacitatea de distorsiune ficționalizantă (unii ficționalizează mai mult decât alții). Clasificarea narațiunilor rezultate se face în funcție de natura faptelor care stau la baza lor și de categoriile de subiecți care le performează/colportează. Statistica narațiunilor privilegiate într-o comunitate trebuie înnoită periodic, pentru a observa mutațiile produse la nivelul imaginarului colectiv și la cel al mentalităților, în vederea unei mito-diagnoze (G. Durand³). Acest lucru e posibil prin determinarea “setului de reguli cognitive” comunitare, care sunt regândite periodic și constituie “tradiția culturală” vie a acelei comunități (I. P. Culianu⁴).
3. *Referenți necunoscuți, generici*: povestitorul atribuie întâmplarea povestită unui om din sat sau dintr-un alt sat (formula de tipul “un om din satu’ nost, s-o dus odată în pădure”). La acest nivel se situează atât unele legende, cât și o mare parte a memoratelor, cele de circulație largă: de exp., povestirea furtului de lapte cu nuiua (“și de-aci on ptic”) sau cea a omului-lup, căruia îi rămâne între dinți “o scamă din șorțul nevستی-si”.

(*Folklor și istorie*, 1938), 147-150 (*Urme istorice în folklorul balcanic*, 1939), 166-181 (*Folklorul ca instrument de cunoaștere*, 1937), 301-304 (*Speologie, istorie, folklor*, 1939).

³ G. Durand, *Figuri mitice și chipuri ale operei. De la mitocritică la mitanaliză*, tr. ro., Nemira, București, 1998, pp. 301-316.

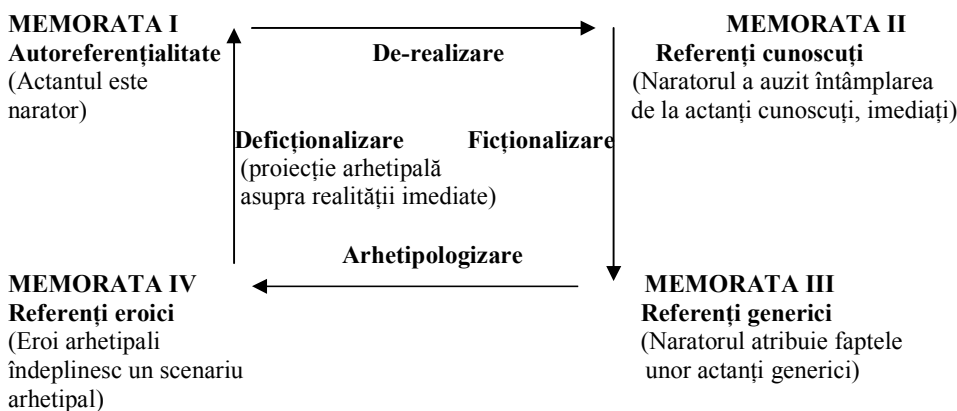
⁴ I. P. Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Nemira, București, 1994, pp. 40-41.

4. *Referenți eroici*: povestitorul narează o legendă sau un basm fantastic, a cărui veridicitate e implicată *pactului ficțional* dintre el și auditor. Pătratul ficționalizării se încheie prin actul proiecției *regulilor cognitive / naremelor* (elementele fundamentale ale unei povestiri) asupra realității imediate, careia îi preformează astfel *orizontul de așteptare* pentru noi ficționalizări de conținuturi trăite, reîncercându-i potențialul ficționalizant.

În acest fel, mișcarea e dublă: *de-realizarea* unor situații imediate (prin medierea lor simbolică) și *deficționalizarea*, “*realizarea*” unor ficțiuni prin proiectarea lor asupra unor situații și personaje imediate. Sunt exemplare în acest sens memoratele culese de noi în zona Zarandului despre *bosoarce* (cazul femeii cu ulcer varicos, despre care se susținea că e *bosoarcă* și că-și datorează rana unei călătorii nocturne în formă de mătă, pe când fura laptele de la vacile consătenilor) și despre *Vâlva lupilor* din Gurahonț, personaj liminal, situat la intersecția naturii și a culturii, asupra căruia comunitățile sătești din împrejurimi proiectează *naremele* clasice despre vâlve din tradiția culturală a locului.

Schema 1 (Bogdan Neagota, Ileana Benga)

Pătratul ficționalizării⁵



Problema genezei basmului (memorata de grad IV, în terminologia propusă de noi) s-a făcut în mod tradițional prin demersuri reductive, raportând-o fie la fundamente de ordin istoric (difuzionismul), fie la baze metaistorice: psihice (teoria onirică, alegorismul psihologic freudian sau jungian), antropologice și mitologice (școala mitologică și neomitologică,

⁵ *Steps in Narrative Mediation. The Degrees of Fictionalization*, în Ileana Benga, *Traditional Story-Telling in Nowadays Romania. Maintainances and Adjustments face to a Modern Problematics*, comunicare la European Research Conference on “European Worldview: Narratives of European Life” (5-10 May 2000, Londe les Maures, France), p. 9.

alegorismul fizicalist din descendența lui Max Müller). Ne vom opri puțin la secvențele rit – basm și mit – basm, cu alte cuvinte la tentativele de definire a narațiunilor orale din perspectiva celor doi poli antropologici (gestul și cuvântul⁶), selectând tezele propuse de Vl. I. Propp și de Eleazar M. Meletinski.

Pe urmele școlii ritualiste franceze (A. van Gennep și P. Saintyves), Propp susține ideea genezei basmului prin secularizarea riturilor pubertare și de inițiere eroică, grație unor mecanisme de conversie care duc la resemnificarea radicală a ritului (deformare, modificarea motivării și atribuirea unei semnificații noi, profane, care eliberează subiectul sacru și actul povestirii de convențiile de ordin cultic⁷). Consecința acestei metode constă în practicarea unui comparatism genetic între basm și presupusele rituri de proveniență pentru definirea originii motivelor narative și operația inversă, explicitarea unui rit arhaic prin basmul derivat din el⁸. Teza “dependenței genetice directe” a basmului față de elementul cultic (o “religie moartă”) e completată atât de ideea conexiunii reciproce, în cazul raportului dintre o “religie vie” și basm (contagiunea basmică a miraculosului creștin și modificarea materialului narativ basmic în contact cu creștinismul), cât și de teza absenței absolute a oricărei legături între religie și basm⁹.

În ceea ce privește raportul dintre mit și basm, Propp polemizează cu teza Lévi-straussiană a coexistenței mitului și basmului în cadrul aceleași culturi și pledează pentru o metodă istoricistă, respectiv identificarea “fundamentului istoric care a generat basmul fantastic”¹⁰, dată fiind anterioritatea “formațiunii” narative mitice față de cea a basmului. Totodată, criteriul morfologic e considerat inoperant, de vreme ce sunt atestate deopotrivă sisteme compoziționale mitice și basmice identice sau înrudite și sisteme narative total diferite. Propp recurge la criteriul credibilității în clasificarea narațiunilor de tradiție orală (atitudinea umană față de ele), pe care le împarte în două mari grupe: “povestiri în care nu se crede” (toate tipurile de povești) și “povestiri în a căror veridicitate se crede sau se credea” (toate celelalte genuri de narațiuni populare)¹¹. În acest sens, el propune operarea distincției între basm și mit pe baza unui sistem de trăsături distinctive “organice” sau sociale: irealitate vs. realitate, non-veridicitate (necreditarea veridicității evenimentelor narate) vs. veridicitate, caracter profan vs. caracter sacru, valoare de divertisment vs. valoare culturală și magico-religioasă, povestire cu caracter estetic vs. povestire cu caracter religios¹².

Meletinski abordează problema relației dintre mit și basm din perspectiva unei metode a invariantilor, prin care încearcă să descrie “sincretismul ideologic primitiv”. El operează cu un număr *optim* (maximal) de “indici diferențiali” teoretici, selectați după criteriul *modului de interpretare a miturilor și basmelor de către purtătorii lor*¹³ și după criteriul

⁶ cf. cele două serii secvențiale de izomorfisme (sacru→kratophanie→gândire magică→ritual→cult și sacru→hierophanie→simbol religios→mit→dogmă) la Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Polirom, Iași, 1998, pp. 96, 154.

⁷ V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, București, 1973, pp. 13-14, 464.

⁸ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁹ V. I. Propp, *Transformările basmelor fantastice*, în vol. “Ce este literatura? Școala formală rusă”, antologie și prefață de Mihai Pop, Editura Univers, București, 1983, pp. 666-668.

¹⁰ V. I. Propp, *Rădăcinile istorice...*, pp. 3-4.

¹¹ V. I. Propp, *La fiaba russa. Lezioni inedite*, tr.it., Einaudi Editore, Torino, 1990, p. 24.

¹² *Ibid.*, pp. 24-29.

¹³ (I) caracter ritualist / caracter neritualist, (II) sacral / profan, (III) veridic / neveridic sau veridicitate absolută / veridicitate relativă, care admite ficțiunea, (IV) fantezie concretă de natură etnografică / fantezie de natură poetică.

conținutului propriu-zis¹⁴. Desigur, nu toți acești invarianți sunt decelabili în practică și, în acest sens, pentru a fi operanți, ei sunt reduși la trei (număr *minimal*) indici constanți și obligatorii (III, VII și VIII). Trecerea de la mit la basm ar avea loc treptat, în virtutea desacralizării mitului și a discreditării veridicității narațiunii, dar acest proces nu se finalizează imediat prin apariția *ficțiunii conștiente*: un mit secularizat nu se transformă în mod automat în basm. Sistemul propus de Meletinski face posibilă cercetarea relației mit – basm atât la nivel diacronic (binomul mit arhaic – basm clasic), cât și sincron (coexistența mitului și basmului în aceeași cultură “primitivă”, împreună cu formele intermediare subsecvente: “mituri-basme” sau “basme-mituri”)¹⁵. Meletinski elaborează, de asemenea, o poetică a mitului, examinând legăturile sintagmatiche, sistemele de asemănări și opoziții, precum și bazele mito-poetice ale literaturii. Spre deosebire de reprezentanții teoriei mitologice și de ritualiști, el nu caută urmele motivelor mitice din genurile literare moderne, ci persistența mitului ca formă de gândire. În concepția lui, mitul este un fenomen semiotic care, în societățile arhaice, devine un pact social total (în sensul lui Durkheim), fiind transmis printr-o expresie metaforică cu o puternică pondere metonimică și un conținut semantic¹⁶.

Acest tip de întrebare genetică asupra originii basmului a blocat astfel cercetarea narațiunilor de tradiție orală pentru multă vreme, aruncând-o într-o fundătură cognitivă. Mai mult, obsesia identificării originilor (metaistorice sau istorice¹⁷) și-a găsit baze epistemologice solide în metoda invarianților¹⁸, istorici (Școala finlandeză) sau metaistorici: morfologici-transformaționali (*indici/funcții* la Propp¹⁹) și structurali (Dundes, Bremond, Todorov, Genette, Lévi-Strauss). Definierea basmului și a mitului prin “trăsături distinctive”, în raport cu care celelalte genuri ar fi simple “foneme” narrative, nu poate funcționa decât pe secțiuni restrânse (compararea unui mit și a unui basm care aparțin aceleiași clase morfologice). Când se trece la comparații mai largi, invarianții “atomizați” devin inoperanți, întrucât “spectrul de toleranță” al unor genuri narrative e prea larg și elastic pentru analiza trăsăturilor distinctive, diferitele genuri fiind definibile prin trăsături opuse. Clasele de invarianți propuse nu sunt funcționale în măsura în care se procedează prin “inferență incompletă”, în sensul că o simplă abatere de la norma fixată riscă să ruineze întregul sistem de opoziții dacă nu se îndepărtează corpul delict sau nu se caută explicații pentru excepție în afara modelului propus (explicații sociologice, de exemplu). Or, în acest caz, analiza prin invarianți nu are aplicabilitate universală și, deși “funcționează perfect pentru definirea unui text individual și chiar a unei clase de texte, ea nu-i însă suficientă pentru descrierea întregului spectru de opțiuni prezente (...)”²⁰. De altfel, Propp însuși recunoaște imposibilitatea identificării unor invarianți comuni mai multor genuri narrative (dată fiind specificitatea poeticii acestora) și eșecul unei teorii

¹⁴ (V) erou mitologic / erou nemitologic, (VI) timpul acțiunii în preistorie / timpul acțiunii în afara istoriei, (VII) prezența etiologicului / absența lui sau etiologic substanțial / etiologic ornamental, (VIII) caracterul colectiv, cosmic al obiectului narațiunii / caracter individual.

¹⁵ E. M. Meletinski, *Mit i skazka (Mit și basm)*, Moscova, 1970, pp. 142-148, ap. N. Roșianu, *Prefață la V. I. Propp, Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, București, 1973, pp. XIV-XV. cf. E. M. Meletinskij, S. Ju. Nekljudov, E. S. Novik, D. M. Segal, *La struttura della fiaba*, tr. it., Sellerio Editore, Palermo, 1977.

¹⁶ Eleazar M. Meletinski, *The Poetics of Myth*, Routledge, New York and London, 1998, pp. 152-158.

¹⁷ Despre confuzia elementară dintre originea unui fenomen (*origo*), decelabilă cu o metodă transistorică și începutul lui în timp (*initium*), identificabil cu o metodă istoricistă, vezi Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Plon, Paris, 1970, pp. 151-152.

¹⁸ vezi Adrian Marino, *Comparatism și teoria literaturii*, tr. ro., Polirom, Iași, 1998, cap. IV-V.

¹⁹ În *Morfologia basmului*, Propp răsturnase însă perspectiva tradițională, punând întrebarea justă: “este limpede că, înainte de a răspunde la întrebarea *de unde provine basmul*, trebuie să lămurim *ce anume reprezintă basmul ca atare*.” (Editura Univers, București, 1970, p.9.)

²⁰ I. P. Culiianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, tr.ro., Editura Nemira, București, 1995, pp. 83-84.

generale a transformării²¹. Confesiunea lui Propp e cu atât mai importantă cu cât pentru el, în calitate de morfolog goethean, elaborarea regulilor de transformare (în vederea identificării invariantului, acel *Ur-Typ* fundamental față de care toate basmele sunt transformări²²) este tot atât de importantă ca și individuarea invariantului de gen²³. De aici și fragilitatea diferitelor diviziuni narative propuse (Von Sydow, K. Hamburger, A. Jolles, Propp), indiferent de criteriul utilizat (poetica genurilor, caracterul protagoniștilor etc.) și, în ultimă instanță, imposibilitatea unificării terminologiei internaționale, cel puțin în ceea ce privește o serie de genuri intermediare, cu o structură fluidă (de tipul memoratei).

Naratologiile structuraliste au rămas fidele unui set de dogme (mitocentrismul, fundamentalismul semantic și textualismul²⁴), care au dus la autosuficiență și sufocare, îngrădind însăși aria întrebărilor permise cercetării: ideea pluralității lumilor (reală, ficțională etc.), problema adevărului ficțional, a referențialității și a sensului hermeneutic, natura ficționalului și relația acestuia cu realitatea. Spargerea monopolului intelectual exercitat de semiologiile structuraliste a făcut posibilă nașterea, în deceniile 6 și 7, a unor metode teoretico-literare noi, la interferența dintre logica modală, semantica lumilor posibile și teoria actelor de vorbire. Numai în măsura în care modelul structuralist e depășit devine legitimă întrebarea asupra raportului dintre realitate și ficțiune și abordarea narațiunilor orale la interferența dintre un fapt de experiență și un model narativ transmis. Acest lucru este cu atât mai important în cazul studierii acelor genuri narative (de tipul primelor trei grade de memorate), în cazul cărora raportarea la sursa primă (experiența), e esențială.

Fără a avea pretenția de a elabora o teorie unificatoare asupra originii basmului și a mitului, se poate avansa ca ipoteză ideea anteriorității ficționale, nu istorice, a memoratei față de basm sau de mit (ne referim la primele trei grade ficționale din *schema 2*). Cu alte cuvinte, memorata este genul narativ primar, care, în contexte culturale diferite, fiind supus unor procese izomorfe de alterare ficțională și de formalizare, suferă o serie de transformări succesive, transformându-se în legendă, basm sau mit. Ea trece din condiția de *obiect al experienței* în cea de *obiect ficțional* (Pavel) sau *ideal* (Culianu), transmutându-și radical condiția ficțională. Desigur, aceasta reprezintă doar prima jumătate a problemei, cea în care situăm referința în realitatea imediată sau realitatea mediată narativ. Suntem departe de a emite pretenția că toate basmele și toate miturile își au originea într-o experiență ficționalizată, dar cel puțin o parte a lor se raportează la o experiență a realului cu valoare fondatoare. La celălalt pol se situează lumile ficționale, cu determinațiile și mecanismele proprii de funcționare și cu o legitimitate ontologică echivalentă celei atribuite de modernitate lumii empirice. În acest context, se poate spune, într-o primă fază, că ficționalizarea e un proces care se desfășoară între cei doi poli și că are o funcție de liant ontologic, similară celei atribuite simbolurilor religioase; de altfel, simbolul e unul dintre ingredientele esențiale în acest proces de “trans-substanțiere” ficțională a realității empirice și de materializare narativă a realității ficționale sau mitice, în funcție de gradul de secularizare al culturii în care se petrec aceste lucruri. Între cei doi poli sunt localizabile o varietate mare de genuri narative, aflate în diferite stadii de agregare ficțională: unele, ca de pildă memorata I, sunt mai apropiate de experiența nudă, încă neprelucrată narativ, în vreme ce altele, precum mitul și basmul, sunt mai apropiate de polul mitic și ficțional. Trebuie precizat, de asemenea, și faptul că lumile menționate sunt

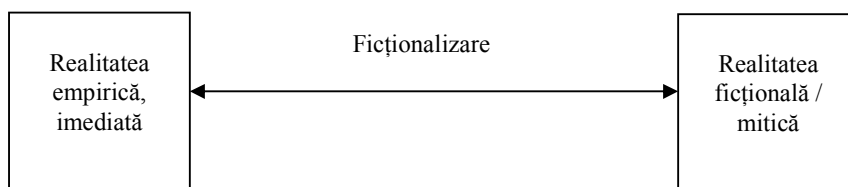
²¹ Vladimir Ja. Propp, *La fiaba russa...*, pp. 24-41.

²² Similitudinea morfologică e rezultatul unei conexiuni genetice, de unde și teoria apariției speciilor prin metamorfoze sau transformări repetate, determinate de cele mai diferite cauze (V. I. Propp, *Transformările basmelor fantastice*, p. 662)

²³ Peter Steiner, *Il formalismo russo*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 96-108.

²⁴ Naratologii structuraliști au reușit parțial să scape din capcana principiului textului închis prin postularea *intertextualității*; vezi criticile formulate de Toma Pavel în *Lumi ficționale*, Editura Minerva, București, 1992, pp. 3-14.

teoretic infinite ca număr și că ele nu se situează pe nivele ontice paralele, ci glisează, interferând sau suprapunându-se în continuu.



În ambele situații survine ideea de experiență, în primul caz ca experiență apropiată de gradul zero al ficțiunii (în măsura în care o asemenea aserțiune ar avea o bază cognitivă), iar în celălalt ca experiență mentală a unui *obiect ideal / ficțional*; mai rămâne actul comunicării, povestitul, care se constituie el însuși ca o experiență fondatoare, cu funcție de liant ontic și comunitar. Noua perspectivă asupra ficționalizării, făcută plauzibilă de semantica lumilor posibile, eliberează demersul analitic din captivitatea textului și de sub imperiul fundamentalismului semantic, încercând să explicitizeze fenomenul într-o manieră diversă, raportată la postulatul pluralității lumilor. Vom încerca în continuare să definim termenii constitutivi ai ipotezei noastre de lucru.

Conceptul de experiență, având o întreagă istorie în cultura română interbelică²⁵ e utilizat de noi în două sensuri: de experiență concretă a realului (Eliade) și de experiență mentală, de “joc al minții” (Culianu). În prima situație, e vorba despre postularea unei baze experiențiale concrete pentru o parte a credințelor și narațiunilor folclorice. Redăm citatul aproape integral, cu atât mai mult cu cât teza lui Eliade (1937), deși cunoscută și utilizată în bibliografia universitară, continuă să fie ignorată de lumea etnologică: “... anumite credințe primitive folclorice au la baza lor experiențe concrete. Departe de a fi *imagine*, ele exprimă tulburare și incoerent anumite *întâmplări*, pe care experiența umană le acceptă între limitele sale. (...) La baza popoarelor din ‘faza etnografică’, precum și a folklorului popoarelor civilizate, stau *fapte* iar nu *creații fantastice*. (...) Evident, atunci când afirmăm că la baza credințelor populare stau experiențe concrete iar nu creații fantastice, nu trecem cu vederea toate acele procese de alterare și exagerare a realității, procese pe care le știm specifice ‘mentalității primitive’. Folklorul are legile sale proprii; *prezența folklorică* modifică fundamental orice fapt concret, acordându-i semnificații și valori noi. (...) Totuși, *faptul inițial* este o *experiență* și asupra acestui lucru nu s-a stăruit îndeajuns. În ceea ce privește a doua consecință a cercetării noastre, ea poate avea o importanță covârșitoare. Pentru că, dacă e adevărat că etnografia și folklorul ne pun la îndemână documente având o sorginte *experimentală*, atunci avem dreptul să acordăm oarecare încredere *tuturor* credințelor pe care le culeg etnografii și folkloriștii.”²⁶ (s.a.) Mai mult decât atât, faptele folclorice sunt considerate a fi “documente autentice”, chiar dacă e vorba de “miracole, de lucruri imposibile”²⁷. Aceste documente persistă în cultura populară sub forma unor sedimente geologice²⁸, putând fi decelate cu mijloace istorico-religioase.

²⁵ a se vedea Philip Vanhaelemeersch, *The Idea of Experience in the Romanian Inter-war Culture*, teză de doctorat în ms., Oxford University, 2003.

²⁶ M. Eliade, *Folklorul ca instrument de cunoaștere*, în vol. *Meșterul Manole...*, pp. 172, 177-178.

²⁷ *Ibid.*, p. 174.

²⁸ “În folklor se întâlnesc, astăzi, forme din mai multe *ere*, reprezentând etape mentale diferite. (...) Foarte puțini folkloriști înțeleg că memoria populară, întocmai ca o peșteră, a păstrat documente

Diferența dintre teoria lui Eliade și cea a lui Propp (cel din *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*) rezidă în distanța dintre fenomenologie și istoricism: Eliade vorbește despre *originea* experiențială a unor tradiții orale, în vreme ce Propp caută să identifice rădăcinile lor istorice, *începutul* lor în ordine temporală. Pentru Eliade, experiența fondatoare a unei clase întregi de memorate mitico-magice e o experiență a sacralului (întâlnirea dintre un om și *Fata pădurii*, de pildă), marcată de producerea unei rupturi de nivel. Or, în acest context, *belief-tale* e motivată hierofanic, constituindu-se ca o explicitare narativă a hierofaniei însăși. Spre deosebire de semnul lingvistic saussurian și de invarianții structurali calchiați pe acesta (*mitemele* lui Lévi-Strauss, de exemplu), memorata mitică, simbolul și mitul (ca “simbol dramatizat”) nu sunt arbitrare, ci sunt motivate hierofanic prin însăși ideea de experiență a sacralului.

Perspectiva lui Culianu asupra ideii de experiență vine dintr-o cu totul altă direcție. Referința la conceptele clasice ale fenomenologiei religiilor lipsește cu desăvârșire, iar metoda propusă e o semiologie de inspirație cognitivă, departe de orice demers hermeneutic. Pentru Culianu, experiența religioasă e o experiență mentală bazată pe *jocuri ale minții*, similare șahului, care operează cu seturi de reguli de natură cognitivă pentru a crea *obiectele ideale* (tradiții mitico-narative, sisteme religioase etc.). Problema autenticității experienței se modifică radical în măsura în care ea se pune acum nu față de o referință sacră, ci în raport cu experiențele anterioare, așa cum s-au conturat ele în documente orale sau scrise. Întreg acest proces are loc în virtutea mecanismului intertextual²⁹ și duce la “alterarea” experienței prezente prin contaminarea cu modelele mitico-narative socotite ca “străvechi și venerabile”. Or, în această situație, convergența subconștientă dintre “experiența nouă, proaspătă” și experiențele anterioare “presupune o sinteză mentală a mai multor elemente, o prelucrare activă a noului eveniment, care nu este o simplă repetare a ceva din trecut”³⁰. Aflat într-o îndelungă polemică cu istoricismul, Culianu propune un nou model de difuziune a ideilor, conform căruia ceea ce se transmite nu sunt textele, ci o serie de principii hermeneutice generale cu valoare paradigmatică sau de “*seturi de reguli* mai mult sau mai puțin similare” care ar genera “idei predictibile dintru început” și “rezultate similare în mințile oamenilor pe o perioadă de timp virtual infinită”³¹ (s.n.). Astfel, raportul dintre experiență, cogniție și tradiția culturală (ca *obiect ideal*)³² trebuie regândit în conformitate cu noua perspectivă: “înțelegem transmiterea cognitivă ca pe o regândire activă a tradiției, bazată pe un simplu set de reguli, precum și că o astfel de participare la tradiție a fiecărui individ explică foarte bine existența anumitor credințe și practici. Fiecare individ gândește în cadrul unei tradiții și, ca urmare, este ‘gândit’ de ea; în acest proces, *el ajunge la autocertitudinea cognitivă ca orice este gândit, este experimentat și că, de asemenea, orice este experimentat are un efect asupra a ceea ce este gândit.*”³³ (s.n.)

Privită din punctul de vedere avansat de Culianu, ficționalizarea poate fi redefinită ca un proces prin care se reconfigurează un set anume de reguli cognitive, care valorifică, în virtutea intertextualității, o tradiție culturală asumată potrivit unor tipare narrative de bază (*nareme*). Ceea ce complică puțin lucrurile este absența unei definiții clare a conceptului de

autentice reprezentând experiențe mentale pe care actuala condiție umană le face nu numai imposibile, dar chiar *imposibile de crezut.*” (M. Eliade, *Speologie, istorie, folklor*, în *Meșterul Manole...*, p. 303)

²⁹ “tendența noastră mentală de a turna fiecare nouă experiență în vechi tipare expresive”, un “fenomen mental” care “se referă la ‘texte’ uneori scrise dar, cel mai adesea, nescrise” (I.P.Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Nemira, București, 1994, pp. 40-41)

³⁰ I. P. Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, p.40.

³¹ *Ibid.*, p.41.

³² cf. tradițiile ca “intertextualitate diacronică” la Gian Paolo Caprettini, *Simboli al bivio*, Sellerio editore, Palermo, 1992, pp. 22-23.

³³ *Ibid.*, p. 43.

regulă cognitivă, fapt de înțeles în contextul unei opere rămase neterminate. Dincolo de caracterul “elementar” și “formalizabil”³⁴, *regulile* păstrează unele determinații proprii *obiectelor ideale* revolute (de exemplu, ideologii magico-religioase arhaice), din care “derivă” și de care sunt “dependente”³⁵. Mai mult, se poate avansa ca ipoteză și necesitatea existenței unor determinații ficționale, pe care *regulile* le dobândesc în funcție de natura narativă a documentului pe care îl configurează. În această ordine de idei, analiza istorico-religioasă bazată pe invarianții cognitivi ar trebui să țină cont și de modul de structurare narativă a textelor, precum și de procesul ficționalizării. *Regulile cognitive* nu pot fi decontextualizate și studiate separat de natura documentului, ca și când ar fi universalii semiotice. Căci ele sunt decelabile în experiența umană, care, la rândul ei, se transmite numai în măsura în care e structurată narativ. De aici și necesitatea unei condiționări ficționale și narative a invarianților cognitivi. Orice demers comparatistic trebuie să țină seama și de natura textului de comparat (gradul ficționalizării determină caracteristici cognitive diferite), de determinațiile narative și ficționale proprii acestuia.

În acest sens, ni se pare că o întâlnire între modelul cognitiv al lui Culianu și cel ficțional propus de Toma Pavel ar putea sprijini tentativa de redefinire a ficționalizării dintr-o perspectivă lărgită. Ne gândim, în acest sens, la o posibilă paralelă între *obiectele ideale*³⁶ și *obiectele ficționale*³⁷. Seturile de *reguli cognitive* generează, prin alegeri binare succesive (în interiorul unei alternative formulate printr-un set de reguli), obiectele culturale particulare care, la rândul lor, sunt integrabile în obiectele sistemice ideale cărora le aparțin (în virtutea setului de reguli și a mecanismului de generare). Sistemul de generare operează până când toate posibilitățile inițiale de combinare și reordonare a secvențelor implicate în proces sunt epuizate. *Obiectele ideale* sunt tocmai rezultatele fractalice (producerea de soluții *ad infinitum*, potrivit regulilor de generare) ale unor astfel de “processe cu alegere multiplă” / “processe computaționale”, în care *jocurile minții* interferează cu ale jocuri (*jocurile puterii*), potrivit condiționărilor proprii naturii umane. Deși existența lor are doar o dimensiune logică și sistemică, ele generează prin interacțiuni simultane realitatea însăși; istoria e tocmai linia după care obiectele ideale interacționează între ele, putând fi definită ca “integrare morfodinamică a obiectelor ideale”, Concluzia ultimă a modelului “monist radical” creat de Culianu constă în definirea întregii existențe umane drept un *joc al minții* (*mind game*), “cu reguli sigure de desfășurare, dar cu rezultate imprevizibile”³⁸.

Obiectele ficționale, așa cum le concepe T. Pavel pe urmele *obiectelor meinongiene*³⁹ (cu rezerva acceptării diferențelor ontologice non-regionale), fără a avea caracterul holist al *obiectelor ideale*, se caracterizează prin aceeași natură mentală (sunt “obiecte ale gândirii”) și sunt definite ca “simple corespondențe ale seturilor de predicate”. Amendamentul adus de Parsons teoriei lui Meinong, și anume distincția dintre *predicatele nucleare* și cele

³⁴ a se vedea definițiile propuse de H. R. Patapievic: “propoziții ontologice atomare” nearbitrare și “justificate prin constituția subiectului epistemic/transcendental”; “predicațiile cele mai simple care se pot face asupra existenței” (*Ioan Petru Culianu: o mathesis universalis*, postfață la vol. I. P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Nemira, București, 1995, pp. 363-364)

³⁵ I. P. Culianu, *Călătorii...*, pp. 41-42.

³⁶ I. P. Culianu, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, Editura Nemira, București, 1998, pp. 22, 28, 38, 43, 47.

³⁷ T. Pavel, *op.cit.*, 1992, pp. 45-50, 225-243.

³⁸ H. R. Patapievic, *art.cit.*, pp. 373-376.

³⁹ “întrucât orice obiect real constă într-o listă de proprietăți, se poate extinde definiția obiectelor, stipulând că fiecărei liste de proprietăți îi corespunde un obiect fie existent, fie nu.” (T. Pavel, *op.cit.*, p.45); vezi Alexis Meinong, *On the Theory of Objects*, în “Realism and the Background of Phenomenology”, ed. R.M.Chisholm, Free Press, New York, 1904.

extranucleare pentru a defini *obiectele ficționale*⁴⁰ deschisese calea unei ontologii a entităților ficționale, prin postularea dublei lor inserții, în interiorul ficțiunii (grație proprietăților nucleare) și “în afara lumii reale” (în virtutea proprietăților non-nucleare). Pavel duce raționamentul mai departe, propunând o teorie integraționistă a ficțiunii care să conceapă în mod diferențiat ființele ficționale, cu proprietățile și principiile lor de individualizare: “Noțiunea medievală de grad al ființei, odată eliminată din cosmologie, poate servi în modelele ontologice interne, care descriu gândirea mitică și religioasă și, în general, activitățile simbolice. În sistemele meinongiene, *orice fel de obiect este egal înzestrat cu ființă, deși nu în mod necesar cu existență*. O distincție subtilă făcută de Meinong și folosită de Parsons sugerează că pentru unele dintre predicatul extranuclear există și alte predicate nucleare ‘atenuate’ care le corespund: predicatul extranuclear ‘există’ va avea o versiune nucleară atenuată ‘este existent’; în consecință, muntele de aur este existent, dar nu există. Numai obiectele reale posedă atât proprietățile depline, cât și pe cele atenuate de a exista și a fi existent.”⁴¹ (s.n.)

Aserțiunea lui T. Pavel deschide astfel calea unei teorii cuprinzătoare a ființelor extramundane, care să cuprindă deopotrivă entitățile matematice, emanațiile spirituale din sistemele gnostice (cf. Culiănu) și personajele ficționale. În ceea ce privește problema ficționalizării, se poate analiza în acest mod și procesul prin care ființele mitice (*Fata pădurii / Frumoasele* din memorata I, de exemplu) și ființele ficționale (*Mama pădurii / zânele* din memorata IV) apar ca transformări reciproce ale aceluiași sistem mitico-ficțional de generare, surprins în stări de agregare diferite. Personajele mitico-ficționale și lumile aferente au o natură dublă, condiția lor ontologică fiind una de tip “interval” (*mundus imaginalis* în terminologia lui Henri Corbin), și se manifestă într-o varietate de grade mitico-ficționale polarizate între experiența realului imediat și experiența mentală a lumilor ultramundane. Ambele modele epistemologice examinate mai sus postulează pluralitatea lumilor: *pluridimensionalitatea*, care face posibilă conceperea *obiectelor ideale*⁴² și multitudinea lumilor ficționale, cu tematica aferentă (limitele și dimensiunea lumilor ficționale, diferența și distanța dintre realitatea empirică și cea ficțională, modelele de expansiune ficțională, competiția dintre lumile învecinate etc.⁴³). Economia și obiectivele studiului de față nu ne permit o abordare în detaliu a acestor probleme.

Vom explicita în continuare *schema 2*, din perspectiva teoriilor menționate. Ne interesează în primul rând problema frontierelor ficționale, statutul peratologic al acesteia, între limitele sacre și “reprezentationale”, “vagi și multiple”⁴⁴ ale mitului și realității. Față de schema inițială, problema referențialității nu a suferit modificări radicale, memorata I reprezentând în continuare “gradul zero” al agregării ficționale. Ca orice schemă, prezintă îndeosebi neajunsul de a nu fi putut acoperi toate problemele ridicate aici și, în primul rând, dublul statut pe care îl are, în grade diferite, orice obiect mitico-ficțional, de obiect al experienței și de obiect mental totodată: memorata I este într-o mult mai mare măsură obiect al experienței decât memorata IV, de exemplu și, pe de altă parte, nu se poate ocoli problema relației ambivalente dintre basm și realitatea cotidiană, între “purismul” narativ al basmului

⁴⁰ “În teoria lui Parsons, obiectele ficționale posedă toate proprietățile nucleare pe care, în mod naiv, le atribuim, dar ele se bucură de aceste proprietăți numai în romanul sau în textul cărui îi aparțin, calitatea de a fi membru al unui text fiind o proprietate extranucleară.” (T. Pavel., *op.cit.*, p.46) vezi Terence Parsons, *Nonexistent Objects*, Yale Univ. Press, New Haven, 1980.

⁴¹ T. Pavel, *op.cit.*, p. 49.

⁴² I. P. Culiănu, *Arborele gnozei*, pp. 20-22 și *Călătorii...*, pp. 44-62.

⁴³ T. Pavel, *op.cit.*, pp. 118-187, 228-230.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 131-132.

fantastic și porozitatea ficțională față de realitatea etnografică (fenomenul nuvelizării basmului prin introducerea de detalii specifice vieții cotidiene)⁴⁵.

În al doilea rând, rămâne problema naturii mitico-ficționale a personajelor specifice fiecărei trepte narrative. Aici trebuie să distingem *personajele non-umane* (daimoni silvestri/acvatice/atmosferici, zâne, zmei etc.), care sunt identice din punct de vedere sistemic, întrucât au o bază cognitivă comună, fiind legate între ele prin transformări reciproce și prin procese computaționale și *personajele umane*, în cazul cărora am aplicat criteriul aristotelic al gradului de elevație a eroilor în raport cu receptorul (în varianta propusă de Northrop Frye⁴⁶). Ne interesează aici procesul de defamiliarizare a omului obișnuit (eroul memoratei/modului mimetic inferior) care, supus mecanismului ficționalizant, iese de sub imperiul legității umane și trece într-o condiție umană lărgită și intens tipicizată; urmând acest proces, eroul memoratei se transformă progresiv, în funcție de epistema culturală în care are loc mitificarea/ficționalizarea într-un erou de basm (eroul romanțului), superior prin “măsura capacității sale” sau într-un erou mitic, superior “prin însăși natura sa”.

Elementul nou pe care am încercat să îl introducem în schemă este mitul, pe care l-am raportat atât la ceea ce ar putea reprezenta un posibil fenomen narativ “original”⁴⁷, cât și la experiența realului (ca experiența a sacralului în cazul memoratei mitico-magice). În al treilea rând, am marcat gradele veridicității atribuite fiecărei trepte narrative în parte. Alte determinații, utile, desigur, nu au putut fi introduse în schemă din rațiuni economice. Gradele ficționale notate în mod convențional cu cifre și cele două variante de mit prezente în schemă pot fi statuate doar teoretic: în practica narativă, ele debordează limitele propedeutice fixate de noi și prezintă forme mai mult sau mai puțin hibride. În mod analog, dacă ne raportăm la schema modurilor ficționale propusă de Northrop Frye și o aplicăm genurilor narrative orale⁴⁸, vor rezulta situații ambigue: ele acoperă în mare măsură realitatea narativă, dar, *in concretu*, limitele ficționale transgresează categoriile-tip, manifestându-se ca o pânză freatică subterană. Genurile narrative constituie o realitate extrem de dinamică, de unde și tentația abordării organiciste⁴⁹.

Simptomatic ni se pare, din acest punct de vedere, *situs*-ul ficțional al memoratei, care apare drept un gen de interferență, greu de fixat într-o categorie narativă distinctă. Raportată la schema modurilor ficționale, memorata se încadrează, la prima vedere, în *mimeticul inferior*, deși caracterul mitico-magic o împinge înspre *romanț* și *modul mitic*, iar anumite caracteristici înspre *ironic* (a se vedea memoratele despre furtul magic al lapelui care sunt taxate chiar de naratori drept “vorbe băbești”, fiind deconstruite cu umor). Propp însuși considera memorata mitică (*Mytische Sagen, bylička*⁵⁰ și *byl*⁵¹) drept un gen intermediar, situat între legendă (de care diferă prin conținutul fideistic precreștin), saga (narațiune cu caracter istoric), *skazi* (povestiri de viață, autobiografice sau biografice, cu caracter realist)⁵² și

⁴⁵ V. I. Propp, *Transformările basmelor fantastice*, pp. 668-683.

⁴⁶ N. Frye, *Anatomia criticii*, tr. ro., Editura Univers, București, 1972, pp. 38-40.

⁴⁷ Convergența dintre morfologiile lui Goethe și Propp și morfodinamica lui Culianu este explicită.

⁴⁸ Mitul, romanțul (care acoperă basmul fantastic și, într-o anumită măsură, legenda), modul mimetic superior (cu basmele sale tipice: AT 850-899, 930-949), modul mimetic inferior (basmul cu animale, memorata mitică) și modul ironic (snoava, anecdota). vezi N. Frye, *op.cit.*, pp. 38-41.

⁴⁹ Despre caracteristicile morfologiei proppiene (organicism, caracter generativ și transformațional) vezi P. Steiner, *op.cit.*, pp. 83-113.

⁵⁰ “povestiri ale căror personaje sunt spiritele pădurilor, apelor, câmpurilor, casei, *rusalki*, spirite ale băii ș.a.m.d.; cu alte cuvinte, ființe demonice care exercită asupra omului puterile supranaturale, bune sau rele.” (*La fiaba russa*, p. 29)

⁵¹ “povestiri care narează întâlnirea cu aceste spirite” (*Ibid.*)

⁵² Propp nu distinge *bylička* de *skazi* în cazul povestirilor minerești despre întâlnirea cu spiritele munților, “în a căror veridicitate se credea odată” (*La fiaba russa*, pp. 37-39). Sau, deși nu o spune

basmlor (diferențe morfologice, *origine istorică diferită* și metodologii diverse). El propune ca și criteriul pentru distincția între memorată (“povestire adevărată”) și basmul fantastic apartenența imageriei specifice memoratei la religia precreeștină (“încă nestinsă în momentul narării povestirii”) și criteriul credibilității (“credința în veridicitatea evenimentelor narate”)⁵³: “Credința în spiritele reprezentate în aceste povestiri poate să înceteze, dar rămâne povestirea, de aici înainte ca pură invenție. Este adevărat că acestea sunt cazuri rare, întrucât, de obicei, dacă se stinge credința, dispăre și povestirea. Totuși sunt cazuri posibile și atunci vom avea formațiuni intermediare și se va putea rezolva din timp în timp problema apartenenței la un gen. *Bylička* este, prin funcția sa socială, o povestire cu conținut religios și, astfel, religiozitatea este în ea încă vie, activă, păgână. Basmlor este o povestire pur artistică ce, în prezent, nu are nici-o funcție religioasă.”⁵⁴ Cu alte cuvinte, odată cu ocultarea stratului religios arhaic prin aculturații multiple, memorata mitică trece din condiția de obiect al experienței religioase în cea de obiect al experienței ficționale. Teza aceasta trimite direct la aserțiunile legate de raportul dintre basm și religie, “moartă” sau “vie” și la distincția operată între înrudirea directă pe linie descendentă (basmlor și un material ritual) și cea paralelă (basmlor și un material epico-religios)⁵⁵.

Reformulând problema veridicității și credibilității ficționale/mitice din perspectiva teoriei actelor de vorbire, ne întrebăm dacă, în situațiile reale, povestitorul de *bylički*, atunci când asertează narațiuni mitico-magice, își închipuie că și crede în ele sau aderă la ele din cu totul alte motive, în ce măsură crede profund sau superficial în adevărul povestirilor sale și care e durata acestei credințe, doar “pe durata enunțului crezut drept adevărat” sau mult timp după aceea; “credința trebuie să fie simultană cu enunțarea sau se poate ca ea să preceadă ori să urmeze pronunțarea frazei în chestiune?”⁵⁶ Confruntată cu *regulile de aserțiune*⁵⁷, al căror scop inițial era tocmai stabilirea demarcațiilor nete între discursul nonficțional și cel ficțional (care nu respectă deloc aceste reguli), adeziunea povestitorului de memorate mitice la narațiune se modifică de la o treaptă ficțională la alta: naratorul de memorată I e gata să apere adevărul enunțurilor sale prin argumentul experienței personale (formula de tipul “asta așa o fost, io am văzut-o/am trăit-o”), în vreme ce în cazul memoratelor II și III regulile aserțiilor 1 și 4 cad pe plan secund, răspunderea logică și morală pentru cele povestite fiind proiectată asupra comunității și tradiției culturale locale (“Io așa am auzit, da’ de văzut n-am văzut. De ce-aș minți?” / “Am auzit din oameni. Așa să povestește.”). În acest caz, credibilitatea ficțională e mai degrabă colectivă decât individuală, comunitatea fiind cea care stăpânește în mod colectiv limba și relația dintre ea și realitate⁵⁸.

explicit, *bylička* se transformă în *skazi* după dispariția formelor religioase care alimentaseră experiențele narate în memorate.

⁵³ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁵⁴ *Ibid.*, p.31.

⁵⁵ V. I. Propp, *Transformările basmelor fantastice*, pp. 666-668.

⁵⁶ T. Pavel, *op.cit.*, p.33.

⁵⁷ (1) *regula esențială* (vorbitorul își asumă răspunderea logică pentru adevărul aserțiunii sale și acceptă consecințele enunțului său); (2) *regula pregătitoare/regula argumentației* (vorbitorul trebuie să fie capabil să apere adevărul aserțiunii); (3) prepoziția exprimată prin aserțiune nu trebuie să fie în mod evident adevărată pentru participanții la situația comunicativă; (4) *regula sincerității* (vorbitorul trebuie să aibă încredere în adevărul propoziției exprimate, adică în conținutul unei aserțiuni și să-și asume răspunderea morală) – ap. T. Pavel, *op.cit.*, p.30. vezi John Searle, *The Logical Status of Fictional Discourse*, în “New Literary History”, 6 (1975), pp. 319-332. Gottfried Gabriel, *Fiction – A Semiotic Approach*, în “Poetics”, 8 (1979), pp. 245-255.

⁵⁸ H. Putnam, *How Not To Talk about Meaning*, în “Mind, Language and Reality”, 1965. *Meaning and Reference*, în “Journal of Philosophy”, 1973 (ap. T. Pavel, *op.cit.*, pp. 35-36)

Veridicitatea și credibilitatea memoratelor mitico-magice țin atât de baza experiențială a acestora, cât și de viabilitatea comunitară a structurilor mentale arhaice (îndeosebi religia). Desigur, și după dispariția acestora ca *obiecte ideale*, rămân regulile cognitive care le-au agregat la un anumit moment și acestea vor continua să germineze noi obiecte ideale și noi structuri narative, în virtutea dialecticii sacralului și profanului, chiar atunci când fondul religios inițial va fi încetat demult să mai fie credibil.

Punctele nodale în acest proces de dezagregare a realității concrete și de agregare mitico-ficțională sunt memoratele I (*homodiegetică*) și III (*heterodiegetică*). La nivelul memoratei III se situează atât narațiunea “ironică” de tipul snoavei sau anecdotei, cât și povestirea mitico-magică, aceasta din urmă putând fi convertită în povestire ficțională sau în povestire mitică. Întreg acest proces are loc în contextul comunicării narative (“povestitul”), el manifestându-se atât în actul producerii de text (prin simularea mitică sau ficțională), cât și în cel al receptării (prin tehnica deghizării). Privită din perspectivă integraționistă, *simularea* încetează să mai fie considerată drept o practică marginală și neserioasă (așa cum o socotea Searle), întrucât, în contextul ficțiunii, “diferența dintre actele simulate și cele reale se estompează”, iar practicile referențiale marginale (mitul și ficțiunea) sunt expresii creatoare ale proceselor referențiale⁵⁹. Diferența survine abia între mit și ficțiune, întrucât aceasta, fiind un “joc al simulării”, e mereu deschisă reconstrucției (urmând, desigur, regulile narative) și presupune o adevătură liberă, în vreme ce mitul are un caracter mult mai fix, el a fost creat *in illo tempore* și acest lucru îi conferă veridicitate și obligă la o creditare de tip religios⁶⁰. Celălalt procedeu, *deghizarea*, este esențial în contextul trecerii de la real la ficțional, întrucât “schimbă cadrul ontologic în așa fel, încât uneori același text poate fi interpretat ca ficțional sau nu, după prezența sau absența actului de deghizare, fie a autorului, fie a cititorului”⁶¹. Treptele simulării mitico-ficționale își au un corespondent în “treptele deghizării”, care măsoară tocmai distanța calitativă dintre lumile ficționale și lumea reală (în care se află receptorul). În comunicarea ficțională, *eul real* al receptorului e pus între paranteze și el înțepe o călătorie cvasi-șamanică sub formă de *eul ficțional*, reducând percepția limitelor ficțiunii, fără a le aboli (așa cum se întâmplă în călătoria de tip șamanic). “Principiul distanțării minimale” face posibilă această călătorie, ocultând consecințele transgresării ficționalului. Deghizarea are rolul de a da consistență ontologică ficțiunii prin luarea acesteia în serios, grație “pactului ficțional”, dând iluzia tuturor membrilor reali ai societății imaginare că “deplasarea către tărâmul ficțional nici nu a avut loc și că eurile ficționale într-un anumit sens au fost totdeauna acolo, de vreme ce, fenomenologic, ele au prins viață odată cu domeniul imaginar. (...) Distanța ficțională se reduce deci la diferență și, pentru a putea fi manevrabilă, diferența trebuie menținută la minimum.”⁶² Pe de altă parte, trebuie precizat și faptul că “distanța ficțională” dintre diferitele tipuri de memorată variază de la caz la caz.

O ultimă problemă urmărită în schemă este modul de funcționare al mecanismelor ficționalizante în raport cu realitatea imediată, printr-o experiență concretă exprimată narativ și în raport cu mitul, printr-o experiență hermeneutică/cognitivă de demitificare și ficționalizare a acestuia.

Pentru prima situație, trimitem la un caz observat de noi pe teren, lângă Gurahont (jud. Arad): memoratele mitico-magice proiectate de locuitorii satelor din jurul unui deal împădurit, în care-și avea sălașul un personaj autist, cu vădite tare psihice, poreclit *Vâlva lupilor*. În cursul cercetării am constatat caracterul mai intens ficțional al memoratelor povestite de oameni care nu au avut contacte directe cu personajul demonizat (de pildă,

⁵⁹ T. Pavel, *op.cit.*, pp. 37, 44.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁶¹ *Ibid.*, p. 146.

⁶² *Ibid.*, p. 145.

relatarea unui țaran hâtru din satul Crocna despre *Vâlva* din Gurahonț, pe care ar fi văzut-o de departe dându-se de trei ori peste cap și prefăcându-se în lup) și ficționalitatea redusă a memoratelor de grad I (de exemplu, interviul cu un țaran din Honțișor sau relatările unei familii de confesiune baptistă din Crocna, care au avut chiar un conflict cu *Vâlva*). Extinzând cercetările și înspre alte sate din regiune (Zimbru), am înregistrat relatări despre o altă *vâlvă a lupilor*, în care era vorba tot despre un personaj asocial, ce trăise izolat de oameni. Concluzia asupra categoriei umane predispuse la demonizare nu poate fi însă extrapolată, întrucât sunt și relatări despre *Vâlve* socializate, integrate perfect în comunitatea rurală⁶³. Desigur, se poate susține existența unei categorii umane “șamanizabile”, care prezintă trăsături morfologice comune în cazul *Vâlvei lupilor* și al *șolomonarului*. Dar orice macroteorie riscă să devină o capcană epistemologică. Ficționalizarea se dovedește încă o dată a fi un *joc al minții*, care se desfășoară după reguli precise, dar duce la rezultate imprevizibile.

Al doilea caz e înregistrat de C. Brăiloiu și se referă la convertirea ficțională a unui accident banal suferit de un tânăr dintr-un sat din Maramureș (versiunea logodnicei victimei, după 40 ani) într-un scenariu baladesc cu zâne, centrat pe motivul mitic al relației premaritale cu o ființă supranaturală (zâna) și a pedepsirii logodnicului uman infidel de către aceasta (versiunea baladescă, relatată de săteni, a cărei acțiune e plasată *in illo tempore*). Exemplul e comentat atât de Eliade⁶⁴, cât și de T. Pavel⁶⁵. Nu vom relua explicațiile binecunoscute: supracompensarea mitico-narativă, pertinentă ontologic, a “terorii” resimțite de omul arhaic în fața propriei biografii denudate de sens (Eliade) / mitificarea ca proiecția unui eveniment în plan ficțional, pentru obținerea perspectivei și a distanței necesare înțelegerii juste (Pavel). Mecanismele clasice constatate în asemenea situații, precum *defamiliarizarea* sau formalizarea și schematismul formulelor (ca *tehnici orale de distanțare*) urmăresc toate același lucru: deconstruirea realității cotidiene, *deautomatizarea* ei în vederea unei redimensionări exemplare prin mitificare, cu alte cuvinte transmutarea ei calitativă din realitate imediată în realitate mitică, situată la o anumită distanță, dar cu atât mai pregnantă.

În contextul societăților tradiționale, distincția fundamentală e cea dintre sacru (“memorabil”) și profan (“nesemnificativ”). Dialectica sacrului și profanului urmărește, în asemenea episteme, tocmai conversia mitică și soteriologică a existenței umane, transfigurarea oricărei biografii istorice într-o istorie exemplară, mitică, semnificativă în ordine ontologică. Iar repetabilitatea rituală a mitului exprimă un alt sentiment al noutății și autenticității decât cel curent în modernitate. *Mutatis mutandis*, convenționalismul formulelor narative și schematismul morfologic sunt expresia unei atitudini înrudite, dar manifestate într-o altă epistemă decât cea arhaică, și anume în culturile folclorice. În cazul spațiului european, ocultarea vechiului sistem mitico-religios într-un spațiu periferic a coexistat cu ideologia creștină dominantă, dar fără să dispară cu totul niciodată. Astfel, imaginile despre lume ale comunităților țărănești au perpetuat o pluralitate de “peisaje ontologice” concurențiale, care au stimulat procesul de focalizare, sortare și ordonare a sistemelor de idei, obligându-le la convergență, cel puțin în punctele de “fuziune ontologică”⁶⁶. Scăderea aderenței la veridicitatea mitului a dus la ficționalizarea lumilor mitico-narative și a stimulat căutarea de noi tehnici pentru atingerea spațiilor rezultate din acest proces. Astfel, tehnologiilor arhaice de călătorie în alte lumi (extaz, inițiere ș.a.) li s-au substituit forme noi de evaziune, de natură

⁶³ Informații teren, Gurahonț, Honțișor, Brazi, Crocna, Zimbru (jud. Arad), iulie și nov. 1998, înregistrate de B. Neagota, I. Benga, în AFC; cf. Otilia Hedeșan, *Pentru o mitologie difuză*, Editura Marineasa, Timișoara, 2000, pp. 135-177.

⁶⁴ M. Eliade, *Littérature orale*, în “Histoire des littératures”, I, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1955, pp. 19-20. cf. *Comentarii...*, p. 68.

⁶⁵ T. Pavel, *op.cit.*, pp. 125-126.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 226-230.

ficțională. Noile lumi au crescut pe ruinele vechilor obiecte mitice, pe care le-au modificat potrivit seturilor de reguli în vigoare. Ficționalizarea miturilor e un proces complex, cu o morfologie bogată: slăbirea și pierderea credinței în vechile sisteme mitice, pierderea legăturilor referențiale dintre personajele și evenimentele unui mit și corespondentele lor reale și transformarea acestor texte în narațiuni nonreferențiale (*Cidul, Cântec despre oastea lui Igor*)⁶⁷, deritualizarea și pierderea referențialității sacre (proces tipic pentru antichitatea clasică).

Odată cu ficționalizarea miturilor, se încheie ciclul ficțional, reîntorcându-se înspre punctul inițial. O nouă experiență a unei rupturi de nivel, restructurată intertextual și explicitată în lumina unei tradiții cognitive va redeschide întregul proces. Ficționalizarea devine astfel modalitatea prin care realul, îndurat în nuditatea lui lipsită de sens, este apropiat, umanizat, convertit în cosmos antropocentric. Experiența umană a realului nu poate fi trăită în parametrii naturii, ci numai în cei ai culturii. Nu se poate susține ideea existenței unui grad zero al ficționalizării, a posibilității unei experiențe nonficționale a realului, ci doar a unui minim ficțional. Întrucât omul este o ființă care ficționalizează, transformând realul potrivit propriilor coordonate antropologice.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 130-131.